МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДРОГОБИЦЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

ISSN 2522-4700 (Print)
ISSN 2522-4719 (Online)

ЛЮДИНОЗНАВЧІ СТУДІЇ

Збірник наукових праць
Дрогобицького державного педагогічного
університету імені Івана Франка

Серія «Філософія». Випуск 40

Видавничий дім
«Гельветика»
2020

ISSN 2522-4700 (Print)
ISSN 2522-4719 (Online)

Рекомендовано до друку вченою радою Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка
(протокол № 2 від 30.01.2020 р.)

Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія» включено до Переліку наукових фахових видань рішенням Атестаційної колегії Міністерства освіти і науки України (наказ № 1222 від 07.10.2016 р.), зареєстровано у міжнародних наукометричних базах: Google Scholar, Research Bib, ICI World of Journals, Index Copernicus International (ICV 2017 = 56.65; ICV 2018 = 73.92). Кожному опублікованому матеріалу присвоюється міжнародний цифровий ідентифікатор DOI (digital object identifier).

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації КВ № 24075-13915 Р від 02.08.2019 року Державного комітету інформаційної політики, телебачення та радіомовлення України.

Мови: українська, англійська, польська, російська.

У збірнику публікуються статті з актуальних проблем філософського знання. Особливу увагу звернуто на антропологічні виміри історико-філософського процесу, освітньо-педагогічного простору, соціально-культурних проблем сучасності.

Для науковців, викладачів, аспірантів, студентів, а також тих, хто цікавиться проблемами філософії, історії філософії, світової і вітчизняної духовної культури.

Редакція журналу не несе відповідальності за зміст статей та може не поділяти думку автора.

Людинознавчі студії : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія» / ред. кол. Ю. Шабанова (головний редактор) та ін. Дрогобич : Видавничий дім «Гельветика», 2020. Випуск 40. 132 с. DOI: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.

© Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 2020

MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE OF UKRAINE
DROHOBYCH IVAN FRANKO STATE
PEDAGOGICAL UNIVERSITY

ISSN 2522-4700 (Print)
ISSN 2522-4719 (Online)

HUMAN STUDIES

a collection of scientific articles

Drohobych Ivan Franko
State Pedagogical University

Series of «Philosophy». Issue 40

Publishing House
“Helvetica”
2020

ISSN 2522-4700 (Print)
ISSN 2522-4719 (Online)

Recommended for printing
by Academic Council of Drohobych Ivan Franko
State Pedagogical University
(01 January 2020, Minutes № 2)

Human Studies. Series of «Philosophy» is included in the list of scientific professional editions of Ministry of Education and Science of Ukraine (MES Order № 1222 of 10 October, 2016), Google Scholar, Research Bib – Academic resource index, ICI World of Journals, Index Copernicus International (ICV 2017 = 56.65; ICV 2018 = 73.92). Each published material is assigned an international numeric identifier DOI (digital object identifier).

The state registration of mass media: Certificate КВ № 24075-13915 P of August 2, 2019.

Journal languages: Ukrainian, English, Polish, Russian.

This edition includes articles on the topical issues of philosophical knowledge. Particular attention is drawn to the anthropological dimensions of the historical-philosophical process, educational and pedagogical space and current socio-cultural problems.

For scientists, lecturers, postgraduates, students, as well as those who are interested in the problems of philosophy, history of philosophy, world and domestic spiritual culture.

The Editorial Board bears no responsibility for the content of the articles and may not share the author's opinion.

Human Studies. Series of «Philosophy» : a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University / Yuliia Shabanova (Editor-in-Chief) & others. Drohobych : Publishing House "Helvetica", 2020. Issue 40. 132 p. DOI: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.

© Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 2020

РЕДАКЦІЙНИЙ ШТАТ

Головний редактор – Юлія Олександрівна Шабанова, доктор філософських наук, професор, завідувачка кафедри філософії Національного гірничого університету (м. Дніпро), Україна.

Відповідальний секретар – Олександр Анатолійович Ткаченко, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (м. Дрогобич), Україна.

ЧЛЕНИ РЕДКОЛЕГІЇ

Якуб Бартошевський, доктор габілітований, професор, проректор з питань науки, розвитку та міжнародного співробітництва Державної вищої професійної школи (м. Конін), Польща.

Валентина Анатоліївна Бодак, доктор філософських наук, професор кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (м. Дрогобич), Україна.

Володимир Степанович Возняк, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (м. Дрогобич), Україна.

Степан Володимирович Возняк, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (м. Івано-Франківськ), Україна.

Анна Валеріївна Ільїна, кандидат мистецтвознавства, докторантка Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України (м. Київ), Україна.

Алла Анатоліївна Кравченко, доктор філософських наук, професор кафедри управління, інформаційно-аналітичної діяльності та євро-інтеграції Національного педагогічного університету імені М.П. Драго-манова (м. Київ), Україна.

Віра Володимирівна Лімонченко, доктор філософських наук, професор кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (м. Дрогобич), Україна.

Геннадій Васильович Лобастов, доктор філософських наук, професор кафедри філософії МАІ (Національний дослідницький університет), Член Науково-Редакційної Ради Міжнародного Центру Методологічних Досліджень та Іноваційних Програм при Казахстанському Філософському Конгресі (м. Москва), Росія.

Анатолій Миколайович Малівський, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і соціології Дніпровський національний університет залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна – ДНУЗТ (Дніпро), Україна.

Олена Валентинівна Мареєва, доктор філософських наук, професор кафедри соціально-філософських наук МГІК, Член Науково-Редакційної Ради Міжнародного Центру Методологічних Досліджень та Іноваційних Програм при Казахстанському Філософському Конгресі (м. Москва) Росія.

Наталія Григорівна Мозгова, доктор філософських наук, професор, завідувачка кафедри філософії Національного педагогічного уні-верситету імені М.П. Драгоманова (м. Київ), Україна.

Людмила Григорівна Павлишин, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії та суспільних наук Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка (м. Тернопіль), Україна.

Пшемислав Пачковський, доктор філософських наук, професор, директор Інституту філософії Жешувського університету (м. Жешув), Польща.

Вікторія Володимирівна Полюга, кандидат філософських наук, доцент кафедри методики музичного виховання і диригування Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (м. Дрогобич), Україна.

Надія Володимирівна Скотна, доктор філософських наук, професор, ректор Дрогобицького державного педа-гогічного університету імені Івана Франка (м. Дрогобич), Україна.

Марина Борисівна Столяр, доктор філософських наук, професор, завідувачка кафедри філософії та культурології філологічного факультету Національного університету «Чернігівський колегіум» імені Т.Г. Шев-ченка (м. Чернігів), Україна.

Людмила Олександрівна Филипович, доктор філософських наук, професор, завідувачка відділу історії релігій та практичного релігієзнавства Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАНУ, (м. Київ), Україна.

Володимир Васильович Хміль, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії і соціології, Дніпровський національний університет залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна – ДНУЗТ (Дніпро), Україна.

Олег Михайлович Шепетяк, доктор філософських наук, доцент кафедри філософії Інституту суспільства Київського університету імені Бориса Грінченка (м. Київ), Україна.

EDITORIAL BOARD

Editor in chief – Yuliia Shabanova, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Philosophy, State Higher Educational Institution «National Mining University» (Dnepr), Ukraine.

Executive secretary – Oleksandr Tkachenko, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Drohobych), Ukraine.

MEMBERS OF EDITORIAL BOARD

Jakub Bartoszewski, Habilitated Doctor, Professor, Vice-Rector for Science, Development and International Cooperation, State University of Applied Sciences (Konin), Poland.

Valentyna Bodak, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Philosophy named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Drohobych), Ukraine.

Volodymyr Vozniak, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Philosophy named after Valeriy Skotnyi, Dro-hobych Ivan Franko State Pedagogical University (Drohobych), Ukraine.

Stepan Vozniak, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy, Sociology and Religious Studies, Vasyl Stefanyk Precarpathian National University (Ivano-Frankivsk), Ukraine.

Anna Ilyina, PhD in Art Criticism, Junior research fellow of the Department of the History of Foreign Philosophy, Hr. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS Ukraine (Kyiv), Ukraine.

Alla Kravchenko, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Management Information and Analytical Activities and Euro-pean Integration, National Pedagogical Drahomanov University (Kyiv), Ukraine.

Vira Limonchenko, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Philosophy named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Drohobych), Ukraine.

Gennady Lobastov, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Philosophy Aviation Institute – MAI (National Research University), Member of the Inter-national Center for Methodological Research and Innovation Programs at the Kazakhstan Philosophical Congress (Moscow), Russia.

Anatolii Malivskyi, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of Philosophical Sciences, Department of Philosophy and Sociology of Dnipro National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan – DNURT (Dnepr), Ukraine.

Elena Mareeva, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Social & Philosoph Disciplines, State Institute of Culture, Member of the Inter-national Center for Methodological Research and Innovation Programs at the Kazakhstan Philosophical Congress (Moscow), Russia.

Natalia Mozgova, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Philosophy, National Pedagogical Drahomanov University (Kyiv), Ukraine.

lyudmila Pavlyshyn, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences, Ternopil Volodymyr Hnatiuk National Pedagogical University (Ternopil), Ukraine.

Przemysław Paczkowski, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Director of the Institute of Philosophy of the Rzeszow University (Rzeszow), Poland.

Viktoriia Poliuha, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Methods of Music Education and Conducting, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Drohobych), Ukraine.

Nadiya Skotna, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Rector, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Drohobych), Ukraine.

Maryna Stoliar, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Philology of the T.H. Shevchenko National University «Chernihiv Colehium» (Chernihiv), Ukraine.

Lyudmyla Fylypovych, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of History of Religions and Practical Religious Studies, Department of Religious Studies of the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv), Ukraine.

Volodymyr Khmil, Doctor of Philosophy, Professor, the Head of Department of Philosophy and Sociology of Dnipro National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan –,DNURT (Dnepr), Ukraine.

Oleh Shepetyak, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy, Institute of Society of the Borys Hrinchenko Kyiv Institute (Kyiv), Ukraine.

ЗМІСТ

Бодак Валентина. Філософія у процесі фахової підготовки сучасного вчителя: постановка проблеми……11

Возняк Володимир. Діалектика: принцип всезагального зв'язку…… 20

Возняк Сергій. Природа формалізму: філософсько-освітній вимір……34

Гусева Нина. Развитие философии как проблема……47

Лімонченко Віра. Ніцшеанство: як сумісні нігілізм та філософія життя?…… 62

Ліпін Микола. Смисли освіти в параметрах нігілізму……..77

Мельник Анастасія. Про проблему любові до далекого у філософських поглядах Ф. Ніцше та С. Франка……95

Ткаченко Олександр. Релігійна традиція в контексті постсекулярної парадигми……107

Янко Жанна. Автобіографія як спосіб соціального пізнання……121

CONTENTS

Bodak Valentyna. Philosophy in the process of professional training of a modern teacher: statement of the problem……11

Vozniak Volodymyr. Dialectics: the principle of the universal relation……20

Voznyak Sergiy. The nature of formalism: the philosophical-educational dimension……34

Guseva Nina. Philosophy development as a problem……47

Limonchenko Vira. Nietzscheanism: how are nihilism and philosophy of life compatible?……62

Lipin Mykola. Sence of education in the parameters of nigilism……77

Melnyk Anastasia. The problem of love for the far in the philosophical views of F. Nietzsche and S. Frank……95

Tkachenko Oleksandr. Religious tradition in the context of the postsecular paradigm……107

Yanko Zhanna. Autobiography as a method of social cognition goal……121

УДК 1:378.011.3-051

БОДАК Валентина *– доктор філософських наук, професор, кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 24, вул. Івана Франка, м. Дрогобич, Україна, індекс 82100 (bodakvalentyna@gmail.com)*

ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0208-5282

DOI: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200795

Бібліографічний опис статті: Бодак, В. (2020). Філософія у процесі фахової підготовки сучасного вчителя: постановка проблеми. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», 40,* 11–19. doi: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200795

ФІЛОСОФІЯ У ПРОЦЕСІ ФАХОВОЇ ПІДГОТОВКИ СУЧАСНОГО ВЧИТЕЛЯ: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМИ

Анотація. ***Метою*** *статті є виявлення та обґрунтування ролі і значення філософії як навчальної дисципліни у процесі фахової підготовки сучасного вчителя.* ***Методологія****. Для реалізації поставленої мети використовувалися соціально-філософські методи конкретності, системності та історизму, а також ідеї і принципи філософської антропології і соціальної психології.* ***Наукова новизна.*** *Наголошено, що в сучасній системі освіти існує протиріччя між необхідністю і потребою утверджувати компетентнісну, особистісно орієнтовану парадигму і домінуванням «знаннєвої», заснованої на репродуктивному підході парадигми. Доведено, що така ситуація витіснила філософію як навчальну дисципліну на периферію навчального процесу фахової підготовки сучасного вчителя, обмежила його та потенційних учнів вповні отримати навички філософування та критичного мислення і здатність до самотворення.* ***Висновки****. В умовах реформування системи освіти в Україні (2016–2029), утвердження вимог Нової української школи необхідно створити умови для навчання, виховання і розвитку особистості шляхом філософування, що забезпечить формування в учнів необхідних компетенцій, зокрема для занять філософією в закладі вищої освіти. Історико-хронологічне чи проблемне вивчення філософії у процесі фахової підготовки бакалаврів та магістрів сприятиме*

© Бодак Валентина, 2020

формуванню навичок теоретико-методологічного аналізу, професійних компетенцій, зокрема критичного мислення, європейської культурної ідентичності, емпатії.

***Ключові слова**: вчитель, критичне мислення, навчальна дисципліна, філософія, філософування, фахова підготовка.*

***BODAK Valentyna** – Doctor of Philosophy Sciences, Professor of the Philosophy Department named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 24, Ivan Franko Str., Drohobych, Ukraine, postal code 82100 (bodakvalentyna@gmail.com)*

ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0208-5282

DOI: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200795

To cite this article: Bodak, V. (2020). Filosofiia u protsesi fakhovoi pidhotovky suchasnoho vchytelia: postanovka problemy [Philosophy in the process of professional training of a modern teacher: statement of the problem]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriia «Filosofiia» – Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 40,* 11–19. doi: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200795 [in Ukrainian].

PHILOSOPHY IN THE PROCESS OF PROFESSIONAL TRAINING OF A MODERN TEACHER: STATEMENT OF THE PROBLEM

***Summary.** The **purpose** of the article is to identify and substantiate the role and importance of philosophy as a discipline in the process of professional training of modern teachers. **Methodology.** To achieve this goal, we used socio-philosophical methods of specificity, systematicity and historicism, as well as ideas and principles of philosophical anthropology and social psychology. **Scientific novelty.** It is emphasized that in the modern education system there is a contradiction between the necessity and the need to assert a competent, personality oriented paradigm and the dominance of the "knowledge" based on the reproductive approach of the paradigm. It has been proved that such a situation has displaced philosophy as an educational discipline on the periphery of the educational process of the professional preparation of modern teachers limiting them and potential students to fully acquire the skills of philosophy and critical thinking as well as the ability to create. **Conclusions.** In the context*

of the reform of the education system in Ukraine (2016–2029), the approval of the requirements of the New Ukrainian School should create conditions for education, cultivation of personality and development of the individual through philosophizing, which will provide students with the necessary competencies, in particular for taking philosophy at university. Historical-chronological or problematic study of philosophy in the process of professional training of bachelors and masters will contribute to the formation of the skills of theoretical and methodological analysis, professional competences, in particular critical thinking, European cultural identity, empathy.

***Key words**: teacher, critical thinking, discipline, philosophy, philosophy, professional training.*

Постановка проблеми. Актуальність досліджуваної проблеми визначена, по-перше, діалектикою взаємозв'язків філософської та педагогічної освіти у процесі фахової підготовки сучасного вчителя, по-друге – суперечностями між гуманістичним, екзистенційно важливим значенням філософського знання і неефективним вивченням філософії в закладі вищої педагогічної освіти та власне використанням отриманих знань із філософії в професійній діяльності, по-третє – протиріччям між необхідністю і потребою для сучасної системи освіти утверджувати компетентнісну, особистісно орієнтовану парадигму і домінуванням «знаннєвої», заснованої на репродуктивному підході.

Нехтування цими суперечностями витіснили філософію як навчальну дисципліну на периферію навчального процесу фахової підготовки сучасного вчителя, обмежує його та потенційних учнів вповні отримати навички філософування та критичного мислення, обрати шляхи самореалізації та самовдосконалення.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. З'ясовуючи проблеми ролі і значення філософії у процесі фахової підготовки сучасного вчителя, ми зверталися до праць українських та зарубіжних філософів, педагогів у минулому і сьогоденні, зокрема: В. Андрущенка, І. Беха, М. Євтуха, І. Зязюна, В. Кременя, В. Лугового, М. Михальченка, В. Скотного, О. Сушого, Н. Ничкало та низки інших.

Сьогодні проблема викладання філософії в закладах освіти різного рівня акредитації активно обговорюється на сторінках

фахових часописів, здійснюється пошук шляхів її вирішення на конференціях, форумах тощо. Попри сказане, проблема залишається невирішеною в сучасних цивілізаційних умовах розвитку освіти України, що й зумовило вибір теми нашої статті.

Метою статті є виявлення та обґрунтування ролі і значення філософії як навчальної дисципліни в процесі фахової підготовки сучасного вчителя. У межах визначеної мети необхідно вирішити такі **завдання**:

– з'ясувати концептуальні засади фахової підготовки сучасного вчителя;

– виявити особливості філософії як навчальної дисципліни в процесі фахової підготовки вчителя.

Концептуальні засади фахової підготовки сучасного вчителя визначені в Педагогічній Конституції Європи, яка є стратегічним документом у визначенні шляхів і напрямів формування вчителя нової генерації для об'єднаної Європи XXI ст. Текст Педагогічної Конституції погоджено і підписано в м. Франкфурт-на-Майні в межах роботи Другого Форуму ректорів педагогічних університетів Європи 23-25 травня 2013 року. Педагогічна Конституція Європи встановлює єдині методологічні і ціннісні орієнтири педагогічної освіти в конкретизації принципів її розвитку, змісту, очікуваних результатів.

В умовах інтеграційних процесів в економічному, політичному, культурному житті в Європі і світі підготовка вчителя в Україні повинна відповідати найвищим стандартам. Передумовою прийняття і реалізації основних положень Педагогічної Конституції були Рекомендації ЮНЕСКО про статус вчителя (1996), про статус викладацьких кадрів вищих навчальних закладів (1997), Лісабонські домовленості (1997) щодо визнання кваліфікацій у галузі вищої освіти, декларації Болонського процесу щодо створення єдиного європейського простору у сфері вищої освіти, Міжнародні стандарти класифікації освіти (2011) та інші.

Педагогічна Конституція у 6-му розділі визначає основні компетенції європейського вчителя XXI століття відповідно до головного завдання його підготовки як здатності до практичної навчально-виховної діяльності. Це комунікативна компетентність, яка ставить вимогу вільного володіння кількома

європейськими мовами; компетентність самоідентичності; компетентність справедливості; лідерська компетентність; дослідницько-аналітична компетентність; здатність навчатися впродовж життя; емпатія як здатність розуміти переживання учня чи студента та співпереживати з ним в процесі спілкування (Педагогічна Конституція Європи, 2015).

Звернемо увагу на визначені компетенції самоідентичності та емпатії, які сьогодні, в умовах утвердження особистісно орієнтованої парадигми освіти, стають важливим особистісним набуттям суб'єкта освіти.

На думку К. Роджерса (1984), емпатія не є якимось особливим станом, а є певним способом спілкування, супровідним процесом щодо нього. Бути емпатичним, уміти «входити» в стан іншого і перебувати в ньому «як вдома» означає бути відповідальним, активним, сильним і водночас співчутливим і чуйним (Роджерс, 1984, с. 274). Таким чином, здатність вчителя до емпатії як компетенція дозволяє йому бути максимально чутливим до стану і переживань іншої людини – не засуджувати, не оцінювати, а розуміти в іншому те, що, можливо, й він сам заледве усвідомлює.

Емпатійність сучасного вчителя як компетенція корелюється з методологічною засадою Нової української школи – педагогікою партнерства, головним завданням якої є подолання інертності мислення, перехід на якісно новий рівень побудови взаємовідносин між учасниками освітнього процесу. Це завдання реалізовується в спільній діяльності учителя й учнів, учителя й батьків, що передбачає спілкування і взаєморозуміння, єдність інтересів і прагнень із метою особистісного розвитку школярів. Педагогіка партнерства (співробітництва) ґрунтується на принципах гуманізму і творчого підходу до розвитку особистості, її метою є створення нового гуманного суспільства, вільного від тоталітаризму і офіціозу.

Проблема самоідентичності в переліку компетентностей вчителя постає як проблема захисту і збереження європейської культурної ідентичності, еволюція розвитку економічного, політичного, культурного співіснування та співдружності суверенних національних держав в межах Європи. Це поняття послідовно було розкрите в Копенгагенській «Декларації про

Європейську ідентичність» (1973 р.), Хартії європейської співдружності (1995 р.), консолідованому договорі про Європейський Союз (Маастрихтський договір, 1993 р.) та договорі про Конституцію Європи (2004 р.), Паризькій декларації «Європа, в яку ми віримо» (2017 р.) та інших. Таким чином, культурна ідентичність європейської співдружності – це спільність історичної долі народів Європи в розбудові мирного правопорядку та спільність цінностей, визнання фундаментальних прав людини і норм права на загальних принципах, що підтверджують волю індивідуальної і соціальної відповідальності.

Створення політичної, економічної та соціальної європейської спільноти можливе тільки через співробітництво, згуртованість і єдність Європи, визнання суверенних прав кожного народу, гуманістичних стандартів західноєвропейської культурної традиції та неприйняття будь-яких форм тоталітаризму. Набуття вчителем європейської культурної ідентичності, на наше глибоке переконання, можливе шляхом створення належних умов вивчення дисциплін соціально-гуманітарного циклу, зокрема культурології, естетики та філософії.

У статті 6.4. Педагогічної Конституції (2015) мова йде про те, що лише високий професіоналізм і компетенції вчителя сприятимуть формуванню повноформатного суб'єкта європейського процесу. Таким суб'єктом є людина «глибоких знань і культури, носій гуманістичної філософії, світогляду та моралі, національних та загальнолюдських цінностей, сформованих вмінь, потреб і прагнення їх реалізації в європейському і світовому життєвому просторі» (Педагогічна Конституція Європи, 2015).

Сучасні умови в Україні і світі фахової підготовки вчителя визначають необхідність модернізації змісту навчальних дисциплін, зокрема філософії. Програмне забезпечення філософії необхідно адаптувати до європейських стандартів викладання, чому може сприяти обмін і координація між університетами, а також узгодження вимог щодо професійних компетентностей вчителя усіх рівнів освіти (дошкільної, початкової, середньої, вищої, професійної, а також навчання дорослих), до людиноцентричних, особистісно орієнтованих потреб професії. У контексті фахової підготовки вчителя особливість викладання філософії полягає в її приналежності до блоку основних предметів,

які становлять фундамент для всіх напрямів підготовки, а тому лише після опанування (поруч з іншим) і філософським знанням студент може обирати конкретний напрям підготовки, а в межах нього – спеціалізацію. Реалізація такого підходу допомогла б майбутньому педагогу здійснити вільний вибір індивідуальної траєкторії навчання, стати більш мобільним і адаптованим до європейської моделі вищої освіти.

Для реалізації завдань фахової підготовки сучасного вчителя, який у практичній діяльності готовий відповідати на виклики глобалізованого світу, необхідно збільшити частку філософсько-світоглядної освіти, максимально впроваджувати в навчальних методиках практику філософування. Філософія є особливим видом духовної культури і духовної практики, у процесі якої людина осмислює проблеми власного буття, виробляє систему ідей, які визначають орієнтири суспільної поведінки, відображають певне ціннісне ставлення до соціальної дійсності, природи та культури. Тобто майбутній вчитель на всіх етапах здобуття освіти (від дошкільної до вищої) повинен стати суб'єктом філософування – володіти практичними навичками критичного мислення і бути професійно готовим створити умови для їх формування у своїх учнів.

Предметом філософування є пошук відповідей на питання про добро, щастя, сенс, істину, а наслідком – усвідомлення того, що будь-яка з отриманих не є кінцевою і визначальною. Такий досвід формує рефлексивне мислення та спосіб буття, виключає догматизм та авторитаризм у будь-якому його прояві, допомагає побачити недоліки в різних сферах оточуючого світу і водночас усвідомити можливість їх усунення. Окрім цього, філософування в спільних для європейської традиції поняттях – від Античності і до сьогодні – дає відчуття культурної європейської ідентичності, яка в Педагогічній Конституції Європи (2015) визначена як компетенція сучасного вчителя.

Філософське знання і навички філософування як рефлексивного мислення не мають прямого практичного застосування, однак сприяють розвитку критичного мислення, діалогічного спілкування, формують терпимість та здатність до емпатії, вміння чітко формулювати власну точку зору, розуміти, сприйняти чи спростувати аргументи співбесідника. Ці здат-

ності характеризують світосприйняття та діяльність вчителя як суб'єкта педагогіки партнерства, ставлять мету не накопичення знань, а створення умов для формування компетентностей, саморозвитку особистості на ціннісних засадах краси, добра, істини та свободи.

Доречним є запитання про те, чи готовий студент закладу вищої педагогічної освіти, тобто майбутній вчитель, до практики філософування як умови фахової підготовки і чи готова сучасна система освіти на всіх рівнях забезпечити умови для навчання, виховання і розвитку особистості шляхом філософування.

Питання відкрите, бо з 2016 року в Україні відбувається реформування освіти під назвою Нова українська школа, яке повинне завершитися у 2029 році, коли буде перший випуск 12-річної загальноосвітньої школи. У структурі Нової української школи передбачено реалізацію дев'яти змістових компонентів, а саме:

1. Новий зміст освіти, заснований на формуванні компетентностей, потрібних для успішної самореалізації в суспільстві. 2. Умотивований учитель, який має свободу творчості й розвивається професійно. 3. Наскрізний процес виховання, який формує цінності. 4. Децентралізація та ефективне управління, що надасть школі реальну автономію. 5. Педагогіка, що ґрунтується на партнерстві між учнем, учителем і батьками. 6. Орієнтація на потреби учня в освітньому процесі, дитиноцентризм. 7. Нова структура школи, яка дає змогу добре засвоїти новий зміст і набути компетентності для життя. 8. Справедливий розподіл публічних коштів, який забезпечує рівний доступ усіх дітей до якісної освіти. 9. Сучасне освітнє середовище, яке забезпечить необхідні умови, засоби і технології для навчання учнів, освітян, батьків не лише в приміщенні навчального закладу (Нова українська школа. Концептуальні засади реформування середньої школи, 2016).

Вважаємо, що концептуальні засади Нової української школи визначають умови для здійснення філософської освіти, навчання шляхом філософування, ознакою, засобом і метою якого є формування критичного мислення. Причому модель філософування з метою формування критичного мислення у суб'єкта освіти на всіх її рівнях у формах, змісті і методичному забезпеченні повинна увійти в структуру особистісно орієнтованої, компетентнісної освітньої парадигми.

Висновки. В умовах реформування системи освіти в Україні (2016–2029), утвердження вимог Нової української школи необхідно створити педагогічні умови для навчання, виховання і розвитку особистості шляхом філософування, що забезпечить формування в учнів необхідних компетенцій, зокрема створить особистісні передумови для занять філософією в закладі вищої освіти. Історико-хронологічне чи проблемне вивчення філософії у процесі фахової підготовки бакалаврів та магістрів сприятиме формуванню навичок теоретико-методологічного аналізу, професійних компетенцій, зокрема критичного мислення, європейської культурної ідентичності, емпатії.

Перспективою подальших досліджень є вивчення світового досвіду та, зокрема, досвіду американського професора М. Ліпмана з питань формування навичок філософування в дітей та його впровадження у процес вивчення філософії в закладі вищої освіти як складової частини фахової підготовки майбутнього вчителя.

ЛІТЕРАТУРА

1. Нова українська школа. Концептуальні засади реформування середньої школи (2016). Взято 2 грудня 2019 р. URL : https://base.kristti.com.ua/?p=1129.

2. Педагогічна Конституція Європи (2015). Взято 12 листопада 2019 р. URL : https://svitovid6.webnode.com.ua/news/pedagogichna-konstitutsiya-jevropi/.

3. Роджерс К. Эмпатия. *В.К. Вилюнас, Ю.Б. Гиппенрейтер. Психология эмоций.* С. 274–276. Москва : Изд-во Моск. Университета, 1984.

REFERENCES

1. *Nova ukrajinsjka shkola. Konceptualjni zasady reformuvannja serednjoji shkoly [New Ukrainian School. Conceptual principles of secondary school reform]* (2016). Retrieved December 2, 2019, from https://base.kristti.com.ua/?p=1129 [in Ukrainian].

2. *Pedaghoghichna Konstytucija Jevropy [The Pedagogical Constitution of Europe]* (2015). Retrieved December 2, 2019, from https://svitovid6.webnode.com.ua/news/pedagogichna-konstitutsiya-jevropi/[in Ukrainian].

3. Rodzhers, K. (1984). Jempatija [Empathy] In V.K.Viljunas, Ju.B. Gippenrejter (Ed), *Psihologija jemocij – Psychology of emotions*. (pp. 274-276). M.: Izd-vo Mosk. Universiteta [in Russia].

УДК 162.6:130.123.1

ВОЗНЯК Володимир *– доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 24, вул. Івана Франка, м. Дрогобич, Україна, індекс 82100 (volim_s@ukr.net)*

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6877-3785

DOI: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200798

Бібліографічний опис статті: Возняк, В. (2020). Діалектика: принцип всезагального зв'язку. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», 40,* 20–33. doi: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200798

ДІАЛЕКТИКА: ПРИНЦИП ВСЕЗАГАЛЬНОГО ЗВ'ЯЗКУ

Анотація. ***Мета роботи****. У статті окреслюється той вимір теоретичної діалектики, що стосується змісту одного з провідних її принципів – принципу всезагального зв'язку. Потрібно якісно актуалізувати поняття «всезагальний зв'язок», позбавляючи його нашарувань «діаматівського» тлумачення.* ***Методологія.*** *Засобами реалізації поставленої мети постає активація діалектичного поняття «всезагального» та залучення концепту «всеєдність», саме через який можна адекватно розкрити діалектичний принцип всезагального зв'язку. Останній рішуче протистоїть номіналістичному тлумаченню сущого, за якого окремість (одиничне) так чи інакше ізолюється від необхідних зв'язків у складі певних цілісностей. У статті залучені цікаві й змістовні міркування Ніколая Кузанського та Володимира Соловйова.* ***Наукова новизна.*** *Адекватне розуміння всеєдності як такої уможливлює розуміння способу взаємозв'язків кожного «щось» у складі сущого, тим самим орієнтуючи мислення на охоплення таких зв'язків, на бачення і вбачання присутності в одному всього іншого. Останнє передбачає теоретично адекватне розуміння категорії «ідеальне», адже одне присутнє в іншому, врешті-решт – усе присутнє в кожному саме ідеальним чином, а не речово-матеріальним. Тим самим стаття здатна повернути увагу академічної філософської спільноти до традицій високої*

© Возняк Володимир, 2020

діалектики, яка постає всезагальним методом мислення реальностей людського буття. ***Висновки.*** *Розкриття принципу всезального зв'язку через концепт «всеєдність» здатне істотним чином долати «діаматівський» позитивістський спадок і орієнтувати теоретичне мислення на занурення у справжній контекст того, з чим має справу висока діалектика.*

Ключові слова*: діалектика, розвиток, всезагальне, всезагальний зв'язок, всеєдність, негативна єдність, позитивна всеєдність.*

VOZNIAK Volodymyr *– Doctor of Philosophy Sciences, professor, manager of the Philosophy Department named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 24, Ivan Franko Str., Drohobych, Ukraine, postal code 82100 (volim_s@ukr.net)*

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6877-3785

DOI: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200798

To cite this article: Vozniak, V. (2020). Dialektyka: pryntsyp vsezahalnoho zviazku [Dialectics: the principle of the universal relation]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriia «Filosofiia» – Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 40,* 20–33. doi: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200798 [in Ukrainian].

DIALECTICS: THE PRINCIPLE OF THE UNIVERSAL RELATION

Summary. The purpose of the work*. The article outlines such a dimension of theoretical dialectic that relates to the content of one of its leading principles: the principle of universal relation. It is necessary to qualitatively update the concept of "universal relation", depriving it of layers of "diamat" interpretation.* ***Methodology.*** *The means of achieving this goal are the activation of the dialectical concept of "universal" and the involvement of the concept of "unity", through which it is possible to adequately reveal the dialectical principle of universal communication. The latter strongly opposes the nominalist interpretation of the thing in which individuality (single) is in one way or another isolated from the necessary connections in the composition of certain entities. The article includes interesting and*

informative arguments by Nicholas of Cusa and Vladimir Solovyov. ***Scientific novelty.*** *Adequate understanding of unity as such makes it possible to understand how each "something" is interconnected in the entity, thereby focusing the thinking on embracing such connections, on seeing and seeing one's presence in everything else. The latter implies a theoretically adequate understanding of the category of "ideal", since one is present in the other, in the end, everything is present in each one in an ideal way, not material. Thus, the article is able to bring the attention of the academic philosophical community to the traditions of high dialectics, which is a universal way of thinking about the realities of human being.* ***Conclusion.*** *The discovery of the principle of universal relation through the concept of "unity" is able to substantially overcome the "diamat's" positivist inheritance and to orient theoretical thinking to the immersion in the true context of what high dialectics deals with.*

Key words: *dialectics, development, universal, universal relation, unity, negative unity, positive unity.*

Постановка проблеми. У сучасному філософському академічно-дисциплінарному дослідницькому просторі діалектика як така не постає проблемою, оскільки її тематика практично відсутня у полі досліджень. Чи варто її реанімувати?

Проте у контексті сучасних методологічних пошуків, на моє переконання, варто відновити традиції *високої діалектики*, щоб не втратити істотні надбання європейської філософії. Виникає питання: що таке діалектика? Філософська дисципліна поряд з іншими? Філософська теорія поряд з іншими? Філософський метод, який претендує на універсальність? Насамперед діалектику не варто розглядати просто як певну філософську *дисципліну*, оскільки саме вона за своїм духом протистоїть дисциплінаризації філософії. Я вважаю, що діалектика постає *теорією*, яка водночас і є *методом*.

Мета дослідження. У статті метою є окреслення того виміру теоретичної діалектики, що стосується змісту одного з провідних її принципів – принципу *всезагального зв'язку* через інтерпретацію концепту «всеєдність».

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Діалектика, як її визначає сучасний дослідник Ф.Т. Михайлов (2001), є «логічною формою і загальним способом рефлексивного (на себе звер-

неного) теоретичного мислення, що має своїм предметом протиріччя його мислимого змісту» (с. 156).

Замість діалектики як всезагального та універсального методу на пострадянському просторі вже довгий час пропонують різноманітні новомодні методології. Спроби заміни діалектики частковонауковими методологіями, зокрема синергетикою, – це ніщо інше, як природничо-наукова диверсія у царину філософії. Часто звертаються до таких відомих загальнонаукових методів (запозичених з різноманітних наук), як квантовий підхід, системний метод тощо. З цього приводу варто прислухатись до міркувань Мартіна Гайдеггера (2006): «<…> взагалі не існує даних якоїсь науки, котрі колись можна було б *напряму* використовувати у філософії» (с. 46).

Стосовно ж діалектики як методу у вітчизняних публікаціях можна зустріти лише деякі згадування про неї як про один з можливих методів дослідження (Петрушенко, 2005, с. 28–53; Ліпін, 2018, с. 7–22). Щоправда, у публікаціях автора цієї статті відверто і неодноразово стверджується про необхідність застосування саме діалектики у контексті філософсько-освітнього дискурсу (Возняк, 2008, с. 3–11). У англомовній філософській літературі можна послатися лише на публікації Девіда Бекхарста (1991), Славойя Жижека (2018) та Весси Ойтінена (2011), де звертається увага на особливість тлумачення Евальдом Ільєнковим категорії «конкретно-всезагальне», а також на його *концепцію ідеального*.

Виклад основного матеріалу. Філософія завжди мала методологію – свою власну. Це визначено її предметом (граничні підстави людського буття в світі і всезагальні міри мислимості цього буття) і особливим способом схоплювання (осмислення) цього предмета (гранично самокритична рефлексія, мислення власне). Тому філософія (а діалектика – її душа жива) – це *сама собі методологія* і не потребує ніяких методологічних запозичень зі сфери інших наук.

Діалектика дуже відповідально чи навіть рефлексивно, з поняттям, з розумінням ставиться до себе як до *методу.* Згідно з Гегелем (1972), метод не є чимось зовнішнім, що додається до змісту, він – «не тільки *в собі і для себе визначена* модальність буття, але в якості модальності пізнання покладений як визначений *поняттям* і як форма, оскільки вона душа будь-якої

об'єктивності і оскільки всякий інакше визначений зміст має свою істину єдино лише в формі» (с. 290). Отже, метод є душа змісту, яка водночас стає виміром, ритмом руху нашої власної душі. Метод не застосовується до всього іншого як свого роду універсальна відмичка: згідно з загальністю ідеї метод – це «такій ж мірою спосіб пізнання, поняття, що *суб'єктивно* знає себе, в якій він *об'єктивний* спосіб або, вірніше, *субстанціальність речей*» (Гегель, 1972, с. 292). Таким чином, сутність методу як такого полягає передусім у його змісті, субстанціальності. Метод – це той шлях дослідження або осмислення деякої реальності, який істотно відповідає її власній природі.

Гегель (1970) стверджує, що філософський метод «є предметом самої логіки, бо метод – це усвідомлення форми внутрішнього саморуху <...> змісту» (с. 107) філософії як науки. Він підкреслює, що метод: «не є щось відмінне від самого предмета та змісту, бо саме зміст всередині себе, *діалектика, яку він має в самому собі*, рухає вперед цей зміст. Ясно, що не можна вважати науковими будь-які способи викладу, якщо вони не дотримуються руху цього методу і не відповідають його простому ритму, бо рух цього методу є рухом самої суті справи» (Гегель, 1970, с. 108).

Провідний принцип діалектики – *принцип розвитку*. Діалектика як така постає *всезагальною теорією розвитку*. Проте розвиток у діалектиці розуміється не у традиціях формальної логіки, як це повсюдно тлумачать: ніби поняття розвитку вужче за обсягом від поняття руху, оскільки усе рухається, проте не все розвивається. Розвиток у діалектиці береться конкретно-всезагально, вглиб – як рух від світової субстанції до людини і через людину, яка успадковує всезагальні виміри субстанції, так само як індивід продовжує своїм життям розвиток людської культури. Стосовно аналітики категорії «розвиток» варто вказати на авторську статтю (Возняк, 2017).

Інші методи аналітики людського буття (в антропології, соціології, в 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, неістинних)

форм здійснення людського буття, приймаючи їх за нормальні, справжні. Діалектика як логіка бере людське буття більш ґрунтовно, тобто з самої його основи (чуттєво-предметної практичної суспільної діяльності), розуміє історичну необхідність розбіжності сутності та існування людини (відчуження). Так само бачить вона й об'єктивну потребу адекватного розв'язання субстанціальних суперечностей людської історії. Лише у такому контексті, лише в світлі такого всезагального будь-яке особливе в світі людини може бути не просто описано, але пояснено адекватно, не з позицій того чи іншого приватного інтересу, а з позицій самого об'єктивного, неспокійного, суперечливого, драматичного і часом трагічного розвитку людського буття як суспільної історії (Возняк & Гусєва, 2016, с. 9–11).

Всезагальний *розвиток* реалізується лише через всезагальні зв'язки, так само як і всезагальні зв'язки здійснюються лише через *розвиток*.

Таким чином, найістотніший принцип діалектики – це *всезагальний зв'язок*. При цьому варто виокремити особливість розуміння категорії «всезагальне» у контексті теоретичної діалектики, оскільки й досі категорію «загальне» *тлумачать на рівні буденного розсудку*. Е.В. Ільєнков (1991) свого часу достатньо адекватно розкрив відмінність *розуміння всезагального* у діалектиці та у звичайній (формальній) логіці. Абстрактно-всезагальне, виділене шляхом порівняння и маси одиничних і особливих явищ, грає у пізнанні важливу, але обмежену роль. Саме по собі абстрактно-всезагальне не може виразити *справжню всезагальність*, оскільки всезагальне існує поза свідомістю не як проста подібність, не як абстрактна тотожність явищ, а як *живий конкретний зв'язок* різних і протилежних одне одному речей, явищ, процесів (с. 320–339). Отже, конкретно-всезальне і *постає зв'язком*, тому принцип діалектики (всезагальний зв'язок) адекватно може бути осмисленим лише за умов «роботи» в режимі *саме цього поняття*.

На мою думку, принцип всезагального зв'язку чудово розкривається через концепт *всеєдності*. С.С. Хоружий (1992) дає таке визначення: всеєдність є категорія онтології, «що означає принцип внутрішньої форми досконалого – єдності множини, згідно з яким всі елементи такої множини тотожні між собою і

тотожні цілому, але в той же час не зливаються в нерозрізнену і суцільну єдність, а утворюють особливий поліфонічний лад» (с. XVIII–XIX). Істотність всеєдності не піддається розсудково-дискурсивному тлумаченню: тут є тільки суцільна діалектика, зокрема одиничного і всезагального.

Стосовно всеєдності варто залучити роздуми Володимира Соловйова (1990 с). Істина в першу чергу полягає в тому, що вона є. Вона не є фактом відчуття або актом мислення. Істина не є співвідношенням суб'єкта і об'єкта, але є тим, що міститься у цьому співвідношенні. Отже, істина є все. А якщо істина є все, то кожен частковий предмет, явище, істоти у своїй окремості від усього не є істина, бо не існують вони в своїй окремості, а лише з усім і в усьому. Отже, все є істина в своїй єдності. Множинність не є істиною. Різні речі можуть бути істинними, якщо вони причетні до того, що є істина. Суще як істина є не множинність, а єдність. Тому «істинно-суще, будучи єдиним, разом з тим і тим самим є все, точніше, містить в собі все, або істинно-суще є все-єдине» (с. 692).

Сенс всеєдності глибоко діалектичий, оскільки присутність всього в усьому має не *матеріальну*, а *ідеальну* природу. «Речовина є косністю і непроникністю буття, прямою протилежністю ідеї – ідеї як позитивної усепроникненості, або всеєдності» (Соловьев, 1990b, с. 363). У межах матеріальної сфери кожна істота закрита, непроникнена, обмежена особливим буттям; в нематеріальній же сфері кожна істота відкрита, проникнена і «містить всіх в собі і себе у всіх» (Соловьев, 1990, с. 78).

Зрозуміло, що ідея всеєдності не була споконвічно «російським» винаходом. Інтуїція всеєдності пронизує собою всю товщу історико-філософського процесу. Ось чудовий і ясний роздум Ніколая Кузанського (1979): «у кожному творінні Всесвіт перебуває як це творіння, і так кожне вбирає всі речі, що стають в ньому конкретно ним самим: не маючи можливості через своє чітке означення бути актуально всім, кожне конкретизує собою все, визначаючи себе в себе самого. Відповідно, якщо все у всьому, то все явно передує кожному. Це все не є безліч, адже безліч не передує кожному, <...> не безліч речей актуально присутня у кожному, а [вселенське] все без множинності є саме це кожне» (с. 170).

Тут дуже *тонка діалектика*. Людина, пише Н. Кузанський (1979), – не є ні Сократ, ні Платон, а в Сократі – Сократ і в Платоні – Платон. Це не означає, що людина як така є певною повторюваною ознакою, чимось однаковим і у Сократа, і у Платона, Всезагальне (універсальне) *конкретизується в кожному одиничному* не своєю «схожістю» (повторюваністю) у багатьох одиничних, а *саме як це, ось це* одиничне: «Якщо людство будеш розглядати у вигляді якогось абсолютного буття, яке ні з чим не змішується і ні в що не конкретизується, і розглянеш людину, в якій це абсолютне людство перебуває абсолютним чином і від якого походить конкретне людство окремої людини, то абсолютне людство буде ніби подобою Бога, а конкретне – подобою Всесвіту. Як то абсолютне людство перебуває в людині споконвічно, або первинно, і, отже, в порядку наслідку перебуває і в кожному члені й в кожній частині, так конкретне людство є в оці – око, а серце – серце і так далі, завдяки чому в кожному члені перебуває кожен інший» (с. 112).

Отже, «перебуваюче людство» *конкретизується в кожному окремому індивіді* й до того ж абсолютним чином, але, як ми знаємо, абсолютне не буває без відносного, отже, конкретизується *відносно абсолютним* чином, і від міри цієї відносної абсолютності залежить міра людяності людини. Людство як таке аж ніяк не є деякою абстракцією, «абстрактним об'єктом», «конструктом»: воно постає *конкретним людством*. Не абстрактне конкретизується в окремому («конкретному»), а конкретне (як конкретно-всезагальне) *конкретизується у конкретному як окремому, все – у кожному як саме цей «кожний»*: «Як абстрактне існує в конкретному, так абсолютний максимум ми бачимо перш за все в максимумі, що визначився, так що у всіх часткових речах він перебуває вже в порядку наслідку, абсолютним чином перебуваючи в тому, що конкретно певним чином є все. <...> Конкретність означає визначеність у що-небудь, скажімо, в те, щоб бути тим або цим» (Кузанский, 1970, с. 109).

Н. Кузанський, мабуть, хоче сказати, що абсолютне ми бачимо у відносному, нескінченне – у кінцевому, загальне – в окремому. Конкретність у нього – це не просто «визначеність чогось», а «*визначеність у щось*». А тому кожне «щось» набагато *більше за самого себе*, оскільки у нього, *в ньому і їм визначилося* «все» – як

воно саме. Кожне «щось» вбирає у себе все, яке конкретизується у цьому «щось», і тим самим *стає самим собою*. Отже, бути конкретним і бути конкретно – це не просто існувати як окрема одиничність, а буттювати як згущене, стягнене, згорнуте у собі «все» у своєму нинішньому вигляді, а отже, у власному ейдосі.

Вслухаємося і в наступні роздуми Ніколая Кузанського (1979): «Всесвіт існує тільки у конкретній визначеності означення речей, і всяка актуально існуюча річ конкретно визначає собою вселенське все так, що воно стає актуально нею самою. Своєю чергою все актуально існуюче перебуває в богові, оскільки він – це актуальність всіх речей. Але акт є завершення і кінцева мета потенції. Отже, якщо Всесвіт конкретизується в кожній актуально існуючій речі, то бог, перебуваючи у Всесвіті, перебуває і в кожної речі, а кожна актуально існуюча річ безпосередньо перебуває в богові як Всесвіт, що конкретизується нею. Тому сказати, що кожне є у кожному, значить те ж саме, що бог через усе є у всьому і все через все є у богові» (с. 110).

Щоб схопити ці глибокі істини, необхідний, за словами Кузанця, «тонкий розум». Кожне є у кожному і все є в Богові, оскільки все у всьому. Слухаємо далі: «Але оскільки Всесвіт перебуває в кожному так, що кожне є в ньому, то він є в кожному конкретно те саме, чим воно конкретно є, а кожне у всесвіті є самий Всесвіт, хоча Всесвіт в кожному перебуває по-різному і кожне у Всесвіті – теж по-різному» (Кузанский, 1979, с. 110–111).

Ось перед нами *тонка і змістовна діалектика одиничного і загального*, яка розкриває саму «конструкцію» всеєдності (*онтологію*) і показує, як слід її мислити *(логіка і онтологія*). Категорія всеєдності не піддається однозначній розсудковій експлікації, оскільки ми маємо тут справу з протиріччям, – нібито з певною містикою: в кожному «щось» згорнуто «все». У кожній речі це «все» існує як вона сама: «в камені все – камінь, в рослинній душі – сама ця душа, в житті – життя, в почутті – почуття, в слухові – слух, в уяві – уява, в розсудкові – розсудок, в інтелекті – інтелект, в богові – бог. І зрозумій, що єдність всіх речей, або Всесвіт, перебуває в їх множинності, і, навпаки, їх множинність – в їх єдності» (Кузанский, 1979, с. 111).

Присутність одного в іншому, кожного – у кожному, всього – у всьому, саме *присутність*, а не наявствування, що залишає

фізичні сліди, – ось найбільш дивовижне, загадкове, таємниче, незбагненне у бутті... Чиста містика, і тим не менше – факт, реальність. Як ми можемо знати про таку все-присутність, про всеєдність? Реальним прообразом, «протофеноменом» її виступає сфера душевно-духовного, особистісного самобуття, а ще ближче – наше власне «я», яке здатне до всеприсутності, всюдисущості і здатне вбирати в себе «вселенське все».

Якщо всеєдність є істинно-сущим, то яка доля, яка значимість одиничного, індивідуального, часткового? Чи не розчиняє діалектика всеєдності одинично-індивідуальне буття в єдиному, чи не стверджує вона пріоритет і *панування загального над окремим*? Одновимірна розсудкова свідомість, яка застрягає на рівні номіналізму, на подібні запитання відповідає однозначно: система «всеєдності» не може не приносити в жертву окреме, одиничне, індивідуальне в ім'я загального. Щоправда, тут можливі варіанти: подібного роду ушкоджена свідомість може або протестувати проти метафізичного «тоталітаризму», відстоюючи до хрипоти права часткового, унікального, особливого, або санкціонувати панування абстрактно-загального над окремим, будучи вірним ідеологічним слугою такого придушення всіх відмінностей.

Важливо те, що розсудково-інфікована свідомість «єдність», загальність представляє за власним образом і подобою, тобто суто абстрактно. Перевага ж діалектики всеєдності в тому, що своїм ненав'язливим апофатизмом вона не дається в лапи розсудку, залишаючись непредметною і незрозумілою для нього. Діалектика всеєдності не є розсудковою метафізикою, вона є *наскрізь діалектичною*, спекулятивною, умоглядно конкретною та інтуїтивно насиченою глибинними людськими переживаннями.

В істинній всеєдності *нічого не приноситься в жертву*: ні часткове, ні загальне. У той же час між ними, – якщо йдеться саме про **справжню всеєдність,** – не може бути *зовнішнього* стосунку Немає «часткового» і «загального», між якими слід встановити якісь зв'язки (це – рух за зовнішнім контуром). Є одне, яке в своєму саморозрізненні, саморозвитку поліфонує. Справа *не у тім,* що «часткове» і «загальне» повинні жити мирно, поступаючись один одному місцем. «Часткове буття є ідеальним або

гідним, лише оскільки воно не заперечує всезагального, а дає йому місце в собі, і точно так само загальне ідеальне або гідне тією мірою, якою воно дає в собі місце частковому» (Соловьев, 1990, с. 361). Отже, дати «місце в собі» іншому, *вмістити його*, а не просто трішки «посунутися».

Діалектика всеєдності вимагає зосередження думки на внутрішніх підставах, вимагає вміння *втримати в думці* майже немислиме, парадоксальне. «Гідне, ідеальне буття, – пише Володимир Соловйов (1990), – є повна свобода складових частин у досконалій єдності цілого» (с. 361). Позитивна всеєдність – це «простір часткового буття в єдності всезагального» (Соловьев, 1990, с. 362). Звернемо увагу: не *обмеження часткового буття*, не підпорядкування його всезагальному, а саме – «простір». Причому Володимир Соловйов вважає, що забезпечення подібного простору часткового буття в єдності всезагального утворює *ідеальну сутність добра, істини і краси*: «Гідне ідеальне буття вимагає однакового простору для цілого і для частин, отже, це не є свобода від особливостей, а тільки від їх винятковості. Повнота цієї свободи вимагає, щоб всі часткові елементи знаходили себе один в одному і в цілому, кожне покладало себе в іншому і інше в себе, відчувало в своїй частковості єдність цілого і в цілому – свою частковість, одним словом, абсолютну солідарність всього існуючого, Бог – все в усіх» (Соловьев, 1990, с. 395–396).

Таким чином, діалектика всеєдності розкривається, якщо її прочитати адекватно, як діалектика *свободи*. Проте все це явно суперечить логіці «здорового глузду»: якщо є зв'язаність, то про яку свободу йдеться? В ефірі істинно всеєдиного все існує нібито за великим формулюванням: «нероздільно і незлиянно», все зберігає своє самостояння і самовизначення завдяки взаємопроникненню, а абсолютне взаємнопроникне завдяки самостоянню. «Критерій гідного або ідеального буття – це взагалі найбільша самостійність частин за найбільшої єдності цілого» (Соловьев, 1990, с. 392). Позитивна всеєдність як справжнє і гідне буття, – формулює далі Володимир Соловйов (1990), – є «*життя всіх один для одного в одному*» (с. 393).

Ідея всеєдності, узята в діалектичному контексті, налаштовує думку на дивовижний лад: сама думка виявляється здатною крок за кроком сходити до всеєдності, вириватися з липкого павутиння *звичних слів і уявлень, ставати воістину видючою*

думкою. «Всеєдність» – не абстрактне, відсторонене поняття; тут абстрактному, відстороненому мисленню робити нічого. Діалектика всеєдності ініціює «залучене» мислення – таке, яке не пригнічує почуття і переживання, не живе за рахунок їх всихання, атрофії, але вміщує їх у себе, даруючи їм всеповноту. «Залучене» мислення не живе за рахунок розкрадання енергій інших сутнісних сил людини, але занурює їх і себе в таїнство «неподільності і незлиянності». Таке мислення не є *об'єктним*. Воно – відверто *діалектичне*.

Висновки. Таким чином, діалектичний принцип всезагального зв'язку налаштовує на думки про пошук конкретно-всезагального. Однак для адекватного здійснення такого пошуку, рівно як і для застосування теоретичної діалектики у конкретно-наукових дослідженнях, потрібна наявність певного мінімуму *філософської культури*.

ЛІТЕРАТУРА

1. Возняк В.С. Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема : монографія. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана-Франка, 2008.

2. Возняк В.С. Особенности диалектического понимания категории «развитие». *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія».* Вип. 34, с. 32–43, 2017. Дрогобич : Ред.-вид відділ ДДПУ імені Івана Франка.

3. Возняк В.С. & Гусева Н.В. *Диалектика духовной реальности. Философско-методологические исследования и воспоминания как клеточка духовных перспектив*. Усть-Каменогорск : Изд-во Казахстанско-американского свободного университета, 2016.

4. Гегель, Г.В.Ф. Наука логики. Т. 1. Москва : Мысль, 1970.

5. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 3. Москва : Мысль, 1972.

6. Ильенков Э.В. О всеобщем. *Философия и культура*. Москва : Политиздат, 1991. с. 320–339.

7. Кузанский, Николай. Об учёном незнании. Сочинения: в 2 т. Т. 1 (с. 87-184). Москва : Мысль, 1979.

8. Ліпін М.В. Освіта в модифікаціях сучасного світу. Київ : Київський нац. торг.-екон. економ. ун-т, 2018.

9. Лобастов Г.В. *Диалектика разумной формы и феноменология безумия*. Москва: Русская панорама, 2012.

10. Михайлов Ф.Т. О диалектике. *Михайлов Ф.Т. Избранное* (с. 156–182). Москва : Индрик, 2001.

11. Петрушенко В.Л. (2005). Філософія знання: онтологія, епістемологя, аксіологія. Львів : Асхіл, 2005.

12. Соловьев В.С. Первый шаг к положительной эстетике. *В.С. Соловьев. Сочинения: в 2 т.* Т. 2. с. 548–555. Москва: Мысль, 1990a.

13. Соловьев В.С. (1990b). Красота в природе. В.С. Соловьев. Сочинения: в 2 т. (Т. 1, с. 351–389). Москва : Мысль.

14. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. *В.С. Соловьев. Сочинения: в 2 т.* Т. 2, с. 581–756. Москва : Мысль. 1990c.

15. Соловьев В.С. Лекции по истории философии. *Вопросы философии*, Вып. 6, с. 76–127. 1989d.

16. Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2006.

17. Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина. *Л. Карсавин. Религиозно-философские сочинения: в 2 т.* (Т. 1, с. V–LXXIII). Москва : Мысль, 1992.

18. Bekharst D. *Consciousness and revolution in soviet philosophy From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov*. New-York, Cambridge university press, 1991.

19. Zsizsek, Slavoj. (2018). *Evald Ilyenkov's cosmology: the point of madness of dialectical materialism***.** Retrieved from https://thephilosophicalsalon.com/evald-ilyenkovs-cosmology-the-point-of-madness-of-dialectical-materialism/.

20. Oittinen, Vesa. (2011). Evald Ilyenkov, the Soviet Spinozist. *Dialectics of the Ideal. Evald Ilyenkov and Creative Soviet Marxism. Ed.* Alex Levant *and* Vesa Oittinen Retrieved from https://doi.org/10.1163/9789004246928_006.

REFERENCES

1. Voznyak, V.S. (2008). *Spivvidnoshennya rozsudku i rozumu yak filosofsko-pedagogichna problema*: Monografiya *[The relation between reason and reason as a philosophical and pedagogical problem: Monograph.]*. Drogobich: Redakcijno-vidavnichij viddil Drogobickogo derzhavnogo pedagogichnogo universitetu imeni Ivana-Franka.

2. Voznyak, V.S. (2017). Osobennosti dialekticheskogo ponimaniya kategorii «razvitie» [Features of the dialectical understanding of the category «development»]. *Lyudinoznavchi studiyi: zbirnik naukovih prac Drogobickogo derzhavnogo pedagogichnogo universitetu imeni Ivana Franka. Seriya «Filosofiya» / Red kol O. Tkachenko (golovnij redaktor) ta in.* Vipusk 34 (pp. 32-43). Drogobich: Red.-vid viddil DDPU imeni Ivana Franka.

3. Voznyak V.S. & Guseva N.V. (2016). *Dialektika duhovnoj realnosti. Filosofsko-metodologicheskie issledovaniya i vospominaniya kak kletochka duhovnyh perspektiv [The dialectic of spiritual reality. Philosophical and methodological studies and memories as a cell of spiritual perspectives.]*. Ust-Kamenogorsk: Izd-vo Kazahstansko-amerikanskogo svobodnogo universiteta.

4. Gegel, G.V.F. (1970). *Nauka logiki [The science of logic]*. T. 1. Moscow: Mysl.

5. Gegel, G.V.F. (1972). *Nauka logiki [*The science of logic*]*. T. 3. Moscow: Mysl.

6. Ilenkov, E.V. (1991)/ O vseobshem [About the universal]. *E.V. Ilenkov. Filosofiya i kultura* (pp. 320-339). Moscow: Politizdat.

7. Kuzanskij, Nikolaj (1979). Ob uchyonom neznanii [About learned ignorance]. *Sochineniya:* v 2 t. (T. 1, pp. 47-184). Moscow: Mysl.

8. Lipin, M.V. (2018). *Osvita v modifikaciyah suchasnogo svitu [Education in modifications of the modern world]*. Kiyiv: Kiyivskij nac. torg.-ekon. ekonom. un-t.

9. Lobastov, G.V. (2012). *Dialektika razumnoj formy i fenomenologiya bezumiya* [*Dialectics of a reasonable form and the phenomenology of insanity]*. Moscow: Russkaya panorama.

10. Mihajlov, F.T. (2001) O dialektike [On the dialectic]. *Mihajlov F.T. Izbrannoe* (pp.156-182). Moscow: Indrik.

11. Petrushenko, V.L. (2005). *Filosofiya znannya: ontologiya, epistemologya, aksiologiya [Philosophy of knowledge: ontology, epistemology, axiology].* Lviv, Ashil

12. Solovev, V.S. (1990a). Pervyj shag k polozhitelnoj estetike [The first step towards positive aesthetics]. *V.S. Solovev. Sochineniya: v 2 t.* T. 2. (548-555). Moscow: Mysl.

13. Solovev, V.S. (1990b). Krasota v prirode [Beauty in nature]. *V.S. Solovev. Sochineniya: v 2 t.* (T. 1, 351-389). Moscow: Mysl.

14. Solovev, V.S. (1990c). Kritika otvlechennyh nachal [Criticism of abstract principles]. *V.S. Solovev. Sochineniya: v 2 t.* T. 2 (581-756). Moscow: Mysl.

15. Solovev, V.S. (1989d). Lekcii po istorii filosofii [Lectures on the history of philosophy]. *Voprosy filosofii*, 6, 76–127.

16. Hajdegger, M. (2006). *Nicshe [Nietzsche.].* T. 1. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal.

17. Horuzhij, S.S. (1992). Zhizn i uchenie Lva Karsavina [The life and teachings of Leo Karsavin]. *L. Karsavin. Religiozno-filosofskie sochineniya: v 2 t*. (T. 1, V–LXXIII). Moscow: Mysl.

18. Bekharst D. (1991). *Consciousness and revolution in soviet philosophy From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov*. New-York, Cambridge university press.

19. Zsizsek, Slavoj. (2018). *Evald Ilyenkov's cosmology: the point of madness of dialectical materialism***.** Retrieved from https://thephilosophicalsalon.com/evald-ilyenkovs-cosmology-the-point-of-madness-of-dialectical-materialism/.

20. Oittinen, Vesa. (2011). Evald Ilyenkov, the Soviet Spinozist. *Dialectics of the Ideal. Evald Ilyenkov and Creative Soviet Marxism. Ed.* Alex Levant *and* Vesa Oittinen Retrieved from https://doi.org/10.1163/9789004246928_006.

УДК 165.422:37

ВОЗНЯК Сергій *– кандидат філософських наук; доцент, доцент кафедри культурології та хореографічного мистецтва, Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки, 13, пр. Волі, м. Луцьк, Україна, індекс 43025 (sergiyvoz@gmail.com)*

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6904-009X

DOI: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200818

Бібліографічний опис статті: Возняк, С. (2020). Природа формалізму: філософсько-освітній вимір. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», 40,* 34–46. doi: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200818

ПРИРОДА ФОРМАЛІЗМУ: ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНІЙ ВИМІР

Анотація. Мета роботи. *У статті розглядається природа формалізму як явища в сучасному освітньому просторі, при цьому увага концентрується навколо категоріального розуміння «зовнішньої (формальної) форми».* ***Методологія****. Оскільки у центрі уваги – власне категоріальне розуміння співвідношення форми і змісту, подвоєння форми на форму змістовну і формальну, то у статті задіяна діалектико-логічна методологія. Важливим є те, що саме вона здатна оперувати категоріями не просто як «загальними поняттями», а як змістовними формами мислення, які тотожні у своєму рухові істотним формам буття як такого.* ***Наукова новизна****. Показано, що саме діалектико-логічний підхід до категорій групи «форма», а саме – «зміст» і «форма», «змістовна форма» і «формальна форма» – дає можливість у межах філософсько-освітнього дискурсу побачити дійсну природу формалізму, який відриває форму (зовнішню) від змісту і надає їй певного самостійного існування, що, своєю чергою, вводить в оману педагогів. Стверджується, що поза власне категоріальним виміром розмови про «формалізм» (у тій чи іншій сфері) залишаться тільки «розмовами».* ***Висновки.*** *Формальна форма має певний зміст. Проте коли така форма видає саму себе за зміст як такий, – ми маємо справу з формалізмом. Особливо яскраво це видно в нинішньому освітньому процесі.*

© Возняк Сергій, 2020

Формалізм полягає у протиставленні зовнішньої форми самій суті справи, коли саме така форма і вважається суттю справи. Тому формалізм крок за кроком руйнує освіту.

***Ключові слова**: освіта, форма, внутрішня і зовнішня форма, формалізм, архітектоніка та композиційний склад освіти.*

***VOZNYAK Sergiy** – Candidate of Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Cultural Studies and Choreographic Arts, Lesya Ukrainka Eastern European National University, 13, Voly Ave., Lutsk, Ukraine, postal code 43025 (sergiyvoz@gmail.com)*

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6904-009X

DOI: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200818

To cite this article: Voznyak, S. (2020). Pryroda formalizmu: filosofsko-osvitnii vymir [The nature of formalism: the philosophical-educational dimension]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriia «Filosofiia» – Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 40,* 34–46. doi: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200818 [in Ukrainian].

THE NATURE OF FORMALISM: THE PHILOSOPHICAL-EDUCATIONAL DIMENSION

***Summary.** The **purpose of the work.** The article deals with the nature of formalism as a phenomenon in the modern educational space, with the focus on a categorical understanding of "external (formal) form". **Methodology.** Since the focus is on the categorical understanding of the relationship between form and content, the doubling of form into meaningful and formal form, the article uses a dialectical-logical methodology. What is important is that it is capable of operating categories not merely as "general concepts" but as meaningful forms of thinking that are identical in their movement to the essential forms of being as such. **Scientific novelty**. It is shown that it is the dialectical and logical approach to the categories of group "form", namely, "content" and "form", "meaningful form" and "formal form" that enables us to see within the philosophical and educational discourse the true nature of formalism, which detaches form (external) from the content and gives it a certain inde-*

pendent existence, which, in turn, misleads educators. It is argued that outside of the categorical dimension, conversations about "formalism" (in one area or another) will remain only "conversations". ***Conclusion****. The formal form has some meaning. However, when such a form pretends to be content as such, we are dealing with formalism. This is especially evident in the current educational process. Formalism is the opposing of the external form to the very essence of the case, when that form is considered the essence of the case. Therefore, step by step formalism destroys education.*

Key words: *education, form, internal and external form, formalism, architectonics and composition of education.*

Постановка проблеми. Освіта у сучасній Україні перебуває у ситуації перманентної кризи, тому вельми актуальним є звернення до власне *категоріального* каркасу філософії освіти, що, на нашу думку, не спостерігається у сучасних дослідженнях. Традиційними є скарги стосовно *засилля формалізму* у сфері освіти і ствердження необхідності подолати його. Проте розв'язання цієї проблеми передбачає адекватне осмислення сутності формалізму, що передбачає критичну аналітику концепту.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Якщо звернутись до філософсько-освітньої, а також педагогічної літератури, то досить часто негативні феномени В освітньому просторі пов'язуються з формалізмом, але зміст цього феномену не розкривається, лише зауважується, що В нашому освітньому середовищі, на жаль, досі здебільшого панує формалізм (А. Бєлий, б.р.). Г.В. Кондрашина (Кондрашина, б.р.) зауважує, що формалізм є результатом низької компетентності або недостатнього усвідомлення специфіки роботи навчального закладу, а тому одним із способів попередження формалізму в управлінській діяльності менеджерів освіти автор уважає «систематичну роботу з підвищення компетентності і фахової майстерності керівника загальноосвітнього навчального закладу як суб'єкта менеджменту з одночасним формуванням загальної культури педагогічного колективу» (Кондрашина, б.р.). Частіше усього мова йде про належні форми освітньої діяльності в різних галузях і сферах, при цьому не надається уваги проблематизації формалізму як концепту, у кращому випадку наводяться прояви

його (Бажукова, 2016; Занаев, 2015; Лбова, 2019; Некрылов & Рахманкулова, 2014; Філоненко, 2017; Douglas & Kailum, 2019; Labaree, 2009; Rossides, 2004).

Досить розповсюджене вживання поняття «формалізм» у мистецтвознавстві і літературознавстві, але у цій галузі за ним закріплений зовсім інший смисл – мова йде про певний напрямок у сфері художньої творчості (Депретто, 2015; Moore, 2013).

Саме у працях філософів, які свідомо притримуються діалектико-логічної методології, міститься адекватне розуміння природи формальної форми. С.М. Мареєв (Мареев, 1979), спираючись на гегелівську філософію, зазначає момент подвоєння форми – на змістовну і формальну, підкреслює певну *байдужість* зовнішньої форми до змісту. О.А. Івакін пропонує дещо інший варіант розуміння формального: «Оскільки будь-яка сутність «формована», остільки будь-який зміст, генетично співвідносячись не тільки зі своєю найближчою сутністю, але із сутностями віддаленими, тим самим співвідноситься з формами цих відділених сутностей. Такий зв'язок (співвідношення) є зв'язком формальним. Формально людина – тварина. Так само формально вона – жива істота, фізично-хімічна система елементів і процесів, що взаємодіють, матеріальне тіло взагалі» (Ивакин, 1987: 147). Досить істотно феномен формальної форми досліджує О.О. Щитов (Щитов, 1989). Варто пригадати ідеї стосовно архітектурної та композиційної форми відомого вченого М.М. Бахтіна (Бахтин, 2003) та аналіз цієї концепції О.О. Хамідовим (Хамидов, 2014). Проте ці змістовні ідеї досі жодним чином не залучені у філософсько-освітній дискурс, тому всякі розмови про формалізм в освіті залишаються на рівні буденного мислення.

Мета статті – розкрити на категоріальному рівні природу формалізму в освіті й тим самим певним чином окреслити шляхи його подолання.

Результати дослідження. Варто звернутися до класичного філософського спадку. Разом із Гегелем ми знаємо, що у співвідношенні «форма – зміст» сама форма подвоюється на форму внутрішню і зовнішню, або на форму *змістовну* і форму *формальну*. Рефлектована в себе саму форма є змістом, а нерефлектована в себе саму є зовнішнім, байдужим для змісту існуванням. Змістовна форма постає способом (логікою) організацією

змісту і тому є невід'ємною від нього. Зовнішня форма байдужа до змісту, вона відноситься до змісту *формально*. Тому вона може під собою приховувати зовсім інший зміст. Проте байдужість формальної форми до змісту є відносною.

Сучасна освіта, висуваючи як «інновацію» компетентісний підхід, ніби прагне побороти минулу знаннєву освіту, при цьому саме знання у сучасній педагогіці тлумачиться гранично абстрактно. Адже, критикуючи радянську систему освіти як виключно знаннєву, стверджують, що учнів примушували засвоювати величезні обсяги непотрібної інформації. Значить, знання тлумачиться як просто інформація, яку треба доповнити вміннями і навичками, а ще краще – «компетенціями».

Значить, знання береться в такому випадку суто *формально*. Коли ми часто – і вельми справедливо – скаржимось на *формальність* тих *знань*, які молодь одержує у сучасній школі, варто зрозуміти насамперед **істотність формальної форми**.

О.А. Івакін стверджує, що формальна форма пов'язана зі співвідношенням із віддаленими сутностями (Ивакин, 1987: 173). Однак справа ускладнюється тим, що формальність «віддаленої» сутності здатна за екстремальних ситуацій переходити суто у змістовність, наприклад, коли організм людини серйозно уражений якоюсь патологією, тоді для людини це вже не просто «формальність». Далі згаданий автор зауважує, що зовнішня форма для розвиненого змісту – це *форма середовища*, точніше, форма зовнішньої суперечності системи з оточуючим її середовищем. Зовнішнє середовище – це зовнішня умова буття або небуття внутрішньої форми розвиненого змісту. Ці умови, постійно переходячи у внутрішні, тим не менше, в єдності з останніми формують зовнішній вигляд речі. А тому зовнішні форми не є чимось, що випадково сходить у зміст, а є певним різноманіттям в єдності (Ивакин, 1987: 173). Отже, за О.А. Івакіним, у розвиненому змістові можуть бути присутніми три іпостасі зовнішньої форми: форма, визначена середовищем, форма «віддаленої спорідненості» і форма «субстратного запису». Останнє зрозуміло: це та матерія (як матеріал), у якій виконана змістовна форма як форма самого змісту.

Що це може значити у філософсько-освітньому вимірі? Так, «середовище», конкретна соціальна реальність, у якій існує сучасна освіта, накладає свій відбиток на її здійснення. Інсти-

туалізована освіта повинна виконувати певне «соціальне замовлення», проте воно перебуває у *формальному зв'язку* із сутністю та змістовною формою освіти. Зв'язок освіти з так званою «соціалізацією» теж є *формальним*, оскільки остання перебуває у «віддаленій спорідненості» із самою сутністю освіти. Іноді освіту відносять до «*сфери послуг*» – особливих, освітніх. Проте зв'язок освіти зі «сферами послуг» сучасної цивілізації – суто *формальний*. Бути «сферою послуг» освіта може лише *формально*, так само як людина формально є певним біологічним видом, сукупністю хімічних сполук. Хоча стосунки сервільності, корисності, прагматизму, пристовництва і споживацтва досить серйозно проникають у саме тіло освіти, смертельно уражаючи весь її організм до такої міри, що метастази цієї хвороби розповсюджуються в усі її органи.

Форми «субстратного запису» освітньої діяльності та спілкування (спільно-розділеної діяльності) також *формальні*, хоча й безперечно необхідні. Зрозуміло, освіта не може відбуватися без певних «субстратних» матеріальних носіїв – мова, сучасні носії інформації, нейродинамічні структури індивідів тощо.

Тепер виявимо *філософсько-освітні висновки* з позиції вже згаданого дослідника діалектики категорій форми і змісту – О.О. Щитова, який ставить питання про засади формальної форми, але ж «будь-яка форма завжди має адекватний зміст, але, щоб зрозуміти необхідність формальної форми, потрібно з'ясувати той зміст, котрий вона виражає, тобто той зміст, який постає для неї не формальним» (Щитов, 1989: 123). Бачимо, що формальна форма певним чином має свій *власний зміст*. Логічно, адже форми без змісту не може бути. Далі автор викладає свою точку зору на зміст формальної форми: ним є ті загальні правила і прийоми, та «техніка», якою потрібно перш за все оволодіти, щоби потім вже займатися конкретною діяльністю (Щитов, 1989: 124). Інакше будь-яка сфера діяльності має певний інструментарій, попереднє освоєння якого є неодмінною умовою творчої діяльності. Цей інструментарій, представлений у сукупності правил і прийомів, формальний, байдужий до змісту окремого твору, але саме вони надають йому першу визначеність – форму, і саме перша форма робить будь-який твір загальноприйнятим.

Коли ж питання обернути у соціально-історичний план, то можна виявити, що *вартісна форма* не є іманентною формою

живої людської праці, вона є байдужою, формальною формою, оскільки людська праця може функціонувати і без неї, форма вартості – мінова вартість – як форма організації суспільної праці не є її іманентною формою, але є зовнішньою їй, *формальною формою*. К. Маркс таким чином характеризує ситуацію панування вартісних стосунків у суспільстві: особливі навички праці все більше стають чимось абстрактним, неістотним, а праця дедалі все більше стає *суто абстрактною діяльністю,* діяльністю суто механічною, а тому байдужою, індиферентною до своєї особливої форми; стає лише *формальною* або, що те ж саме, лише речовою діяльністю, діяльністю взагалі, байдужою стосовно форми (Маркс, 1982: 227).

Якою ж має бути нормальна праця? О.О. Щитов має відповідь на це питання: змістовною формою людської праці є така її форма, котра дотримується свого власного змісту, і це можливо лише в тому випадку, якщо праця сама себе зумовлює, тобто робить універсальну логіку предметів своєю власною логікою, і тому виступає постійним запереченням наявних, чуттєво сприйманих форм речей, їхньою зміною, їхнім «зняттям» у нових формах. Це праця, що протікає за всезагальними закономірностям, які виражені в ідеальних формах (Щитов, 1989: 148).

Стосовно ж філософсько-освітніх висновків із концепції О.О. Щитова, то зв'язок освіти з певними «технологіями», «інструментарієм» також є формальним, хоча й *без них* процес сутнісного здійснення освітнього процесу аж ніяк відбуватись не може. Якщо ж узяти соціальний контекст стосовно «вартісної форми» праці, то *панування абстрактного над конкретним у сучасній освіті* відстежується досить легко. Минула праця у вигляді «готового знання» *панує над живою* працею учнів та вчителів, а не навпаки: аби жива праця і спілкування учнів та вчителів творчо розпредметнювали б результати минулої праці (як власне культуру). Тому за такої системи діяльність і учнів, і вчителів стає все більш *абстрактною* діяльністю, суто механічною, байдужою, індиферентною до своєї особливої форми, а тому набуває рис *формальної* діяльності, *байдужої до змістовної* форми освітнього процесу.

Сучасна освіта, висуваючи як «інновацію» компетентісний підхід, ніби прагне побороти минулу знаннєву освіту, при

цьому саме знання в сучасній педагогіці тлумачиться гранично абстрактно. Адже, критикуючи радянську систему освіти як виключно знаннєву, стверджують, що учнів примушували засвоювати величезні обсяги непотрібної інформації. Отже, знання тлумачиться як просто інформація, яку треба доповнити вміннями і навичками, а ще краще – «компетенціями». Тобто знання береться в такому випадку суто *формально*. О.О. Щитов зазначає: «<...> формальним для Геґеля є не лише те знання, яке існує у знаково-семантичній формі й піддається обрахуванню за заданими аксіомами і правилами виведення, але формальним є будь-яке знання, в якому його форма не пов'язана органічно з тим змістом, який в цьому знанні виражений» (Щитов, 1989: 131).

Перша частина думки зрозуміла легко, друга – не одразу. Виходить, буває таке знання, *форма* якого із вираженим у ньому *змістом* не пов'язана органічно. Безперечно, це форма «*готового знання*», призначена не до розпредметнення, осмислення, творчого продовження, а лише для репродукції і використання. Геґель, правда, вирішував свої проблеми, маючи на увазі, що діалектичний зміст не можна виразити через традиційну формально-логічну форму, тут не може бути органічного зв'язку, тому знання про суть справи, про сутнісні, істинно метафізичні реалії, виражені у формах старої логіки, будуть суто *формальними*. Стосовно цього варто додати, що знання, які мають виразити *сутність освітнього процесу в його істині* (тобто, підняти зміст і змістовність освіти до **поняття**), неодмінно будуть *формальними*, якщо виражені у формах, якими користується буденна свідомість, якщо не підніметься до діалектики категорій. Коли ми часто – і вельми справедливо – скаржимось на *формальність* тих *знань*, які молодь отримує у сучасній школі, варто сказане вище *взяти до уваги й адекватно осмислити.*

Звернемося ще до одного варіанту розуміння зовнішньої форми, яка міститься в М.М. Бахтіна і який поділяє О.О. Хамідов. М.М. Бахтін зазначає: «Художня форма є форма змісту, але часто – здійснена на матеріалі, немов би прикріплена до нього. Тому форма повинна бути зрозуміла й вивчена у двох напрямках: 1) ізсередини чистого естетичного об'єкта, як архітектонічна форма, ціннісно спрямована на зміст (можлива подія), віднесена до нього, і 2) зсередини композиційного матеріального цілого

твору: це вивчення техніки форми. За іншого напрямку вивчення форма ні в якому разі не повинна тлумачитися як форма матеріалу – це в корені спотворить розуміння, – але лише як здійснена на ньому і за його допомоги та в цьому відношенні, крім своєї естетичної мети, зумовлена і природою даного матеріалу» (Бахтин, 2003: 311).

О.О. Хамідов із цього приводу зауважує, що за Геґелем подвоюється одна і та ж форма, що зовнішня і внутрішня форми – це лише два види даності однієї і тієї ж форми, а ось, на відміну від Геґеля, Бахтін розрізняє не два аспекти однієї і тієї ж форми, а саме дві різних форми: форму самого змісту (архітектонічна) і форму втілення оформленого змісту в матеріалі (композиційна), тому «позиція Бахтіна багато релевантніша за позицію Геґеля» (Хамидов, 2014: 65). У цьому пункті ми не можемо розділити позицію О.О. Хамідова, оскільки не зовсім точно, що в Геґеля «подвоюється одна і та ж форма». Німецький філософ розглядає *рух категорій*, а тому говорить про *подвоєння форми як категорії* на внутрішню і зовнішню. Жодним чином він не має на увазі, що в конкретному випадку подвоюється *та ж сама форма*.

Проте абсолютно вірно (у філософсько-освітньому дискурсі), що варто розрізнювати *архітектоніку освітнього простору* (його внутрішню, змістовну форму) та його *композиційну побудову* (форму зовнішню). Композиційно такий простір може бути влаштований по-різному, реалізований у різноманітному «матеріалі», і дуже часто саме *композицію* освітнього простору плутають із способом його побудови, його дійсним змістом. Зазвичай освітній простір визначають як сукупність матеріальних, духовних і емоційно-психологічних умов, у яких відбувається навчально-виховний процес, та факторів, що сприяють або перешкоджають його ефективності, сукупність історично сформованих факторів, обставин, ситуацій тощо. Проте перерахування «факторів» стосується більше композиції, ніж архітектоніки, і при цьому демонструє відверту слабкість мислення.

Виходить, що *міра формальності* зовнішньої форми може бути різною. Скажімо, композиційна форма досить *близько* розташована до архітектонічної, настільки близько, що і формальною формою її назвати якось не хочеться. Формальний рух

завжди здійснюється всередині змістовного матеріалу, а тому *міру формальності* слід тримати під контролем. Інакше немає і бути не може *формального правила* для автоматичного (тобто бездумного) розрізнення змістовної і формальної форми. Кантівську «здатність судження» приходиться тримати в робочому стані й думати.

Висновки. З'ясовано, що формальна форма має *певний зміст*. Проте коли така форма *видає саму себе за зміст* як такий, – ми маємо справу з *формалізмом*. Особливо яскраво це видно в нинішньому освітньому процесі. Як тут не згадати мудрого Гегеля: «<...> мертвий розсудок може триматися формальностей, протиставляючи їх суті справи, і збільшувати їх число до нескінченності» (Гегель, 1990: 255). Формалізм полягає у протиставленні зовнішньої форми самій суті справи, коли саме така форма і вважається *суттю справи*. Хіба формальності в нашій освітній справі не збільшені до безконечності? Значить, комусь це треба. Тут реалізований чийсь *корпоративний* (значить, приватний інтерес, який полюбляє себе видавати за інтерес усього суспільства). А зацікавленими у цьому є саме чиновники від освіти. Вони ж «по ідеї» мають *обслуговувати* нормальну течію й здійснення освітнього процесу. Жодним чином ми не стверджуємо, що *формальний* бік треба відкинути, що він непотрібний. Ні, *формальна форма* має виконувати свою роль, свою *необхідну* і незамінну роботу, – але *тільки свою*, у межах «своїх компетенцій» (ось тут це слово – на місці), працювати *на зміст*, обслуговувати змістовну форму і жодним чином *не вироджуватись* на *формалізм*. Останній руйнує освіту. Врешті-решт, до усіляких формальностей треба й віднестися адекватно – суто *формально*. Не відкидати їх, якщо це поза нашими силами, а формально виконувати, щоби зберегти сили і ясність розуму для *істинного змісту*.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бажукова Е.Н. Причины проявления формализма в профессиональной деятельности педагога-музыканта и возможности его преодоления в информационной образовательной среде. *Мир науки, культуры, образования*. 2016. 5(60). С. 101–104.

2. Бахтин М.М. К вопросам методологии эстетики словесного творчества. *Собрание сочинений. В 7 т. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов.* Москва : Языки славянской культуры, Русские словари, 2003. С. 264–334.

3. Бєлий В. (Б.р.) Формалізм і один шкільний міф. Взято 10 січня 2020 р. URL : https://osvita.ua/blogs/50466/.

4. Гегель Г. В. Ф. Философия права. Москва : Мысль, 1990.

5. Депретто К. Формализм в России: предшественники, история, контекст. Москва : Новое литературное обозрение, 2015.

6. Занаев С.З. Пути преодоления формализма в образовании и воспитании школьников в исследованиях М.Н. Скаткина. *Проблемы современного образования.* 2015. № 2. С. 86–92.

7. Ивакин А.А. Содержание и форма. *Диалектическая логика. Категории сферы сущности и целостности*. Алма-Ата : Наука, 1987. Каз. ССР. С. 138–176.

8. Кондрашина Г.В. (Б.р.). Подолання формалізму в роботі менеджерів освіти. URL : http://intkonf.org/kondrashina-gv-podolannya-formalizmu-v-roboti-menedzheriv-osviti/.

9. Лбова Е.М. Формализм или новая степень свободы: влияние глобализации на российское образование. *Профессиональное образование в современном мире*. 2019. Т. 9. № 3. С. 2920–2927. DOI: 10.15372/PEMW20190304.

10. Мареев С.Н. Диалектика формального и содержательного в познании: Историко-методологический очерк. *Проблемы материалистической диалектики как теории познания*. Москва : Наука, 1979. С. 134–184.

11. Маркс К. *Економічні рукописи 1857–1861 рр*. Твори. Т. 46. Ч. І. Київ : Політвидав України, 1982.

12. Некрылов С.С. & Рахманкулова Г.А. Причины формальных знаний. *Успехи современного естествознания*. 2014. 8. С. 90–91.

13. Філоненко Л.В. Подолання формалізму у практиці духовно-морального виховання молоді на основі гуманістичних цінностей. *Народна освіта*. 2017. Вип. 1. С. 81–87.

14. Хамидов А.А. Свобода научного творчества и ответственность учёного. Алматы : Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014.

15. Щитов А.А. Становление диалектико-материалистической концепции формы и содержания. Ростов на Дону : Изд-во Рост. ун-та, 1989.

16. Douglas, Yacek & Kailum, Ijaz. Education as Transformation: Formalism, Moralism and the Substantivist Alternative (Pre-publication draft). *Journal of Philosophy of Education*. 2019. URL : https://www.academia.edu/40371643/Education_as_Transformation_Formalism_Moralism_and_the_Substantivist_Alternative_Journal_of_Philosophy_of_Education_2019_.

17. Labaree D.F. (2009). Educational Formalism and the Language of Goals in American Education, Educational Reform, and Educational History. *Smeyers P., Depaepe M. (Ed.) Educational Research: Proofs, Arguments, and Other Reasonings. Educational Research*, vol 4. Springer, Dordrecht DOI https://doi.org/10.1007/978-90-481-3249-2_4.

18. Moore, Kevin Z. Fiasco: Formalism, Communication, and Aesthetic Education. *The Journal of Aesthetic Education*. 2013. vol. 47, n. 2, 92–108.

19. Rossides, Daniel W. Knee-Jerk Formalism: Reforming American Education. *Journal of Higher Education*. 2004. V. 75. Iss. 6, 667–703.

REFERENCES

1. Bazhukova, E. N. (2016). Prichiny proyavleniya formalizma v professionalnoj deyatelnosti pedagoga-muzykanta i vozmozhnosti ego preodoleniya v informacionnoj obrazovatelnoj srede [The reasons for the manifestation of formalism in the professional activity of the teacher-musician and the possibility of overcoming it in the information educational environment]. *Mir nauki, kultury, obrazovaniya – World of science, culture, education,* 5 (60), 101-104. [in Russian].

2. Bahtin, M. M. (2003). K voprosam metodologii estetiki slovesnogo tvorchestva [To questions of the methodology of aesthetics of verbal creativity]. *Sobranie sochinenij. V 7 t. T. 1. Filosofskaya estetika 1920.* (s. 264–334) – *Collected works. In 7 v. Vol. 1. Philosophical aesthetics of the 1920. (p. 264–334)* Moskva: Yazyki slavyanskoj kultury, Russkie slovari. [in Russian].

3. Byelij, V. (B.r.) *Formalizm i odin shkilnij mif [Formalism and one school mif*]. Retrieved from 10 January 2020 https://osvita.ua/blogs/50466/ [in Ukrainian].

4. Gegel, G. V. F. (1990). *Filosofiya prava [Philosophy of Law*]. Moskva: Mysl. [in Russian].

5. Depretto, K. (2015). *Formalizm v Rossii: predshestvenniki, istoriya, kontekst [Formalism in Russia: predecessors, history, context*]. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie. [in Russian].

6. Zanaev, S. Z. (2015). Puti preodoleniya formalizma v obrazovanii i vospitanii shkolnikov v issledovaniyah M. N. Skatkina [Ways to overcome formalism in the education and upbringing of schoolchildren in the studies of M. N. Skatkin]. *Problemy sovremennogo obrazovaniya – Problems of modern education*, 2, 86-92. [in Russian].

7. Ivakin, A. A. (1987). Soderzhanie i forma [Content and Form]. *Dialekticheskaya logika. Kategorii sfery sushnosti i celostnosti – Dialectical logic. Categories of the sphere of essence and integrity* (p. 138-176). Alma-Ata: Nauka Kaz.SSR. [in Russian].

8. Kondrashina, G. V. (B.r.). Podolannya formalizmu v roboti menedzheriv osviti [Overcoming formalism in the work of education managers] Retrieved from 10 January 2020 http://intkonf.org/kondrashina-gv-podolannya-formalizmu-v-roboti-menedzheriv-osviti/ [in Ukrainian].

9. Lbova, E. M. (2019). Formalizm ili novaya stepen svobody: vliyanie globalizacii na rossijskoe obrazovanie [Formalism or a new degree of freedom: the impact of globalization on Russian education]. *Professionalnoe obrazovanie*

v sovremennom mire – Professional education in the modern world. 9, № 3, 2920-2927. DOI: 10.15372/PEMW20190304 [in Russian].

10. Mareev, S. N. (1979). Dialektika formalnogo i soderzhatelnogo v poznanii: Istoriko-metodologicheskij ocherk [The Dialectics of the Formal and the Substantive in Cognition: An Historical and Methodological Essay]. *Problemy materialisti-cheskoj dialektiki kak teorii poznaniya – Problems of materialistic dialectics as a theory of knowledge* (p. 134-184). Moskva: Nauka. [in Russian].

11. Marks, K. (1982). Ekonomichni rukopisi 1857–1861 rr. [Economic manuscripts of 1857-1861]. *Tvori. – Works.* V. 46. Ch. I. Kiyiv: Politvidav Ukrayini. [in Ukrainian].

12. Nekrylov, S. S. & Rahmankulova, G. A. (2014). Prichiny formalnyh znanij [Reasons for formal knowledge]. *Uspehi sovremennogo estestvoznaniya – The successes of modern science.* 8, 90-91. [in Russian].

13. Filonenko, L. V. (2017). Podolannya formalizmu u praktici duhovno-moralnogo vihovannya molodi na osnovi gumanistichnih cinnostej [Overcoming formalism in the practice of spiritual and moral education of young people based on humanistic values]. *Narodna osvita. Vip. 1 – Public education.* 81-87. [in Ukrainian].

14. Hamidov, A. A. (2014). Svoboda nauchnogo tvorchestva i otvetstvennost uchyonogo [The freedom of scientific creativity and the responsibility of a scientist]. Almaty: Institut filosofii, politologii i religiovedeniya KN MON RK. [in Russian].

15. Shitov, A. A. (1989). Stanovlenie dialektiko-materialisticheskoj koncepcii formy i soderzhaniya [The formation of the dialectical materialist concept of form and content]. Rostov na Donu: Izd-vo Rost. un-ta. [in Russian].

16. Douglas, Yacek & Kailum, Ijaz. (2019). Education as Transformation: Formalism, Moralism and the Substantivist Alternative (Pre-publication draft). *Journal of Philosophy of Education*. Retrieved from https://www.academia.edu/40371643/Education_as_Transformation_Formalism_Moralism_and_the_Substantivist_Alternative_Journal_of_Philosophy_of_Education_2019_

17. Labaree, D. F. (2009). Educational Formalism and the Language of Goals in American Education, Educational Reform, and Educational History. *Smeyers P., Depaepe M. (Ed.) Educational Research: Proofs, Arguments, and Other Reasonings. Educational Research*, vol 4. Springer, Dordrecht DOI https://doi.org/10.1007/978-90-481-3249-2_4

18. Moore, Kevin Z. (2013). Fiasco: Formalism, Communication, and Aesthetic Education. *The Journal of Aesthetic Education*, vol. 47, n.2, 92-108.

19. Rossides, Daniel W. (2004). Knee-Jerk Formalism: Reforming American Education. *Journal of Higher Education*. V. 75. Iss. 6, 667-703.

УДК 101.1:130.123.1

ГУСЕВА Нина *– доктор философских наук; академик Акмеологической Академии, председатель Восточного отделения Казахстанского философского конгресса, руководитель Международного центра методологических исследований и инновационных программ, 116, ул. Казахстан, г. Усть-Каменогорск, Республика Казахстан, индекс 070019 (nin2905471@yandex.ru)*

ORCID*:* https://orcid.org/0000-0001-5371-5710

DOI: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200820

Бібліографічний опис статті: Гусева, Н. (2020). Развитие философии как проблема. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», 40,* 47–61. doi: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200820

РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФИИ КАК ПРОБЛЕМА

Аннотация. Цель. *В статье ставится цель проанализировать такое понимание философии, когда собственное развитие философии приобретает деформированную форму, и она начинает функционировать как такое цивилизационное явление, которое соответствует операциям манипулирования, употребления, использования во внешнем для нее социумном контексте.* ***Методология.*** *Ведущим методом исследования является диалектика, как мышление, способное воспроизводить логику развития как таковую. Такое мышление позволяет ученому погружаться в исследуемый объект и таким образом исследовать процесс его развития. Диалектическое мышление, реализующееся в контексте процесса научного исследования, может быть определено как методологическое.* ***Научная новизна.*** *Утверждается, что рассмотрение философии как цивилизационного явления тяготеет к позитивистскому инструментальному подходу. В условиях цивилизационного выбора в области философского исследования диалектическое мышление предстает как чуждое, становится невостребованным, оторванным от непосредственных ситуаций. При этом не замечается, что из такого исследования исчезает самое главное: выявление сущности, целостности, способа формирования того, что рассматривается.* ***Выводы.*** *Проблема сохранения и развития философии заключается прежде всего в том, чтобы само социальное пространство-время развивалось*

© Гусева Нина, 2020

по логике культуры, т.е. по логике творческого изменения, а не инструментального функционирования.

***Ключевые слова**: диалектика, философия, культура, цивилизация, творчество.*

***GUSEVA Nina** – Doctor of Philosophy Science; Academician of the Acmeological Academy, Chairman of the Eastern Branch of the Kazakhstan Philosophical Congress, Head of the International Center for Methodological Research and Innovative Programs, 116, Kazakhstan Str., Ust-Kamenogorsk, Republic of Kazakhstan, postal code 070019 (nin2905471@yandex.ru)*

ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5371-5710

DOI: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200820

To cite this article: Guseva, N. (2020). Razvitie filosofii kak problema [Philosophy development as a problem]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriia «Filosofiia» – Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 40,* 47–61. doi: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200820 [in Russian].

PHILOSOPHY DEVELOPMENT AS A PROBLEM

***Summary. Purpose.** The purpose of the article is to analyze such an understanding of philosophy, when its own development of philosophy takes on a deformed form and it begins to function as such a civilizational phenomenon that corresponds to the operations of manipulation, use, use in a social context external to it. **Methodology.** The leading research method is dialectics, as thinking capable of reproducing the logic of development as such. Such thinking allows the scientist to immerse himself in the object under study and, thus, to explore the process of its development. Dialectical thinking, implemented in the context of the process of scientific research, can be defined as methodological. **Scientific novelty**. It is argued that the consideration of philosophy as a civilizational phenomenon gravitates to a positivistic instrumental approach. Under the conditions of civilizational choice in the field of philosophical research, dialectical thinking appears as alien, becomes unclaimed, divorced from immediate situations. At the same time, it is not noticed that the most important thing disappears from such a study: revealing the essence, integrity, way of forming what*

is being considered. ***Conclusion****. The problem of the preservation and development of philosophy is, first of all, that social space-time itself should develop according to the logic of culture, i.e. according to the logic of creative change, not instrumental functioning.*

Key words*: dialectics, philosophy, culture, civilization, creativity.*

Постановка проблемы. В современной философии наряду с широким распространением позитивистско-метафизических подходов к рассмотрению всего, что связано с пониманием человеческой реальности, перспектив общественного развития, статусом знания и мышления, чрезвычайно активизированы тенденции упадничества и нигилизма. В этом контексте вопрос о развитии самой философии становится «запредельным», или свидетельствующим о недопустимой доле социального оптимизма. Цивилизационные формы, в которые по большей части облечено существование современного человечества, вполне соответствуют этим тенденциям и этой нивелировке смысла вопроса о развитии философии.

Прерогативой цивилизационных форм организации общественной жизни, как и жизни отдельных людей, являются процессы тиражирования, воспроизведения, употребления, обмена, сохранения, применения, передачи и т. п. того, что создано в культуре и культурой. Процессуальное понимание культуры, то есть культуры как процесса, выражается в творческой, социально-значимой, созидательной деятельности. Результаты такой деятельности имеют статус предметов культуры, и их процессуальное существование возможно только при осуществлении соответствующего распредмечивания. Без него они остаются предметами, которые легко становятся объектами лишь манипуляций, тиражирования, применения и т. п., то есть объектами цивилизационных взаимодействий, теряя при этом свою суть и собственно культурный потенциал.

Философия как явление культуры возникает и развивается как сфера мысли, в которой отражается и развивается культурно-исторический опыт человечества во всеобщей форме. Преобладание цивилизационных форм существования общества, человека и его мышления делают реально проблематичным развитие философии как явления культуры и низводит ее до положения

средства поддержания структуры обоснований различных социально-атрибутивных потребностей, характеризующих функциональное мироотношение и миропонимание.

Цель исследования. В статье ставится цель проанализировать такое понимание философии, когда собственное развитие философии приобретает деформированную форму, и она начинает функционировать как вполне цивилизационное явление, которое соответствует операциям манипулирования, употребления, использования во внешнем для нее социумном контексте.

Анализ последних исследований и публикаций. Институционально-цивилизационное пространство пребывания философии в современном социуме обусловливает ряд параметров, которые выражают наличие существенных трансформаций ее определений и ориентаций. Своеобразный вариант определения философии приведен в Информационном письме предстоящего в конце мая 2020 года Философского Конгресса: набор терминов, в которых делается попытка охарактеризовать сущность и задачи философии, полностью совпадает с наборами, постоянно используемыми в маркетинговых «теориях», «теориях» управления и т.д. Это термины: «миссия», «компетенция», «медиатор», «культурный проект», «лидерство» и др. Венчает эту конструкцию институционально-цивилизационных параметров, приписываемых философии, утверждение, что историческая миссия философа связана со способностью к универсальному обобщающему *высказыванию* (Философия в полицентричном мире, 2019).

Здесь обращает на себя внимание то, что исподволь признается, что развитие философии надо рассматривать другим, а именно *цивилизационным* проектом. Это означает, что с самого начала философия признается цивилизационным явлением со всеми присущими таким явлениям атрибутами, а не явлением культуры. То есть указания на *высказывания, тексты, лидерство, медиаторство* и др., которые отмечались выше, появились не случайно, они с самого начала были встроены в логику понимания социальности как социума, а философии – как цивилизационного явления, которому не могут не быть присущи эти терминологически-маркетинговые параметры. Такое понимание современных условий существования философии отмечается

многими (Гусейнов, 2017; Лекторский, 2017), при этом не всегда четко указано отношение к такому факту (Лекторский, 2017).

Понимание философии как цивилизационного явления необходимо включает такую тему, как соотношение культуры и цивилизации, которая чаще всего рассматривается вне понимания специфики философии, указывая на специфические формы человеческого бытия (Марцева, 2017; Межуев, 2016), при этом отмечается, что термин «цивилизация» в наши дни стал базовой единицей при изучении исторического процесса, что привносит иной оттенок сопоставления цивилизации и варварства – цивилизация рассматривается в свете сообщества, чьим базовым принципом является свободная индивидуальность, это отсылает к работам Н. Элиаса (Элиас, 2001; Elias, 2008). При этом следует отметить, что различение культуры и цивилизации у западных мыслителей отходит на второй план (Krieken, 2019). Хотя связь понимания специфики и роли философии и задач развитии общества привлекает внимание исследователей (Ekei, 2017).

Указанные выше установки на рассмотрение мира и того, что касается развития философии в нем, не отвечают понятию философии, сложившемуся за весь период развития человеческой культуры. Это не значит, что последние устарели. Напротив, это означает, что «многообразие полицентрического мира» как эмпирический фактор при позитивистско-метафизическом его рассмотрении выступил *основой.* Именно поэтому стали возможными все названные выше установки для «дискурсивных практик».

Развитие философии как эмпирической дисциплины – это нонсенс. На деле так не может быть, если речь идет именно о развитии философии, а не какой-либо эмпирической науке, задачей которой является сбор ситуативных, срезовых и т.п. данных. Эмпирический уровень отражения – это не уровень и не задача философии. Попытка редуцировать ее на эмпирический уровень означает либо неадекватность постановки проблемы, либо заведомый отказ от понимания философии как сферы всеобщего, как сферы разума (Абдильдин, 2017; Лобастов, 2017а). Без классического опыта и мудрости философия действительно рискует превратиться в *медиатора*, в функциональный инструмент, обеспечивающий трансфер знаний и ценностей между

различными центрами и связанными с ними культурами, а точнее цивилизационными формами (Гусева, 2017).

Изложение основного материала. В упоминаемой преамбуле организаторы предстоящего Конгресса подчеркивают, что со времен эпохи Просвещения, возведшей знание и образование в ранг вечных общечеловеческих ценностей и одновременно отождествившей их с конкретным цивилизационным проектом, европейской наукой и европейской системой образования, мир сильно изменился, что мы живем в эпоху растущей культурной сложности, выражающейся в утрате Европейским культурным проектом безоговорочного лидерства и фрагментации всех социальных полей, включая и традиционное для философа поле интеллектуальной культуры, что мир становится сложнее, утрачивая простоту и однозначность эпистемических критериев и ценностных ориентиров, но обогащаясь новыми центрами и растущим многообразием дискурсивных практик.

Нельзя обойти вниманием следующие установки организаторов Конгресса. В преамбуле к Информационному письму говорится, во-первых, о полицентрическом мире, во-вторых, об обобщающем высказывании на фоне многообразия дискурсивных практик. В-третьих, о поиске универсалий, повышающих значимость. Остановимся на некоторых моментах, имеющихся в этих установках.

Установка на рассмотрение мира как полицентрического, как некоего множества составляющих его центров, означает, что исследователь находится вне понимания бытия этого мира как единого целого. В контексте вопроса о развитии философии указание на полицентрический мир означает, что и философия имеет в своем рассмотрении множество, оно должно калькироваться философией. Однако отношение к множеству с самого начала требует эмпирического уровня рассмотрения. Для философии это оборачивается редукцией ее к сфере рассудочного пребывания. Что вызывает ее дополнительные проблемы и особые ее характеристики.

Именно на рассудочном уровне, где возможно лишь эмпирическое понимания бытия, возникает вопрос об обобщении и высказывании его или о нем. Это обусловлено тем, что множество всякий раз вызывает необходимость отмечать различие. Но в мире, хотя и «полицентрическом», обнаруживается

необходимость хоть в каком-то единстве. Именно его роль в этой позитивистской логике размышления должно играть обобщение и высказывание, которое может некоторое время служить выражением якобы единства мира и в мире. При этом само обобщение на основе множества разнообразного, разнообразных позиций, например, не может отличаться неэмпирическими чертами. Так как в это множество каждый из «полицентров» входит сам по себе, со своими установками, включая ценностные, мировоззренческие, познавательные и др. В итоге это означает, что обобщение здесь призвано устанавливать абстрактное совпадение, абстрактное равенство, абстрактное единство.

Его значимость не может не быть формальным декларированием для «полицентрического» мира, также, впрочем, как и для отдельных индивидов в нем. Усилением этой формальной значимости и призвано являться в этой ситуации введение в обиход «дискурсивных практик», в лексикон – того, что здесь названо «высказыванием». «Обобщающее высказывание на фоне многообразия дискурсивных практик» оказывается своего рода почвой, на которой возникает подобие смыслов, объединяющих все в этом распавшемся, «полицентрическом» мире (Философия в полицентричном мире, 2019).

В заключение информационного письма в качестве желательных установок, ориентиров достижений в развитии современной философии приводятся: «рефлексия без редукции, единство без доминирования, универсалии без гегемонии и согласие без принуждения» (Философия в полицентричном мире, 2019). Они характеризуются как «небольшая выборка культурных ориентиров полицентричного мира, формирующих цель универсального обобщающего высказывания для мира, в котором мы живем» (Философия в полицентричном мире, 2019). Однако, как мы отмечали выше, единство без формально-институционального доминирования тоже не обходится. Это видно хотя бы по тому, что повестка Философского Конгресса заявлена как то, что должно указывать путь философской общественности. Возможность существования «универсалий без гегемонии» оборачивается существованием определенного множества серий высказываний, которые имеют формальный статус для всех, кто их будет воспринимать. «Согласие же без

принуждения» будет свидетельствовать либо о крайней и бездумной форме подчинения, либо о крайней степени безразличия ко всему, что происходит не только в сфере «дискурсивных практик», но и в обществе в целом.

Институциональное сознание всегда выражает и фиксирует в формах языка, логических схем или результатов завешенных процессов содержание и смыслы *цивилизационного* функционирования человека в обществе. Оно существенно отличается от неинституционального сознания, которое выражает живую «ткань» человеческой жизнедеятельности, из которой формируется культура и соответствующее ей мироотношение (Гусева, 2017). Схематизм институционального сознания является удобной формой для любого его использования, включая не только сохранение, передачу, тиражирование и т.п., но и управление самим институциональным сознанием. В этом плане схематизм институционального сознания является также формой, присутствующей в таких социально-цивилизационных реалиях, как формируемые на его основе превращенные, «матричные», идеологические и т.п. формы миропонимания. Современная мировая философия представлена большим разнообразием философских взглядов, концепций и направлений. В область ее интересов входит рассмотрение и исследование различных форм человеческого социального и индивидуального бытия и сознания, которые, во-первых, сложились и функционируют в рамках тех или иных цивилизационных процессов и, во-вторых, которые находятся в состоянии продолжающегося становления в развитии культуры.

Ведущее направление развития философии всегда существенным образом связано с исследованием процессов становления и развития человеческого социального и индивидуального бытия и сознания. Эта ориентация в развитии философии характеризует ее классическую ветвь. В то же время исследование функционирования сложившихся институализированных форм показывает в существовании философии ее «балластную» часть, то есть часть, которая выпадает из реальных процессов развития культуры, квинтэссенцией которой, собственно, и должна являться философия. Эта «балластная» часть становится феноменом цивилизационных манипуляций, использования и т.п., в которых они сохраняют свою идентичность как те или иные

институционально выработанные готовые знания, матрицы, нормы, схемы и т.п., не подлежащие никаким формам развития, но доступные для общего употребления с теми или иными потребительским целями, внешними любым процессам собственно развития и саморазвития как человека, так и общества.

Философия как цивилизационное явление представлена большим разнообразием концепций, в которых выбор их оснований делается *внешним* образом, затем строятся формально организованные терминологические системы, призванные отражать взаимодействие этих терминов в отношении к выбранному основанию. Следующим шагом в таком образе «развития» философии выступает введение некоей системы *утверждений, высказываний*, выраженных в провозглашенных терминологических системах и посвященных тем или иным институционально зависимым и определенным известными в обществе проблемами и интересами, вызывающим широкий общественный резонанс и институциональную поддержку. Начиная с внешнего выбора оснований и далее по отмеченным выше этапам создания философской концепции «цивилизационного типа» происходит один и тот же процесс. Его суть (логика) не зависит от специфики той или иной концепции. Так, например, внешний выбор может завершиться признанием в качестве основания «философской» концепции любой из видимых, институционально известных, признанных и даже обыденных характеристик мира, в котором существует человек, чем наполнено его повседневное бытие. Всем, тем более профессионалам в области философии, известны и такие концепции, и такие основания, на которых они оказались построенными. Для примера можно вспомнить концепции, в которых в качестве оснований выступают явления, известные всем и вызывающие у каждого человека зримые ассоциации: жизнь, воля, интуиция, полезность, явление, сознание, действие, поведение, страх, существование, знание, текст, язык и др. (Гусева, 2016; Хамидов, 2017).

В этой связи обращает на себя внимание следующее. Каждое из этих явлений как основание определенной концепции в философии представлено в качестве результата *абстрагирования* его от того, что характеризует мир человека, его жизнь в обществе. При этом авторы этих концепций либо не осознают абстрак-

тность выбранного ими основания, либо относятся к этому как должному.

Во втором случае – в случае признания абстрактного подхода к выбору основания философской концепции как должному – присутствует заведомый нигилизм. Общая палитра философского знания при таком подходе к пониманию начал философии оказывается представленной не связанными между собой частями, наподобие лоскутного одеяла. Это имеет свои следствия. Одним из таких следствий является представление о беспредметности философии, о ее бессмысленности и о необходимости дальнейшего усиления абстрактного подхода, при котором требуется уже из множества абстрактных оснований выбрать все же одно и тем самым поставить точку в огромных массивах разночтений в отношении того, что же все-таки есть философия и что она должна исследовать. В результате невозможности путем выбора решить проблему несвязности философского знания и философских концепций делается вывод о трагической судьбе философии как таковой и даже о ее ненужности.

Основанием таких «трагических» выводов выступает не анализ, как ожидалось бы, недостаточности абстрактного подхода, а анализ якобы недостаточности онтологического статуса каждого из множества явлений, фигурирующих в качестве оснований философских концепций. Подмена анализа недостатков мышления выводом о недостаточности онтологического статуса каждого из выделенных явлений в качестве оснований в итоге, в свою очередь, приводит к новым и новым виткам абсолютизаций и к сублимации субъективизма, стремящегося к насаждению своей позиции, по сути, внефилософскими методами.

Истоки использования внефилософских методов и выводов в таких случаях тоже известны. Они характеризуют социумное состояние общества, силу тех или иных социальных институтов, которые заинтересованы в использовании в своих интересах определенных мыслительных конфигураций и предпочтений для обоснования своих позиций. Так, не случайно, например, позиция, высказанная Ницше в его философии жизни, оказалась вполне употребимой и чрезвычайно востребованной Гитлером. Такую связь «цивилизационного» образа философии с потребностями социальных институтов можно проследить,

обращаясь к каждой из имеющихся философских концепций, ориентированных на цивилизационный выбор.

Диалектическое мышление (Абдильдин, 2017; Лобастов, 2017б) как проблема проявляется тогда, когда философия как явление культуры оказывается в одной линии оценки с философией как цивилизационным явлением. В условиях цивилизационного выбора в области философского исследования действительности диалектическое мышление предстает как чуждое, становится невостребованным, непонятным, излишне оторванным от непосредственных ситуаций. Позитивистский идеал непосредственного эмпирического исследования становится принципом оценки нужности или ненужности, востребованности или невостребованности того, что продолжают называть «философией», подразумевая ее «цивилизационный» образ. При этом не замечается, что из такого исследования исчезает самое главное: выявление сущности, целостности, способа формирования того, что рассматривается. Длительное увлечение таким методом «философствования» в итоге приводит к ситуации в философии, когда вопрос о состоянии мира как целого, о его закономерностях вообще оказывается закрытым. Вместо него предметом рассмотрения становится *хаос, текст, язык* и т.п. в качестве самостоятельных сущностей, диктующих человеку его координаты и способы миропонимания, понимания себя, своих исторических, ценностных и познавательных ориентиров. А мышление с его ориентацией на диалектику как логику (Абдильдин, 2017; Лобастов, 2017а; Мареев & Мареева, 2017), на раскрытие закономерностей развития мира и человека в этом случае становится избыточным явлением. На место этой базовой ориентации приходит мода на отказ от таких понятий, как нравственность, истина, красота и др., которые всегда составляли образ человека и человеческого бытия.

«Цивилизационный» образ философии допускает, например, для определения научности знания считать достаточным эмпирическую верификацию, безобразие считать тоже формой красоты, хаос – считать проявлением своего рода гармонии и т.п. Выход и тупикового состояния в современной философии заключается только в одном – это возвращение в лоно диалектики (Абдильдин, 2017; Лобастов, 2016). На этом пути класси-

ческая традиция философствования открывает новые возможности развития и человека, и общества, и самой философии. Это путь открытия новых форм развития, а не упадка. Это путь подъема человеческого духа (Возняк & Гусева, 2016) и понимания его предназначения. Это путь, на котором человек не позволяет себе отождествиться с вещью среди других вещей внутри мирового хаоса. Это путь к новым измерениям человеческой жизни, путь творчества и созидания.

Выводы. Проблема сохранения и развития философии как явления культуры в цивилизационном пространстве заключается не только в том, чтобы заниматься исключительно мыслительными процессами, очищая их от метафизических, догматических и т.п. наслоений, а прежде всего в том, чтобы само социальное пространство-время, которое она и отражает, и развивает в сфере мысли, развивалось по логике культуры, то есть по логике, на основе которой человечество будет способно развиваться, преодолевая абсолютизацию функционалистского мироотношения и миропонимания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абдильдин Ж.М. Логика творческого мышления. *Диалектическое мышление и феномен методологических исследований в развитии науки*. Усть-Каменогорск : Международный Центр Методологических Исследований и Инновационных Программ, 2017. С. 19–25.

2. Гусейнов А.А. Все о том же – кому и зачем нужна философия? *Вопросы философии*. 2017. 7. С. 118–122.

3. Возняк В.С. & Гусева Н.В. Диалектика духовной реальности. *Философско-методологические исследования воспоминания как точки духовных перспектив*. Усть-Каменогорск : Международный Центр Методологических Исследований и Инновационных Программ, 2016.

4. Гусева Н.В. К вопросу об основаниях западных концепций языка: философско-методологический аспект. *Вестник Казахстанско-американского свободного университета*. Усть-Каменогорск. 2016. 2. С. 57–64.

5. Гусева Н.В. К вопросу о специфике мыслительных процессов в контексте культуры и цивилизационного выбора (подходы, тенденции, программы). *Современные проблемы развития цивилизации и культуры. Сборник научных статей*. Усть-Каменогорск : Международный Центр Методологических Исследований и Инновационных Программ, 2017. С. 38–57.

6. Лекторский В.А. Зачем нужна сегодня философия. *Вопросы философии.* 2017. 7. С. 140–147.

7. Лобастов Г.В. Философия в пространстве науки и культуры : монография / Под общей ред. доктора философских наук, академика Акмеологической академии Н.В. Гусевой. Усть-Каменогорск : Международный Центр Методологических Исследований и Инновационных Программ, 2016.

8. Лобастов Г.В. Введение в понятие диалектической логики. Диалектика и проблемы развития науки. Монография / Под общей ред. доктора философских наук, академика Акмеологической академии Н.В. Гусевой. Часть 1. Усть-Каменогорск : Международный Центр Методологических Исследований и Инновационных Программ, 2017. С. 11–23.

9. Лобастов Г.В. Проблема начала мышления. *Диалектическое мышление и феномен методологических исследований в развитии науки*. Усть-Каменогорск : Международный Центр Методологических Исследований и Инновационных Программ, 2017. С. 43–62.

10. Мареев С.Н., Мареева Е.В. О практических основаниях перехода от эмпирического к теоретическому в научном познании. *Диалектика и проблемы развития науки*. *Монография* / Под общей ред. доктора философских наук, академика Акмеологической академии Н.В. Гусевой. Часть 1. Усть-Каменогорск : Международный Центр Методологических Исследований и Инновационных Программ, 2017. С. 80–104.

11. Марцева Л.М. Культура и цивилизация: диалектика содержания и формы. *Вестник Челябинского государственного университета. Философские науки. 2017.* Вып. 43, 1(397). С. 37–46.

12. Философия в полицентричном мире. Навстречу Российскому философскому конгрессу. 2019. URL : http://2020.rpcongress.ru/general.

13. Хамидов А.А. Неприятие диалектики наукой как проблема (размышление об основаниях). *Диалектика и проблемы развития науки*. *Монография* / Под общей ред. доктора философских наук, академика Акмеологической академии Н.В. Гусевой. Часть 2. Усть-Каменогорск : Международный Центр Методологических Исследований и Инновационных Программ, 2017. С. 261–322.

14. Хамидов А.А. Общество знания как проблема. *Диалектика и проблемы развития науки*. *Монография* / Под общей ред. доктора философских наук, академика Акмеологической академии Н.В. Гусевой. Часть 1. Усть-Каменогорск : Международный Центр Методологических Исследований и Инновационных Программ, 2017. С. 159–187.

15. Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Санкт-Петербург : Университетская книга, 2003.

16. Ekei John. Philosophy, Human Development and National Question. *Unizik Journal of Arts and Humanities*. 2017. vol. 18, no 2, 1–27.

17. Elias Norbert. Power and Civilisation. *Journal of Power*. 2008. 1(2). 135–142.

18. Krieken Robert van. Law and Civilization: Norbert Elias as a Regulation Theorist. *Annual Review of Law and Social Science.* 2019. 15. 267–288.

REFERENCES

1. Abdildin, Zh. M. (2017). Logika tvorcheskogo myshleniya [The logic of creative thinking]. *Dialekticheskoe myshlenie i fenomen metodologicheskih issledovanij v razvitii nauki – Dialectical thinking and the phenomenon of methodological research in the development of science.* (19–25). Ust-Kamenogorsk: Mezhdunarodnyj Centr Metodologicheskih Issledovanij i Innovacionnyh Programm [in Russian].

2. Gusejnov, A. A. (2017). Vse o tom zhe – komu i zachem nuzhna filosofiya? [All about the same – who needs philosophy and why]. *Voprosy filosofii – Philosophy Issues,* 7, 118-122. [in Russian].

3. Voznyak, V. S., & Guseva, N. V. (2016). Dialektika duhovnoj realnosti. Filosofsko-metodologicheskie issledovaniya vospominaniya kak tochki duhovnyh perspektiv [The dialectic of spiritual reality. Philosophical and methodological studies of memory as a point of spiritual perspectives]. Ust-Kamenogorsk: Mezhdunarodnyj Centr Metodologicheskih Issledovanij i Innovacionnyh Programm. [in Russian].

4. Guseva, N. V. (2016). K voprosu ob osnovaniyah zapadnyh koncepcij yazyka: filosofsko-metodologicheskij aspekt [To the question of the foundations of Western concepts of language: philosophical and methodological aspect]. *Vestnik Kazahstansko-amerikanskogo svobodnogo universiteta – Bulletin of the Kazakhstan-American Free University.* Ust-Kamenogorsk, 2, 57–64. [in Russian].

5. Guseva, N. V. (2017). K voprosu o specifike myslitelnyh processov v kontekste kultury i civilizacionnogo vybora (podhody, tendencii, programmy) [On the specifics of thought processes in the context of culture and civilizational choice (approaches, trends, programs)]. *Sovremennye problemy razvitiya civilizacii i kultury. Sbornik nauchnyh statej – Modern problems of the development of civilization and culture. Collection of scientific articles.* (38–57). Ust-Kamenogorsk: Mezhdunarodnyj Centr Metodologicheskih Issledovanij i Innovacionnyh Programm [in Russian].

6. Lektorskij, V.A. (2017). Zachem nuzhna segodnya filosofiya [Why do we need philosophy today]. *Voprosy filosofii – Philosophy Issues*, 7, 140–147. [in Russian].

7. Lobastov, G. V. (2016). *Filosofiya v prostranstve nauki i kultury. Monografiya. Pod obshej red. doktora filosofskih nauk, akademika Akmeologicheskoj akademii N. V. Gusevoj* [Philosophy in the space of science and culture. Monograph. Under the general ed. Doctors of Philosophy, Academician of the Acmeological Academy N.V. Guseva]. Ust-Kamenogorsk: Mezhdunarodnyj Centr Metodologicheskih Issledovanij i Innovacionnyh Programm. [in Russian].

8. Lobastov, G. V. (2017a). Vvedenie v ponyatie dialekticheskoj logiki [Introduction to the concept of dialectical logic]. *Dialektika i problemy razvitiya nauki. Monografiya*. Pod obshej red. doktora filosofskih nauk, akademika Akmeologicheskoj akademii N. V. Gusevoj. Chast 1. – *Dialectics and problems of the development of science. Monograph*. Under the general ed. Doctors of Philosophy, Academician of the Acmeological Academy N.V. Guseva. Part 1. (11–23). Ust-Kamenogorsk: Mezhdunarodnyj Centr Metodologicheskih Issledovanij i Innovacionnyh Programm [in Russian].

9. Lobastov, G. V. (2017b). Problema nachala myshleniya [The problem is the beginning of thinking]. *Dialekticheskoe myshlenie i fenomen*

metodologicheskih issledovanij v razvitii nauk – Dialectical thinking and the phenomenon of methodological research in the development of science. (43–62). Ust-Kamenogorsk: Mezhdunarodnyj Centr Metodologicheskih Issledovanij i Innovacionnyh Programm. [in Russian].

10. Mareev, S. N., & Mareeva, E. V. (2017). O prakticheskih osnovaniyah perehoda ot empiricheskogo k teoreticheskomu v nauchnom poznanii [On the practical foundations of the transition from empirical to theoretical in scientific knowledge]. *Dialektika i problemy razvitiya nauki. Monografiya.* Pod obshej red. doktora filosofskih nauk, akademika Akmeologicheskoj akademii N. V. Gusevoj. Chast 1. – *Dialectics and problems of the development of science. Monograph.* Under the general ed. Doctors of Philosophy, Academician of the Acmeological Academy N.V. Guseva. Part 1. (80–104). Ust-Kamenogorsk: Mezhdunarodnyj Centr Metodologicheskih Issledovanij i Innovacionnyh Programm. [in Russian].

11. Marceva, L. M. (2017). Kultura i civilizaciya: dialektika soderzhaniya i formy [Culture and civilization: dialectics of content and form] – *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofskie nauki.* Vyp. 43, 1 (397) – *Bulletin of Chelyabinsk State University. Philosophical sciences.* Vol. 43, 1(397), 37-46. [in Russian].

12. Filosofiya v policentrichnom mire. Navstrechu Rossijskomu filosofskomu kongressu. (2019) [Philosophy in a polycentric world. Towards the Russian Philosophical Congress]. Retrieved from http://2020.rpcongress.ru/general [in Russian].

13. Hamidov, A. A. (2017a). Nepriyatie dialektiki naukoj kak problema (razmyshlenie ob osnovaniyah) [The rejection of dialectics by science as a problem (reflection on the grounds)]. *Dialektika i problemy razvitiya nauki.* Monografiya. Pod obshej red. doktora filosofskih nauk, akademika Akmeologicheskoj akademii N. V. Gusevoj. Chast 2 – *Dialectics and problems of the development of science. Monograph.* Under the general ed. Doctors of Philosophy, Academician of the Acmeological Academy N.V. Guseva. Part *2.* (261–322). Ust-Kamenogorsk: Mezhdunarodnyj Centr Metodologicheskih Issledovanij i Innovacionnyh Programm [in Russian].

14. Hamidov, A. A. (2017b). Obshestvo znaniya kak problema [Knowledge society as a problem] *Dialektika i problemy razvitiya nauki. Monografiya.* Pod obshej red. doktora filosofskih nauk, akademika Akmeologicheskoj akademii N.V.Gusevoj. Chast 1. – *Dialectics and problems of the development of science. Monograph.* Under the general ed. Doctors of Philosophy, Academician of the Acmeological Academy N.V. Guseva. Part 1 (159-187). [in Russian].

15. Elias, N. (2003). O processe civilizacii. Sociogeneticheskie i psihogeneticheskie issledovaniya [On the process of civilization. Sociogenetic and psychogenetic studies]. Sankt-Peterburg: Universitetskaya kniga. [in Russian].

16. Ekei, John. (2017). Philosophy, Human Development and National Question. *Unizik Journal of Arts and Humanities*, vol. 18, no 2, 1-27.

17. Elias, Norbert. (2008). Power and Civilisation. *Journal of Power*, 1(2), 135–142.

18. Krieken, Robert van. (2019). Law and Civilization: Norbert Elias as a Regulation Theorist. *Annual Review of Law and Social Science,* 15, 267-288.

УДК 1(091):165.7

ЛІМОНЧЕНКО Віра *– доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 24, вул. Івана Франка, м. Дрогобич, Україна, індекс 82100 (limonchenko57@gmail.com)*

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4770-7199

DOI: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200822

Бібліографічний опис статті: Лімонченко, В. (2020). Ніцшеанство: як сумісні нігілізм та філософія життя? *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», 40,* 62–76. doi: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200822

НІЦШЕАНСТВО: ЯК СУМІСНІ НІГІЛІЗМ ТА ФІЛОСОФІЯ ЖИТТЯ?

Анотація. Мета роботи*. У статті розглядається питання співвідношення філософії життя і нігілізму: з терміном «ніцшеанство» пов'язується саме апологія життя, але яким чином Ніцше відстоює права життя і як можна співвіднести життєстверджуючий характер філософії Ніцше з нігілізмом?* ***Методологія.*** *Під час здійснення дослідження і викладу досліджуваної проблеми первинно значущим є метод поглибленого рефлексивно-критичного читання, що передбачає роботу з поняттями і встановлення нюансів смислу під час використання різних термінів. Теоретичною основою дослідження є таке розуміння філософії, коли вона постає рефлексивною самосвідомістю думки, з'ясуванням шляхів формування суб'єктивності, що активізує ресурси феноменології – увагу до первинно-конституйованих змістів свідомості з очищенням поняття від подальших нашарувань. Значущим є і метод діалектико-логічного аналізу – робота з поняттями, які припускають витончене розрізнення і взаємне перетворення.* ***Наукова новизна.*** *Показано, що в цілому можна визнати, що Ніцше ставить завдання обґрунтувати життєстверджуючі принципи, і в цьому контексті перевага віддається установкам волі до влади, в той час як із нігілізмом пов'язані конотації занепадницького*

© Лімонченко Віра, 2020

ослаблення, декадансу. Співвіднесені так, ці принципи постають протилежними, але під час їх експлікації простежується логічна зв'язність і зумовленість. Домінанта інтересів Ніцше – увага до первинного і непідробного, того, що становить дієву силу всього, на що і вказано в першій книзі, провідна тема якої – оптика подвійного бачення, експлікованого через дію двох начал, усупереч поширеній думці, жодному з них Ніцше не віддає перевагу. Посилання на ілюзорність, у якій ми живемо, стає засадою дещо іншого іменування філософії Ніцше, яку досить звично називати нігілізмом. При цьому особлива увага приділена конструктивній ролі «ніщо» як умові творчої дії. ***Висновки.*** *Жадання влади розкривається як нестримна воля до творчості. Внутрішньо логічно ув'язані творче становлення як те, що Заратустра любить у людині, й готовність до зміни і переоцінки звичних прив'язаностей, що і іменується приреченістю на загибель, тобто глибинна засада творення – здатність увійти у стан відкритості і свободи від нагромаджених смислів.*

Ключові слова: *ніцшеанство, життя, нігілізм, творчість.*

LIMONCHENKO Vira *– Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Philosophy named after Professor Valery Grigorovich Skotnyi Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 24, Ivan Franko Str., Drohobych, Ukraine, postal code 82100 (limonchenko57@gmail.com)*

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4770-7199

DOI: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200822

To cite this article: Limonchenko, V. (2020). Nitssheanstvo: yak sumisni nihilizm ta filosofiia zhyttia? [Nietzscheanism: how are nihilism and philosophy of life compatible?]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriia «Filosofiia» – Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 38,* 62–76. doi: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200822 [in Ukrainian].

NIETZSCHEANISM: HOW ARE NIHILISM AND PHILOSOPHY OF LIFE COMPATIBLE?

Summary. The purpose of the work. *The article deals with the relationship between philosophy of life and nihilism: the term Nietzscheanism is related to the apology of life, but how Nietzsche asserts*

the rights of life and how one can correlate the life-affirming nature of Nietzsche's philosophy with nihilism. ***Methodology.*** *In carrying out the research and presentation of the problem under investigation, the method of advanced reflexive-critical reading, which involves working with concepts and establishing nuances of meaning when using different terms, is of primary importance. The theoretical basis of the study is such an understanding of philosophy, when it arises with a reflexive consciousness of thought, explaining ways of forming subjectivity, which activates the resources of phenomenology – attention to the primary-constituted content of consciousness in the cleansing of concepts from further layers. The method of dialectical-logical analysis is important as well when working with concepts that imply sophisticated discernment and mutual transformation.* ***Scientific novelty.*** *It is shown that on the whole it is possible to recognize that Nietzsche sets the task of substantiating the life-affirming principles and in this context prefers the setting of the will to power, while the connotations of declining decay and decadence are associated with nihilism. Taken together, these principles appear to be the opposite, but their explication traces logical coherence and conditionality. Dominant of Nietzsche's interests is attention to the primary and the genuine, one that constitutes the power of everything, as stated in his first book, the leading theme of which is the optics of dual vision, explicated through the action of two principles, contrary to popular thought, neither of them is what Nietzsche prefers. The reference to the illusoriness in which we live becomes the basis of a somewhat different naming of Nietzsche's philosophy, which is quite habitually called nihilism. At the same time, special attention is paid to the constructive role of nothing as a condition of creative action.* ***Conclusions.*** *The desire for power is revealed as an unbridled will to creativity. Internally logically linked creativity is what Zarathustra loves in man, and the willingness to change and reassess habitual affections, which is called doom to death, that is, the deep foundation of creation is the ability to enter into a state of openness and freedom from the accumulation of senses.*

Key words*: Nietzscheanism, life, nihilism, creativity.*

Постановка проблеми. Терміном «ніцшеанство» часом позначають будь-які впливи і сприйняття спадщини Ніцше, але в більш строгому сенсі він застосовується під час акцентування сили життя, агресивно-експансивного ствердження індивідуальної волі, переоцінки (ламки) традиції, невпинного зростання

і виходу за межі вже встановленого – в такому аспекті ніцшеанство постає апологією життя, або більш академічно – філософією життя. Розгляд ідейної спадщини Ніцше як філософії життя – звичне словниково-енциклопедичне формулювання. Г. Ріккерт (1998), розглядаючи нові модні течії під критико-аналітичним кутом зору, констатує, що під філософією життя не слід розуміти філософію про життя як деяку частину світу, для філософії життя характерно швидше те, що вона намагається за допомогою самого поняття життя побудувати цілісне розуміння світу і життя. Життя ставиться в центр світового цілого, і усе, про що йде мова, має бути віднесено до життя. Вона бачиться ключем до всіх дверей філософської будівлі. Життя оголошується власною «сутністю» світу і органом його пізнання. Саме життя повинне із самого себе філософствувати самостійно, без інших понять, і така філософія буде безпосередньо переживатися (с. 210). Можуть бути різні експлікації філософії життя: як позначення філософських дисциплін про органічні та біологічні процеси життя: як синонім «філософії практичного життя» з її акцентом на «життєву мудрість», «мистецтво життя», що оформляється як реакція на раціоналістичну філософію; як спроба іншого, ніж систематичний тип мислення, який би поєднав мислення і поезію, думку і життя і протистояв би досвідом і переживанням логічному доведенню. Певною мірою у спадщині Ніцше можливо виявити всі наведені нюанси, при тому, що працює ще один дуже важливий принцип: можна бачити такий смисл філософії життя, коли передбачається філософствування від життя, що вказує на специфічність вихідної підстави – самого життя мислителя, і такий підхід до філософії Ніцше став загальновизнаним: його життя і філософія нерозривні (Лютий, 2016, с. 51), можна навіть підсилити – саме його життя стає філософським актом, і якщо реальне філософствування присутнє в житті кожної людини, здійснюється домінантно несвідомо, то у випадку Ніцше рефлексивне ставлення до свого життя практикується з юності. Але можливий і дещо інший відтінок, який прочитується з назви книги Р. Сафранскі «Ніцше: біографія його думки» (2016), тобто саме життя постає конституйованим думкою – не думка є результатом і наслідком життєвих ситуацій і подій, а життя постає похідним від думки. Перша автобіографія написана в 14 років, між 1858 і 1868 роками Ніцше напише дев'ять автобіографічних нарисів. Р. Сафранскі цілком правомірно розглядає ці досліди в контексті питання «як я став тим, чим є» (с. 17) і називає Ніцше «атлетом бдіння і цілковитого самовладання» (с. 18), що звичною мовою філософської понятійності

називається рефлексією, яка неможлива без раціональної домінанти і тому Ніцше – дуже дивний прибічник ірраціоналізму. Домінанта його інтересів – увага до первинного і непідробного, того, що становить дієву силу всього, на що Ніцше (1990) і вказує в першій своїй книзі: філософськи налаштована людина має передчуття, що під цією дійсністю, в якій ми живемо і існуємо, лежить прихована, друга дійсність, у всьому відмінна, і отже, перша є ілюзією (с. 60). У цьому присутні мотиви Шопенгауера, але вихідне сприймання належить самому Ніцше. Провідна тема першої книги – оптика подвійного бачення, експлікованого через дію двох начал, названих іменами грецьких богів, при цьому, всупереч поширеній думці, жодному з них Ніцше не віддає перевагу. Що це за дійсність, в якій ми живемо і яка кваліфікується Ніцше як ілюзія?

Посилання на ілюзорність, у якій ми живемо, стає засадою дещо іншого іменування філософії Ніцше, досить звично називати ніцшеанство нігілізмом. Так, стверджує Вудворд (2011), вважаючи нігілізм ключем до розуміння творчості Ніцше, «філософія Ніцше може мати певну послідовність, оскільки вона обертається навколо центральної концепції нігілізму». (с. 6). Як співвідносяться філософія життя і нігілізм, які смисли дозволяють бачити між ними узгодженість? За якої умови можливий життєстверджуючий радісний характер вчення, на чому наполягає сам Ніцше: «Воістину, для страдженних робив я і те, і те; та все ж мені здається, що кращою моєю справою було те, коли я вчився по-справжньому радіти. Відколи існує людство, людина надто мало раділа: таж це, брати мої, наш первородний гріх! Коли ми навчимося по-справжньому радіти, тоді ми вже геть забудемо, як завдавати горя іншим і вигадувати лихо» (Ніцше, 1993).

Мета статті. У центрі розгляду питання: в якому відношенні до життя знаходиться розуміння нігілізму у Ніцше і чи можливо вважати його апологетом життя? Зі згаданим раніше терміном ніцшеанство пов'язується саме апологія життя, яким чином Ніцше відстоює права життя і як можна співвіднести життєстверджуючий характер філософії Ніцше з нігілізмом?

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Сучасне сприйняття спадщини Ніцше певною мірою спирається на гайдеґґерівський варіант розгляду, коли саме нігілізм постає вихідною засадою його світовідношення (Woodward, 2011). Увага до нігілізму загострена тим, що феномен нігілізму розглядається не просто як поняття деякої концепції, а бачиться долею європейської культури (Кобець, 2015; Матвієнко, 2016) і постає як подія історичного руху, оцінка якої неоднозначна, хоча домінантним є

відчуття небезпеки. Загострено акцентуйовано цей аспект тематизований Е. Северино (2016), книга якого «Сутність нігілізму» (1972) у 2016 році вийшла в перекладі англійською, підтвердивши значущість проблематики. Небезпеки, пов'язані з технічною експлуатацією природи, руйнуванням цілісності світу, він зумовлює безумством переконань західної думки, що речі виникають із ніщо і в існуванні є радикальне ніщо. При тому, що занепокоєність долею світу цілком обґрунтована, слід зазначити дещо однобічне розуміння Е. Северино феномену нігілізму. Це характерне не тільки для нього, занепокоєння політичним тероризмом спричинило розгляд нігілізму у світлі проблематики «правового нігілізму», що має чисто прикладний характер і не стосується спадщини Ніцше. Ван Тонгерен (2018) уникає упередженої однобічності під час розгляду нігілізму: він розгортає детальну історію нігілізму від раннього християнства до наших днів, розглядаючи прояви його не тільки у філософії і політичній історії, а й у літературі, яка, за його думкою, здатна наблизити людину до досвіду нігілізму краще, ніж філософія. Для даного розгляду важливим є визнання, що досить часто термін «нігілізм» використовується поверхнево, і це спонукає до уважного перечитування текстів самого Ніцше, які і наведені в додатках до книги.

Раніше йшла мова про значущість для розуміння ідейного універсуму Ніцше поняття «життя», що поміщує його спадщину в рубрику «філософія життя». Смислові конотації, пов'язані із цим словосполученням, далеко не однозначні. Мені вже доводилося відзначати (Лимонченко, 2014, с. 101) принаймні подвійність філософій родового відмінку – так, філософія життя може розумітися як філософські роздуми про життя (найчастіше так і розуміється, так само як в інших випадках філософії родового відмінку), але виразно наявний інший зміст – філософствування від життя, що вказує на специфічність вихідної підстави, емпіричного матеріалу для філософського розгляду. Як поняття наукового дискурсу життя позначає живу природу, це поняття біології. Так, лінгвісти під час дослідження лексеми «життя» вказують в якості смислового ядра розуміння життя як фізіологічного існування людини, тварини, всього живого (Ожегов, 2006, с. 488). Цей відтінок присутній у деяких текстах Ніцше, але в цілому він відходить від розуміння боротьби за існування як знаряддя вдосконалення життя, проте у вченні Ніцше про надлюдину цілком можливо бачити пророцтва істоти, що перевершує людину, і це стає предметом дискусій вчених, мислячих у руслі трансгуманізму (Nietzsche and Transhumanism, 2017).

Для філософського дискурсу характерне визнання принаймні двох планів – життя як деякого стану одиничного утворення (організму), що реалізує і зберігає себе шляхом обміну своїх складових частин і речовин навколишнього світу (метаболізм), і часової подієвості, яка не співпадає із самими процесами метаболізму, що найбільш виразно представлено в житті людини – життя людини відбувається не всередині організму, але в зовнішній подієвості. Поміщення Ніцше в рубрику «філософія життя» робить звернення до викладу життєвих ситуацій його біографії обов'язковим елементом розуміння його ідейної спадщини (Лютий, 2016, Менжулін, 2017). Але зрозуміти справжню подієвість його життя можливо лише за умови заглиблення в його тексти, що і передбачається зробити далі.

Для розгляду зазначеної проблеми важливою є теза про єдність спадщини Ніцше без розподілу на окремі етапи (Стронг, 2003, с. 57): перший значний твір Ніцше, присвячений грецькій трагедії, слушно розглядати не у вузькій проблематиці естетики, але як первинну інтуїцію, розгорнену в подальшому (Babich, 2016; Daniels, 2016; Daniels, 2019).

У цілому можна визнати, що Ніцше ставить завдання обґрунтувати життєстверджуючі принципи, і в цьому контексті перевага віддається установкам волі до влади, в той час як із нігілізмом пов'язані конотації занепадницького ослаблення, декадансу. Співвіднесені так, ці принципи постають протилежними, але під час їх експлікації простежується логічна зв'язність і зумовленість.

При тому, що Ніцше говорить про себе як прихильного до життя, більш того – називає життя «коханим» (Ніцше, 1993), неоднозначність його прихильності і любові відзначена самим Ніцше: «Від щирого серця люблю я тільки життя... і, воістину, найміцніше тоді, коли його ненавиджу!» (Ніцше, 1993). Можливо не загострювати увагу на цих словах і вважати їх виразом психічної неврівноваженості або стилістичним прийомом, але досить евристично прочитувати їх і як первинно-вихідний принцип світовідношення Фрідріха Ніцше – постійну амбівалентність, що практикується свідомо, і це робить його тексти провокативними, спонукаючими до думки.

Ніцше вічною і початковою художньою силою визнає діонісійний початок, однак Аполлон як бог таких сил, які творять образами (Ницше, 1990, с. 60), названий таким, що сповіщує істину і майбутнє, більш того – він постає «блискучим» і є божеством світла, яке панує над ілюзорним блиском краси у світі фантазії. Вища істинність й досконалість його протистоїть урив-

частій і безладній дійсності дня (Ницше, 1990, с. 60). Звернемо увагу на словосполучення «уривчаста безладна дійсність дня» – воно характеризує зовнішню подієвість, що звично відносити до подій людського життя, проте за логікою Ніцше ця дійсність ілюзорна, тобто в самій подієвості життєвого потоку присутня подвійність. Безпосередньо виразною є нав'язлива уривчаста незв'язність – у «Так говорив Заратустра» сказано прямо, що людське існування моторошно і завжди позбавлене сенсу – Заратустра хоче вчити людей смислу їх буття. Повсякденна дійсність як метушлива наповненість людського життя викликає в Ніцше жах і бачиться примарною (Сафрански, 2016, с. 9), мистецтво, особливо музика, і роблять життя виносимим.

Людське життя наповнене стражданням, і це сповна знали і переживали греки всупереч класичному образу античності, об'ємно представленому Вінкельманом. Унікальне місце греків зумовлено набуттям ними здатності перетворювати «уривчасту нескладну дійсність дня», нестерпну для людини, і це робить мистецтво: винести життя можливо за допомогою мистецтва, в якому Діоніс говорить мовою Аполлона, Аполлон же говорить мовою Діоніса (Ницше, 1990, с. 144). Хоча Ніцше говорить про шляхи обману, за допомогою якого аполлонічний початок здобуває рішучу перемогу над діонісійним, однак і це трагічне знання є дією аполлонічного початку: Ніцше розтлумачує, що діонісійне підпілля світу може виступати лише тією мірою, якою воно може бути потім подолано аполлонічною просвітлюючою і перетворюючою силою, і обидва ці художні початки розвивають свої сили в строгому співвідношенні відповідно до справедливості (Ницше, 1990, с. 156).

Можливо припустити заперечення, що так розуміє співвідношення життя і мистецтва ранній Ніцше, який стоїть на позиціях класичної філології, в той час як у подальшому він спростовує розуміння мистецтва як засобу витримати тяготи життя, безстрашно філософствуючи молотом, тобто філософський тероризм відсуває філософський естетизм. Ризикну стверджувати, що при всіх змінах предметно-тематичної складової частини внутрішній жар його думки збережений – цим є жага непідробного і первинно-дієвого, очищеного від брехливості і оманливого морока.

У «Так говорив Заратустра» спадкоємність очевидна. Найбільш експліковане його розуміння життя саме в цій книзі, гранично неакадемічній – це скоріше візіонерський роман, але саме в ньому основні ідеї викладені послідовно. Первинно стверджується важкість життя, хоча «не слід прикидатися такими розні-

женими! Всі ми прекрасні в'ючні осли та ослиці» (Ніцше, 1993), любимо ж ми життя «не тому, що до життя, а тому, що до любові ми звикли» (Ніцше, 1993). І якщо ми звикли до любові, то слід постаратися, щоб скінчилося життя, яке є тільки стражданням (Ніцше, 1993). Шлях до цього – ніяк не повстання, яке названо доблестю раба (Ніцше, 1993), в той час як «все, що ви любите, ви повинні спершу наказати собі», «ти повинен» звучить приємніше, ніж «я хочу» (Ніцше, 1993). Ніцше говорить про слухняність як обов'язкову властивість життя: «Та хоч де я знаходив живе, всюди я чув про покору. Все живе покірливе. По-друге: наказують тому, хто не вміє коритися собі. Така натура живого. По-третє: я чув, що наказувати важче, ніж коритись» (Ніцше, 1993).

Тут слід звернути увагу на провокативне обертання звичної життєвої мудрості, відповідно до якої краще один раз побачити, ніж кілька разів почути – Ніцше не довіряє зору, він вимагає чути очима і журиться: «Може, треба спершу повідривати їм вуха, щоб вони навчилися слухати очима?» (Ніцше, 1993). Можна стверджувати, що мова не стільки про слух як фізіологічну здатність, скільки про слухняність як схильність душі приймати. Тим більше, в Ніцше йде мова про перемогу над собою як обов'язкову властивість життя. Таким шляхом вводиться концепт волі до влади, пов'язаний не з політичним дискурсом, – у Ніцше підкреслений зв'язок із творчим відтворенням світу і себе.

Винести життя можливо за умови творчого відтворення світу: «І те, що ви звете світом, ви повинні спершу створити: нехай ним стануть ваш розум, ваші уявлення, любов і воля! Воістину, це задля вашого щастя – щастя тих, хто пізнає. І як ви, пізнаючи, могли жити без цієї надії? Не слід вам перейматись і незбагненним, і нерозумним» (Ніцше, 1993). Дуже знаменно, що розхожий образ Ніцше, який ніби відкидає знання і пізнання, є неточним, і якщо в ранньому тексті виявлено недовіру вірі в життя, керовану наукою (Ницше, 1990, с. 126), то Заратустра, заглянувши в очі життя, спочатку пізнає його як незбагненне, але життя спростовує це: «О життя, недавно я зазирнув тобі в очі, і мені здалося, ніби я поринаю в незбагненне. Але ти підчепило мене золотим гачком і глузливо сміялося, коли я назвав тебе незбагненним» (Ніцше, 1993). Важко не побачити в золоті гачка, що належить життю і мудрості, блискуче сонячне світло Аполлона – гачок, звичайно ж, чіпляє, але це не залізний гачок насильства, а золото світла як метафори знання, що дозволяє розрізняти-розпізнавати.

Головна мудрість в тому, що біль і страждання можна витримати за умови волі до вищої таємниці життя: «Ось яку таєм-

ницю повідало мені саме життя. «Дивись, – говорило воно, – я завжди повинне долати самого себе» (Ніцше, 1993). Ніцше тісно пов'язує життя, жадання влади, переоцінку цінностей (про яку говорить як про зло) і вище благо, називаючи його творчим. Трохи раніше сказано прямо: «Творити – ось велике звільнення від страждань і засіб полегшити життя. Та щоб бути творцем, треба зазнати страждань та істотних змін. Так, творці, не одну гірку смерть повинні ви пережити. Так будьте ж заступниками й поборниками всього минущого» (Ніцше, 1993).

Коли Заратустра (або Ніцше?) говорить, що дещо цінується вище, ніж саме життя, то мова і йде про нестримну волю до творення: «Лиш там, де є життя, є й жадання, – але не жадання жити, а – так учу я тебе – жадання влади!» (Ніцше, 1993). Усупереч розповсюдженим поглядам жадання влади розкривається як нестримна воля до творчості: «Звісно, ви називаєте це жаданням творити або прагненням до мети, до вищого, далекого, складнішого – але все це єдине, в усьому одна таємниця. Краще мені загинути, ніж зректися цього єдиного; знай: воістину, де є занепад і осінь, там життя віддає себе в жертву – задля влади! Я мушу бути борнею, і становленням, і метою, і запереченням мети: ох, хто вгадує моє жадання, вгадує також, якими кривавими шляхами доводиться йому йти. Хоч би що я створювало і хоч як любило створене – я повинно одразу ставати супротивником йому і своїй любові: цього прагне моє жадання» (Ніцше, 1993).

Так у дискурс ствердження життя вводиться проблематика знищення, ніщо як неодмінної передумови творчості, і нігілізм пов'язується з філософією життя.

І перше, що слід зазначити, – це конструктивна роль ніщо, яку не бачить або не приймає до уваги Е. Северино, який рухається дещо за спрощеною логікою: якщо кінжалом можна вбити – геть усі гострі предмети. При тому, що думка Е. Вудворта щодо нігілізму як ключа до творчості Ніцше слушна, але сам термін не зустрічається в більшості робіт Ніцше, більше того – він активно задіяний у праці, яка не підготовлена до друку самим Ніцше, і багато хто її не визнає. Паоло Д'Іоріо вважає видання чорнових матеріалів у вигляді книги «видавничою пасткою» (Д'Иорио, 2003, с. 512) і наводить аналогічні думки інших дослідників, серед яких Ж. Гран'є, який називає цю компіляцію «видавничою фальсифікацією» (Гранье, 2003, с. 515). Навіть якщо і звертатись до видання, не можна вважати ці матеріали підсумковим останнім текстом самого Ніцше. Головне сказане раніше.

Хоча Д'Іоріо говорить, що і Гайдеґґер потрапив у цю пастку, але слід зазначити, що стаття Гайдеґґера має назву «Європей-

ський нігілізм» – це акцентує увагу на подіях європейської історії, і подієвий характер нігілізму постійно підкреслюється – мову Гайдеґґер веде про Ніцше і навіть виділяє п'ять головних рубрик його думки (нігілізм, переоцінка всіх цінностей, жадання влади, вічне повернення того ж самого, надлюдина), але у центрі його уваги не Ніцше, а європейська історія, яку він ставить завдання зрозуміти через Ніцше (Хайдеггер, 1993). Наше завдання дещо інше – спробувати зрозуміти самого Ніцше, і тому подивимось, у якому контексті Ніцше говорить про нігілізм. Ніцше називає нігілізм «самим страшним з усіх гостей» (Ницше, 2005, с. 29), але що в ньому викликає страх? У наступній тезі йде мова про загибель християнства, яке гине від чуття правдивості і відрази до фальші, високо розвинених християнством, – епоху, при вході у яку стоїть нігілізм, він називає найчеснішою і найжалісливішою. У цьому можна відчувати деяку іронію, але спливає до думки вигук Заратустри: «Я люблю людей. <…> любити людину можна тільки за те, що вона – перехід і загибель. Я люблю тих, котрі живуть не інакше, як приречені на загибель: адже вони ступають по линві. Я люблю тих, хто вміє глибоко зневажати: адже вони вміють глибоко шанувати, вони – стріли, що прагнуть до іншого берега» (Ніцше, 1993).

Внутрішньо логічно ув'язані творче становлення як те, що Заратустра любить у людині, і готовність до зміни, переоцінки звичних прив'язаностей, що й іменується приреченістю на загибель, тобто глибинна засада творення – здатність увійти у стан відкритості і свободи від нагромаджених смислів. В. Бібіхін (2003) називає тезу про співіснування руйнації і підйому тим, чому Ніцше дає назву «нігілізм» (с. 330), при цьому ставиться завдання перейти від нігілізму, який отруїв (пост)християнську культуру, до нігілізму, який би став тверезістю, здатністю уникати облудних богів і цінностей.

Висновки. Переоцінка цінностей – не заміна одних ідолів на інших, а переродження самого зору, яке звільнюється від нашарувань, що заважають бачити справжнє первинно-непідробне і тому непредметне: досконалий нігіліст працює зі своїм зором, для переміни якого потрібно змінювати не об'єкт, а працювати зі своїм способом бачення, оскільки «той, хто бачить, здатний бачити світ у різному світлі і кольорі. Цією здатністю він дарував світові якості. Він створював проекцію себе на світ» (Бибихин, 2003, с. 335). Завдання змінювати себе викликає страх і потребує мужності. У філософській думці із самих перших її кроків здійснення філософського акту тісно ув'язується зі смертю, яка має не фізіологічний, а філософський характер (Лімонченко, 2019).

І найнеприємніший аспект у цьому – підозра до самого себе: критико-аналітичне ставлення до іншого містить аспект героїчного протистояння, в той час як постійна критична аналітика самого себе легко обертається слабкістю. Тому Ніцше і говорить про два нігілізми – активний і пасивний: неспокій щодо самого себе може обертатися волею до подолання слабкості, а може обернутися втомою і ницістю людини. Розвінчання будь-яких піднесено-ідеалізуючих образів щодо світу і, в першу чергу, самого себе і робить філософію Ніцше зразковою пропедевтикою творчості як такого способу життя людини, в якому вона «нігілює» наочний стан і готова приймати на себе відповідальність за це.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бибихин В. Ницше в поле европейской місли. *Ницше и современная западная місль*. Санкт-Петербург-Москва : Летний сад, 2003. С. 330–345.

2. Д'Иорио П. Все эти «Воли к власти». *Ницше и современная западная місль*. Санкт-Петербург-Москва : Летний сад, 2003. С. 490–539.

3. Кобець Р. Виднокола «декадентського нігілізму». Пізній Ніцше і криза європейської культури. *Філософська думка*. 2015. 1. С. 90–100.

4. Лимонченко В.В. Философия и музіка. *Гуманітарний журнал*. Літо-осінь, 3-4. Дніпропетровськ : Вид-во Національного гірничого ун-ту, 2014. С. 100–109.

5. Лімонченко В. «Філософська смерть» як методологічний принцип. *Людинознавчі студії: Збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія».* 2019. 38. С. 45–58. doi: https://doi.org/10.24919/2522-4700.38.186111.

6. Лютий Т. Ніцше. Самоперевершення. Київ : Темпора, 2016.

7. Матвієнко І.С. Проблема нігілізму у європейській культурі (філософські погляди Ф. Ніцше). *Гілея: науковий вісник*. 2016. 110. С. 156–158.

8. Менжулін В. Про нередукційну біографію та вічне само перевершення. *Лютий Т. Ніцше. Самоперевершення*. Київ : Темпора, 2016. *Sententiae*, 36:1, 166–172.

9. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. Москва : Культурная Революция, 2005.

10. Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. *Сочинения в 2 т. Т. 1*. Москва : Мысль, 1990. С. 47–157.

11. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Київ : Основи, 1993. URL : http://chtyvo.org.ua/authors/Nietzsche_Friedrich/Tak_kazav_Zaratustra_Zhadannia_vlady/.

12. Ожегов С.И. Толковій словарь русского языка: около 80 000 слов и фразеологических віражений. Москва : ТЕМП, 2006.

13. Риккерт Г. Философия жизни. *Науки о природе и науки о культуре*. Москва : Республика, 1998. С. 206–342.

14. Сафрански Р. Ницше: биография его мысли. Москва : Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2016.

15. Стронг Т.Б. Философия и политика культурной революции. *Ницше и современная западная місль*. Санкт-Петербург-Москва : Летний сад, 2003. С. 18–57.

16. Хайдеггер М. Европейский нигилизм. *Хайдеггер М. Время и бітие: Статьи и вістуления*. 1993. Москва : Республика, 1993. С. 63–176.

17. Babich, Babette E. Reading Nietzsche's The Birth of Tragedy. *New Nietzshe Studies*. (Volume 10, Issue ½, i-ii). 2016. DOI: https://doi.org/10.5840/newnietzsche2016101/21.

18. Daniels Paul. (2019). The Birth of Tragedy: Transfiguration through Art. *The New Cambridge Companion to Nietzsche*. 2019. Cambridge University Press. P. 47–173.

19. Daniels, Paul Raimond. Nietzsche and 'The Birth of Tragedy'. Acumen. 2017.

20. Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy? Edited by Yunus Tuncel. Cambridge Scholars Publishing, 2017.

21. Severino, E. The Essence of Nihilism. London, New York : Verso Books, 2016.

22. Tongeren, Paul van. Friedrich Nietzsche and European Nihilism. Cambridge : Scholars Publishing, 2018.

23. Woodward, Ashley. Understanding Nietzscheanism. Acumen. 2011.

REFERENCES

1. Bibihin, V. (2003). Nicshe v pole evropejskoj mysli [Nietzsche in the field of European thought]. *Nicshe i sovremennaya zapadnaya mysl – Nietzsche and modern Western thought.* (330-345). Sankt-Peterburg-Moskva: Letnij sad. [in Russian].

2. D'Iorio, P. (2003). Vse eti «Voli k vlasti» [All these «Will to power»]. *Nicshe i sovremennaya zapadnaya mys – Nietzsche and modern Western thought.* (490-539). Sankt-Peterburg-Moskva: Letnij sad. [in Russian].

3. Kobec, R. (2015). Vidnokola «dekadentskogo nigilizmu». Piznij Nicshe i kriza yevropejskoyi kulturi [A view of «decadent nihilism». Late Nietzsche and the crisis of European culture]. *Filosofska dumka – Philosophical thought*, 1, 90-100. [in Ukrainian].

4. Limonchenko, V.V. (2014). Filosofiya i muzyka [Philosophy and music]. *Gumanitarnij zhurnal - Humanitarian magazine*, 3-4. Dnipropetrovsk: Vid-vo Nacionalnogo girnichogo un-tu, 100-109. [in Russian].

5. Limonchenko, V. (2019). «Filosofska smert» yak metodologichnij princip [«Philosophical death» as a methodological principle]. *Lyudinoznavchi studiyi: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriia «Filosofiia». – Human studies: Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University,* 38, 45-58. doi: https://doi.org/10.24919/2522-4700.38.186111 [in Ukrainian].

6. Lyutij, T. (2016). Nicshe. Samopererevershennya [Nitsche. Self-completion]. Kiyiv: Tempora. [in Ukrainian].

7. Matviyenko, I. S. (2016). Problema nigilizmu u yevropejskij kulturi (filosofski poglyadi F. Nicshe) [The problem of nihilism in European culture (philosophical look at F. Nietzsche)]. *Gileya: naukovij visnik – Gilea: science newsletter*, 110, 156-158. [in Ukrainian].

8. Menzhulin, V. (2017). Pro neredukcijnu biografiyu ta vichne samopererevershennya (Lyutij, T. Nicshe. Samopererevershennya. K.: Tempora, 2016) [About nonreduction biography and self-perfection (Lyutiy, T. Nitsche. Self-perfection. K .: Tempora, 2016)]. *Sententiae*, 36:1, 166-172. [in Ukrainian].

9. Nicshe, F. (2005). Volya k vlasti. Opyt pereocenki vseh cennostej [The will to power. Experience revaluation of all values]. Moskva: Kulturnaya Revolyuciya. [in Russian].

10. Nicshe, F. (1990). Rozhdenie tragedii, ili Ellinstvo i pessimizm [The birth of tragedy, or Hellenism and pessimism*]. Sochineniya v 2 t. – Works in 2 t.* (T. 1, 47-157). Moskva: Mysl. [in Russian].

11. Nicshe, F. (1993). Tak kazav Zaratustra [Thus Spoke Zarathustra]. (7-328). Kiyiv: Osnovi. Retrieved from http://chtyvo.org.ua/authors/Nietzsche_Friedrich/Tak_kazav_Zaratustra_Zhadannia_vlady/ [in Ukrainian].

12. Ozhegov, S.I. (2006). Tolkovyj slovar russkogo yazyka: okolo 80 000 slov i frazeologicheskih vyrazhenij [Explanatory dictionary of the Russian language: about 80,000 words and phraseological expressions]. Moskva: TEMP. [in Russian].

13. Rikkert, G. (1998). Filosofiya zhizni [Philosophy of life]. *Nauki o prirode i nauki o kulture – Natural sciences and cultural sciences.* (206-342). Moskva: Respublika. [in Russian].

14. Safranski, R. (2016). Nicshe: biografiya ego mysli [). Nietzsche: a biography of his thoughts]. Moskva: Izdatelskij dom «Delo» RANHiGS. [in Russian].

15. Strong, T.B. (2003). Filosofiya i politika kulturnoĭ revolyucii [Philosophy and politics of the cultural revolution]. *Nicshe i sovremennaya zapadnaya mysl – Nietzsche and modern Western thought*. (18-57). Sankt-Peterburg-Moskva: Letnij sad. [in Russian].

16. Hajdegger, M. (1993). Evropejskij nigilizm [European nihilism]. *Hajdegger M. Vremya i bytie: Stati i vystupleniya – Time and Being: Articles and Speeches.* (63-176). Moskva: Respublika. [in Russian].

17. Babich, Babette E. (2016). Reading Nietzsche's The Birth of Tragedy. New Nietzshe Studies. (Volume 10, Issue ½, i-ii). DOI: https://doi.org/10.5840/newnietzsche2016101/21

18. Daniels, Paul. (2019). The Birth of Tragedy: Transfiguration through Art. (47-173). The New Cambridge Companion to Nietzsche. Cambridge University Press.

19. Daniels, Paul Raimond. (2017). Nietzsche and 'The Birth of Tragedy'. Acumen.

20. Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy? (2017). Edited by Yunus Tuncel. Cambridge Scholars Publishing, 2017.

21. Severino, E. (2016). The Essence of Nihilism. London, New York: Verso Books.

22. Tongeren, Paul van. (2018). Friedrich Nietzsche and European Nihilism. Cambridge: Scholars Publishing.

23. Woodward, Ashley. (2011). Understanding Nietzscheanism. Acumen.

УДК 130.123

ЛІПІН Микола *– кандидат філософських наук, доцент кафедри філософських та соціальних наук, Київський національний торговельно-економічний університет, 19, вул. Кіото, м. Київ, Україна, індекс 02156 (pinli@ukr.net)*

ORCID: http://orcid.org/0000-0003-0940-088X

DOI: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200823

Бібліографічний опис статті: Ліпін, М. (2020). Смисли освіти в параметрах нігілізму. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», 40,* 77–94. doi: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200823

СМИСЛИ ОСВІТИ В ПАРАМЕТРАХ НІГІЛІЗМУ

Анотація. Мета роботи*. У статті розглядається сутність і значення нігілізму в межах освітнього простору, розкрито способи його подолання.* ***Методологія.*** *Дослідження проведено із застосуванням методів теоретичного узагальнення, порівняльного аналізу, аналізу та синтезу, що дало змогу виявити освітній зміст нігілізму як переоцінки цінностей.* ***Наукова новизна.*** *Доведено, що переоцінка не повинна завершуватися вибудовуванням ще однієї ціннісної картини світу, інакше ми залишаємося в межах дії неповного нігілізму, який не доходить до зміни того, хто дивиться на світ, зміни погляду людини. Інновації, які постають основною рушійною силою функціонування ринкового механізму, потребують відповідного людського ресурсу – принципово адогматичної людини, яка і є довершеним нігілістом. Пролідковується взаємозв'язок між нігілізмом і сучасним трендом визначати всю множинність людських здібностей у термінах «навиків» або «компетенцій», у межах якого особистість постає набором компетенцій або навиків, яким можна навчити.* ***Висновки.*** *В основі розгортання нігілізму в освіті міститься недовіра до дитини (людини взагалі). Саме із цієї недовіри народжуються спроби піднести учня до «духовних цінностей», сформувати його відповідно до заданого взірця. При цьому відтворюється основна причина нігілізму – інструментальне ставлення до освіти,*

© Ліпін Микола, 2020

людини або світу. Нігілізм може відігравати конструктивну роль в освітньому просторі як те начало, що звільняє енергію творчості від штучних догматичних обмежень.

Ключові слова: *нігілізм активний, нігілізм реактивний, освіта, цінності, догматизм, творчість.*

LIPIN Mykola *– Candidate of Philosophy Science, Associate professor of the Department of Philosophy and Social Sciences, Kyiv National University of Trade and Economics, 19, Kioto Str., Kyiv, Ukraine, postal code 02156 (pinli@ukr.net)*

ORCID: http://orcid.org/0000-0003-0940-088X

DOI: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200823

To cite this article: Lipin, M. (2020). Smysly osvity v parametrakh nihilizmu [Sence of education in the parameters of nigilism]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriia «Filosofiia» – Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 40,* 77–94. doi: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200823 [in Ukrainian].

SENCE OF EDUCATION IN THE PARAMETERS OF NIGILISM

Summary. The purpose of the work. *The article deals with the essence and importance of nihilism within the educational space, and reveals ways of overcoming it.* ***Methodology.*** *The study was conducted using the methods of theoretical generalization, comparative analysis, analysis and synthesis, which revealed the educational content of nihilism as a reassessment of values.* ***Scientific novelty.*** *It has been proved that revaluation should not be completed by building another value picture of the world, otherwise we remain within the bounds of incomplete nihilism, which does not come to change the viewer of the world, change the view of the person. Innovation, which is the main driving force behind the functioning of the market mechanism, needs the appropriate human resource – a fundamentally adogmatic person who is a perfect nihilist. The relationship between nihilism and the modern trend is being traced to define the whole multiplicity of human abilities in terms of "skills" or "competencies" within which a person becomes a set of competencies or*

skills that can be taught. Conclusions. The basis of the deployment of nihilism in education is distrust of the child (human in general). It is from this distrust that attempts are made to elevate the disciple to "spiritual values" and to shape him in accordance with the pattern. This reproduces the root cause of nihilism, an instrumental attitude to education, human beings or the world. Nihilism can play a constructive role in the educational space as the beginning, releasing the energy of creativity from artificial dogmatic constraints.

Key words: *active nihilism, reactive nihilism, education, values, dogmatism, creativity.*

Постановка проблеми. Пошуки ідентичності, що здійснюються в просторі освіти, свідчать про дефіцит смислу в сучасному світі. Втрату ідентичності освіти можна визначити як втрату смислу навчання і виховання. В умовах домінування регулятивів «фінансової цивілізації» (В. Ільїн) джерело смислу всіх галузей суспільного буття переноситься у сферу економічної діяльності, цінності отримують ціну. «Наша епоха, – пишуть А. Мазаракі та В. Ільїн (Мазараки & Ильин, 2004) – переживає світ, у першу чергу, з точки зору його економічного змісту, і тому *любить* гроші, які уособлюють багатство. Віра в гроші набагато більша, ніж у людину, навіть якщо вона представляє собою самодостатню цілісність» (с. 21). «Смисли», цінності та ідеали нашого часу визначаються грошима, точніше, гроші стають смислом людського існування. Здійснюється комерціалізація освіти, що сприяє перенесенню імперативів ринкової системи в процес навчання і виховання. Чим більше грошові відносини втягують у свою орбіту освіту, тим частіше вона починає апелювати до метафізичних вимірів цінностей, моралі або традицій. Підпорядковуючись логіці ринку, цінності використовуються як засіб легітимізації соціальної системи, як спосіб формування довіри до існуючого порядку речей. Адже гроші, як і влада, для свого функціонування потребують довіри. Хоча, як вважав Г. Гессе (Гессе, 1987), «гроші і влада винайдені недовірою» (с. 99), насамперед, недовірою до самого себе, до «життєвої сили в собі».

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У сучасному філософському дискурсі проблемі нігілізму присвячено досить

багато досліджень. Феномен нігілізму у його сутнісних та історичних проявах досліджується у працях Ф. Ніцше (Ницше, 2016), М. Гайдеггера (Хайдеггер, 2006), Ж. Бодріяра (Baudrillard, 1994), Т. Адорно (Адорно, 2003), Ж. Дельоза (Делез, 2003), Е. Юнгера, Д. Кампера, Г. Фігаля (Судьба нигилизма, 2006), К. Кара (Carr, 1992), Р. Брас'єра (Brassier, 2007). Дж. Ваттімо (Vattimo, 1988).

Окремо зазначимо праці Д. Холбрука «Освіта, нігілізм і виживання» (Holbrook, 2017), Н. Блейка, П. Смейєрза, Р. Сміта, П. Стендіша «Освіта в епоху нігілізму» (Blake, Smeyers, Smith & Standish, 2012), Дж. Бейкера «Нігілізм і філософія: ніщо, істина і світ» (Baker , 2018), Ламбейра і П. Смейєрза «Нігілізм: поза оптимізмом і песимізмом» (Lambeir & Smeyers, 2003), Р. Годдарда «Вшанування нігілізму» (Goddard, 2016), М. Пітерса «Освіта, філософія і політика» (Peters, 2012), Д. Барбарича «Виховання і освіта в тіні нігілізму. Ойген Фінк» (Барбарич, 2009), у яких феномен нігілізму розглядається у зв'язку з питаннями соціального розвитку і, зокрема, з такими, що відносяться до освітніх проблем.

Серед вітчизняних учених проблему нігілізму, цінностей і освіти досліджували Т. Лютий (Лютий, 2002), Н. Ємельянова (Ємельянова, 2002), В. Возняка (Возняк, 2008, с. 357).

Мета статті – дослідити сутність і значення нігілізму в межах освітнього простору, розкрити способи його подолання.

Виклад основного матеріалу. Сучасна система освіти намагається шукати власну ідентичність та формувати ідентичність учасників освітнього процесу в умовах кардинальної трансформації смислопокладаючих начал сучасної цивілізації. Становлення інноваційної економіки із притаманним їй «творчим руйнуванням» (Шумпетер, 2008, с. 461) безпосередньо пов'язане з нігілістичною світонастановою. Дослідники говорять про «інноваційний нігілізм» (Савчук, 2018) радикальних одинаків або маргінальних груп, які відіграють важливу роль у розвитку сучасної соціально-економічної системи. Особливо є помітним їх вплив у сфері індустрії розваг, політики, моди та економіки. Процес споживання, як основа зазначених сфер, містить у собі дихотомію виробництва і руйнування. У цих умовах виробництво товарів і їх споживання передбачає анігіляцію речей як таких («споживацький нігілізм» (Бодрийяр, 1999, с. 146), їх

заміну циркуляцією знаків. У механізмі споживання виражається логіка соціальної значущості, згідно з якою кожен індивід знає, що його оцінюють у відповідності з його речами. Звичайно, «дух капіталізму» продовжує визначати власну легітимність, спираючись на мораль, але «мораль споживання приймає естафету від моралі виробництва або ж переплітається з нею в одній і тій же логіці спасіння» (Бодрийяр, 2007, с. 19).

Надмірність споживання, на яку зорієнтована інноваційна економіка, перетворює життя на мерехтливий калейдоскоп миттєвостей. Швидкість і мобільність постмодерну є продовженням динаміки модернізації, що бере свій початок у Новому часі. Оновлення стає емблемою модернізму, який можна охарактеризувати як час наукових, культурних, соціальних або політичних революцій. Усі вони для свого здійснення вимагали наявності певної міри нігілізму та були своєрідним способом переоцінки цінностей. У XIX столітті слова «нігілізм» і «революціонер» стають майже тотожними (Тургенев, 1962, с. 380).

Відмінність зазначених тенденції XIX ст. від їх реалізації у XX ст. полягає в тому, що «класичний» нігілізм ще мав мету, заради якої здійснювалося руйнування або заперечення, натомість у наш час заперечується сама можливість такої мети. Сьогодні зміни відбуваються заради самих змін, постійна трансформація, оновлення стали принципом функціонування ринку. Відповідно, і нігілізм не обертається на самоціль. Немає нічого незвичайного в тому, що людина кінця XIX – початку XX ст. не встигала осмислювати причини і наслідки різноманітних змін, нормативного плюралізму і наслідків дії соціально-політичного утопізму. Тим більше вона не встигає це робити в умовах постійного прискорення зазначених метаморфоз та посилення примусу до нового. Гонитва за новим, яка відчувається і у сфері освіти, «неопатія», постає хворобою сучасної людини і суспільства, яка «завжди здатна зробити її предметом будь-яких розрахунків» (Лифшиц, 2009, с. 68).

Наслідком зазначених трансформацій стає перехід світу у вимір симуляції, в якому радикальність нігілізму XIX століття поступається місцем нігілізму XXI століття – індиферентності.

Ж. Бодріяр запевняв: «Світ і ми всі живими увійшли в симуляцію, у згубну, ба навіть не згубну, а індиферентну сферу відстра-

шування: нігілізм, і то незвичним чином, повністю реалізувався не через руйнування, а через симуляцію та відстрашування» (Бодріяр, 2004, с. 223).

Зазначені міркування мають безпосереднє відношення до сфери освіти, яка, свідомо або не свідомо, бере участь у відтворенні існуючого соціального порядку (Бурдье, 2007). Це означає, що вона відтворює і нігілізм, який, із точки зору М. Гайдеггера, є основним явищем західноєвропейської історії (Хайдеггер, 2006, с. 29). Те, що освіта вимушена діяти в тіні нігілізму, означає, що навчання і виховання розгортаються після руйнування всіх «вищих цінностей».

Згідно з поглядами Ф. Ніцше, нігілізм означає занепад, знецінення вищих цінностей. «Немає мети. Немає відповіді на питання «навіщо?» (Ницше, 2016, с. 37). Нігілізм постає наслідком декадансу, який є природним процесом, що дозволяє усвідомити хибність «вищих цінностей», моралі і релігії, які підміняють собою життя. У цьому ракурсі нігілізм останніх століть через «переоцінку цінностей» відкриває можливість подолання власної причини. Він – хвороба, якою необхідно перехворіти. Тому і сам Ф. Ніцше ідентифікує себе як першого «завершеного нігіліста Європи» (с. 31), який до кінця пережив нігілізм у собі, подолав його, залишив ззовні. Як і будь-яка інша хвороба, нігілізм повинен пройти повний цикл визрівання, в кінці якого можливе одужання, яке означає: «Переоцінка всіх цінностей, задоволення вже не від впевненості, а від невизначеності; не «причина і дія», а постійне творче начало; вже не воля до збереження, а воля до влади тощо; потрібно не смиренне словосполучення «все лише суб'єктивне відчуття», а «це і наших рук справа! Будемо пишатися ним!» (Ницше, 2016, с. 644).

Отже, Ф. Ніцше не виступав проти цінностей як таких, він прагнув на місце «хибних» цінностей поставити «справжні» цінності життя.

Будь-які цінності несуть у собі зародки нігілізму, якщо вони перетворюються на абстрактні норми зовнішнього примусу, на «соціальні цінності», яким повинне підпорядкуватися життя. Натомість справжня цінність життя полягає у творенні цінностей. На думку Ф. Ніцше, поза процедурою переоцінки цінностей нігілізм неможливо подолати. Спроби подолати нігілізм без

здійснення переоцінки всіх цінностей призводять до зворотного результату – ствердження «неповного нігілізму». «*Неповний* нігілізм, його форми: ми живемо в його вирі. *Спроби уникнути нігілізму*, не переоцінюючи тих цінностей: вони призводять до існування протилежного, загострюють проблему» (Ницше, 2016, с. 49). Отже, криза цінностей вже є свідченням розгортання нігілізму.

«Неповний нігілізм» є непомітним для себе й інших. Він не визнає свого походження від «вищих цінностей». Спроби зачепитися за рештки минулих норм, цінностей і звичаїв утворюють ілюзію протистояння нігілізму. Натомість саме звернення до «цінностей» є тим поживним ґрунтом, на якому розквітає нігілізм. Неминучість виявлення нігілізму зумовлена тим, що «ціннісне мислення» через нігілізм набуває свого звершення, «тому що нігілізм є до кінця продуманою логікою всіх наших великих цінностей та ідеалів, – тому що потрібно спочатку пізнати нігілізм, щоб докопатися, у чому ж була цінність цих «цінностей» (Ницше, 2016, с. 32). Подолання нігілізму можливе не через його заперечення, не через догматичну абсолютизацію «вищих цінностей», а через його повне переживання, яке призводить до «завершеного нігілізму» (Ницше, 2016, с. 32).

Отже, в працях Ф. Ніцше ми зустрічаємося з подвійною дією нігілізму. Він може бути руйнівним, а може бути початком нового творення. Може визначатися як реактивний, а може – як активний нігілізм. В одному випадку він прив'язує до існуючих «вищих цінностей» людей, які не помічають їх «міщанського походження» (Ницше, 2016, с. 39), в іншому ж нігілізм звільняє людей від різноманітних ідолів і кумирів, які підміняють собою світ. Перший нігілізм є неповним нігілізмом, другий – завершеним. Саме останній є передумовою переоцінки всіх цінностей. Проте ця переоцінка не повинна завершуватися вибудовуванням ще однієї ціннісної картини світу, інакше ми залишаємося в межах дії неповного нігілізму. Завершений нігілізм і є тим джерелом, з якого витікає тверезий погляд на світ і на себе (Бибихин, 2003, с. 330). Тверезий погляд – це погляд, позбавлений ілюзій, який перестає чіплятися за штучно створених ідолів і кумирів. Змінюється не світ, змінюється, перш за все, той, хто дивиться на світ, людина. Вона виходить за межі абстрактних метафізич-

них схем, які М. Гайдеггер називав «картинами світу» (Хайдеггер, 1993, с. 41–61). Сприйняття світу як «картини» є тією рисою Нового часу, яка відрізняє його від усіх попередніх епох. Світ як картина робить його керованим, придатним для розрахунку і опредметнення.

М. Гайдеггер зазначав: «Основний процес Нового часу – підкорення світу як картини. Слово «картина» означає тепер конструкт опредметнюючого представлення. Людина змагається тут за позицію такого сущого, яке всьому сущому задає міру і приписує норму» (Хайдеггер, 1993, с. 52).

Там, де суще стало «предметом уявлення» (Хайдеггер, 1993, с. 55), воно позбавляється буття. На думку М. Гайдеггера, компенсацією зазначеної втрати буття стають цінності. Саме там, де суще виявилося позбавленим буття, де воно перетворилося на придатний для використання предмет йому, в якості компенсації, присвоюється певна цінність. «Насправді, – писав М. Гайдеггер (Хайдеггер, 1993), – цінність саме і виявляється немічним і роздертим прикриттям для позбавленої об'єму і фону предметності сущого» (с. 56).

Отже, звернення до цінностей задля компенсації поширення інструментального, розсудкового ставлення до світу не виходить за межі неповного нігілізму, а, навпаки, є його вираженням. Звернення до цінностей, які повинні протистояти «аморальності» або «бездуховності», не змінює положення, якщо не зважати на нігілістичну практику сучасного суспільства і освіти. Так, наприклад, зростання ролі «інноваційного мислення» в сучасному економічному житті ставить перед освітою відповідні завдання і впливає на педагогічний процес. Воно саме перетворюється на основний критерій навчального процесу. Інновації, які постають основною рушійною силою функціонування ринкового механізму, потребують відповідного людського ресурсу. З'являється потреба в такому типі людини, як «людина інноваційна» (Феномен інновації, 2008). Інноваційна економіка потребує «інноваційної людини», яка є принципово «адогматичною», тобто є типовим нігілістом.

Для формування інноваційної людини необхідною є відповідна «адогматична освіта». Утім, як стверджує В. Кремень (Кремень, 2010), «у нас переважають рутинні, традиційні,

патріархальні, тобто догматичні погляди на освітній процес. А догматизм ґрунтується на абстракціях, яких у нас багато». «Руйнування» абстрактності системи освіти відбувається через її нігілістичне заперечення. Неповний нігілізм заперечує минулі способи навчання і виховання не стільки тому, що вони погані, скільки тому, що вони не придатні для виготовлення «адогматичної», «інноваційної людини». Тієї людини, яка буде здатна «доводити до межі бажання Нового і збудженість Новизною» (Липовецкий, 2012, с. 278) і яка зможе це нове виробляти.

Подібна освіта прагне бути раціоналістичною, керованою і прогнозованою. Саме така освіта, з точки зору О. Фінка, є технікою виготовлення відповідної моделі людини (Барбарич, 2009, с. 405) Подібна освіта хотіла б збирати людину, як збирають автомобіль на заводі. Результат такої високотехнологічної процедури можна описати як «модульну людину» (Toffler, 1971, p. 95–120; Gellner, 2004, p. 97–102), тобто людину, яка набуває необхідну конфігурацію компетенцій в залежності від потреб ринку. Можна виявити взаємозв'язок між нігілізмом і сучасним трендом, визначати усю множинність людських здібностей у термінах «навиків» або «компетенцій». У межах такого підходу особистість постає набором компетенцій або навиків, яким можна навчити. Відповідно, освітня справа, у якій беруть участь вчителі й учні, перетворюється на «вправи з формування навиків або компетенцій» (Blake, Smeyers, Smith, & Standish, 2012, p. 24). Але чи є приязні стосунки між учнями і вчителями результатом застосування до дітей різних навиків, компетенцій або педагогічних технологій? Саме в абсолютизації «компетентністного» підходу в освіті і витіснення за межі дослідницької уваги цілісної особистості виявляється одна з основних ознак нігілістичності навчання і виховання (Blake, Smeyers, Smith, & Standish, 2012, p. 17–28).

Сучасна система освіти і виховання часто реагує на кризу цінностей закликами до прищеплення традиційних або християнських (корисних для суспільства і держави) цінностей, активізацією заходів, спрямованих на відродження духовності. Проте в більшості випадків мова йде не про дух, а швидше про способи соціального управління, де терміни «цінності», «особистість», «духовність» є тільки засобами, свідомого чи ні, маскування меха-

нізмів соціальної інженерії. Так, наприклад, Н.М. Філяніна (Філяніна, 2016), розмірковуючи про взаємозв'язок системи освіти з концепцією цінності природи, тлумачить цінності як «правила гри» в певному соціумі: «Для соціальних наук не так важливі мотивації звернення людини до тих чи тих цінностей, як сам факт такого звернення, тобто те, що людина сприймає «правила гри» в певній соціальній системі. До соціальних систем, які формують цінності, належать: економічна політика, соціальна політика, екологічна політика, освітня політика, права людини, освіта, охорона природи, громадянське суспільство» (с. 51).

У просторі такого розуміння цінностей освіта постає «важливим інструментом включення уявлень» про певні цінності «в усі сфери людської діяльності» (Філяніна, 2016, с. 51). Згідно із зазначеним і цінності, і освіта постають чимось таким, що є зовнішнім по відношенню до людини. Показовим є те, що поширення цінностей відбувається шляхом інструменталізації освіти, тобто поширення певних цінностей реалізується шляхом розгортання нігілізму.

Більш виражено цей парадокс взаємозв'язку цінностей і нігілізму виявлений І. Зязюном (Зязюн, 2010). Із точки зору дослідника, цінності – це інтропсихічна, внутрішня підвалина соціального управління, що поєднує особистісну смислову сферу із груповими орієнтаціями і узгодженнями в суспільстві. Отже, цінності є важливим елементом управління суспільством, адаптації індивіда до умов середовища. Їх затребуваність у сучасних умовах зумовлена тим, що вони відіграють важливу роль у формуванні «аксіоімунітету» держави. Ускладнення соціального існування в умовах глобалізованого світу актуалізує увагу до цінностей як «феномену «розподіленого управління» (с. 7), що здійснюється ненасильницьким шляхом. За допомогою «прищеплення соціально прийнятних й індивідуально актуальних цінностей» (с. 16) відбувається «інтроекція найважливіших групових консенсусів, що є смислами, сповідування яких важливе для успішного розвитку всієї спільноти» (с. 7). У результаті цінності постають ненасильницьким засобом управління поведінкою індивідів задля збереження і розвитку існуючої соціальної системи. Ось чому дискурс кризи цінностей із необхідністю починає використовувати терміни «національна безпека»,

«боротьба», «управління», «ворог», «адаптація», «аксіологічна війна» тощо. Окрема людина з усіма її індивідуальними потребами за допомогою «прищеплення цінностей» опиняється вписаною в «ієрархію національної безпеки», в якій «аксіобезпека є вищим рівнем забезпечення національної безпеки» (с. 18).

Із зазначеного бачимо, що турбота про цінності може мати цілком нігілістичний характер. Як людина, так і будь-яка цінність постає тут ресурсом забезпечення наднидивідуальних структур. Для мобілізації індивідів до цих структур краще використовувати прості схеми, придатні до уніфікації й ретрансляції через систему масової інформації або систему освіти. Завдяки таким схемам ставиться завдання зробити соціальний світ керованим і прогнозованим. Нігілістичність подібного підходу проявляється у протиставленні істини цінностям як «позараціональним регулятивам» (Зязюн, 2010, с. 10). Адже цінності як засіб управління людьми байдужі щодо істини, яка може перевершувати інтереси того або іншого індивіда, групи людей або суспільства. Звідси цілком логічним є висновок про те, що кожна людина «схильна жорстко й агресивно захищати свої власні цінності» (Зязюн, 2010, с. 16).

«Жорстко і агресивно захищати власні цінності» буде людина, яка абсолютизує свою приватну картину світу. У руслі такої абсолютизації питання щодо істинності цієї картини навіть не виникає. Зрозуміло, що подібне завершене світорозуміння буде спрощеним і абстрактним. У свій час М. Мамардашвілі, описуючи механізм дії ідеологізованого світогляду, писав: якщо людина досягає «самоповаги за допомогою спрощених схем, то вона швидше вб'є того, хто спробує зруйнувати ці схеми, ніж позбудеться їх» (Мамардашвили, 1992, с. 89). Такими ідеологізованими, спрощеними схемами виступають «цінності» як регулятивні взірці й ідеали, на які повинна орієнтуватися людина у своїй поведінці.

Іншим прикладом розгортання нігілізму в процесі покладання цінностей є модель «прищеплення» або «формування» цінностей. Згідно з даною моделлю недостатньо надати учневі певної сукупності знань та навчити його їх використовувати – слід «обов'язково прищепити йому певні суспільні цінності» (Панченко, 2007, с. 158), *доповнити* навчання процесом вихо-

вання, сутність якого полягає саме у «ціннісному щепленні» (Панченко, 2007, с. 158). Показово, що в контексті даної моделі відтворюється протиставлення істини і цінності. Поза цінністю істина уявляється тотожною автоматизованому розрахунку, дегуманізованій технології оперування з об'єктивованим світом. Мислення постає байдужою стосовно людських смислів активністю, а цінності – нерозумною («позараціональною») силою, яка надає людському існуванню певного значення. Отже, навчання саме по собі оголошується нігілістичним. А значить, цю ситуацію можна змінити тільки завдяки «ціннісному щепленню».

Проте процедура «щеплення» відтворює схематизм, що панує в межах нігілістичного навчання. Воно відбувається як цілеспрямований, «ціннісно-навантажений вплив» (Панченко, 2007, с. 159), який здійснюється на основі «доброго розуміння природи цінностей, їх різновидів, ієрархії, засобів їх прищеплення» (Панченко, 2007, с. 159). У сфері цінностей повинна панувати та ж сама впорядкованість і систематизованість, що й у сфері знань. Як і де гуманізовані знання, цінності використовуються й ранжуються відповідно до їх соціальної значущості? Чуттєво-моральний ірраціоналізм цінностей протистоїть байдужості нігілізму раціонального знання лише удавано. В обох випадках простежується бажання оволодіти, спланувати і використати те, що не відбувається природним шляхом, те, що неможливо викликати до життя вольовим зусиллям. Мова йде про розуміння і людську душу. Прагнучи піднести людину до висоти ідеалу (духовного, аксіологічного, етичного), ми мимоволі принижуємо живу особистість, яка присутня тут і тепер. Вона стає лише матеріалом, «гусінню», яка повинна перетворитися на «метелика» (Зязюн, 2010, с. 7). Проблема полягає в тому, що педагог вважає, що має право здійснити «ціннісне щеплення», педагогічний вплив із метою піднесення «гусені» до висот «метелика», тобто приведення дитини до наперед заданого масштабу – до ідеалу.

Висновки. З огляду на зазначене розкривається механізм реалізації нігілізму в освіті, яка сприймає усіх задіяних у ній крізь призму абстрактного ідеалу (раціонального або ірраціонального). По-перше, в цих межах ідеал (цінність, взірець) постає тим, що

можна і потрібно досягнути. По-друге, в жертву визначеному ідеалу приноситься повнота проявів живої людини (дитини, учня, студента). По-третє, вважається, що приведення дитини у відповідність із ідеалом можливе шляхом педагогічного впливу, застосування спеціальних педагогічних технологій тощо.

В основі розгортання нігілізму в освіті міститься недовіра до дитини (людини взагалі). Саме з цієї недовіри народжуються спроби піднести учня до «духовних цінностей», сформувати його відповідно до заданого взірця. При цьому відтворюється основна причина нігілізму, інструментальне ставлення до освіти, людини або світу. Нігілізм може відігравати конструктивну роль в освітньому просторі як те начало, що звільняє енергію творчості від штучних догматичних обмежень. Проте для того, щоб не перетворюватися на спосіб репрезентації суб'єктивного свавілля, він повинен бути включений у смислове ціле спільної праці, якою є освіта. Тому нігілізму протистоїть не мораль і, тим більше, не моралізаторство. Вони можуть бути проявами нігілізму, який впродовж XX ст. продемонстрував нам здатність обертатися фанатичною вірою в різні ідеали або цінності. Дійсною альтернативою нігілізму є не мораль, порядок або цінності, дійсною альтернативою є любов (Ясперс, 1991, с. 165). Любов, яка не розділяє людину і світ на нижче і вище, повсякденне і сакральне, духовне і матеріальне, цінності і істину, раціо і почуття. Втрата трансцендентних орієнтирів людської життєдіяльності не може бути відновлена шляхом вибудовування або реставрації метафізичної ієрархії. Подібне відновлення метафізичного порядку відновлює те, проти чого намагається боротися нігілізм.

ЛІТЕРАТУРА

1. Адорно Т. Негативная диалектика. Москва : Научный мир, 2003.
2. Барбарич Д. Воспитание и образование в тени нигилизма. Ойген Финк. *Δόξα / Докса.* 2009. 14. С. 404–416.
3. Бибихин В. Ницше в поле европейской мысли. *Ницше и современная западная мысль*. 2003. Санкт-Петербург-Москва : Летний сад, 2003. С. 330–345.
4. Бодрийяр, Ж. Система вещей. Москва: Рудомино, 1999.
5. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. Москва : Академический Проект, 2007.

6. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004.

7. Бурдье П. Воспроизводство: элементы теории системы образования. Москва : Просвещение, 2007.

8. Возняк В.С. Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема : монографія. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2008.

9. Гессе Г. Письма по кругу. Художественная публицистика. Москва : Прогресс, 1987.

10. Делез Ж. Ницше и философия. Москва : Ad Marginem, 2003.

11. Ємельянова Н.М. Феномен європейського нігілізму: традиції і новації. Донецьк : ТОВ «Лебідь», 2002.

12. Зязюн І. Криза цінностей – катастрофа суспільств і держав. *Освіта дорослих: теорія, досвід, перспективи.* 2010. 2. С. 7–20.

13. Кремень, В.Г. Освіта в умовах інноваційного розвитку суспільства. 2010. URL : http://archive.nbuv.gov.ua/portal/ soc_gum/sitimn/_23/Osvitavumovaxinnovaciinogorozvutkususpilstva.pdf.

14. Липовецкий Ж. Империя эфемерного. Мода и ее судьба в современном обществе. Москва : Новое литературное обозрение, 2012.

15. Лифшиц М. Осторожно – человечество. *Почему я не модернист?* Москва : Искусство – XXI век, 2009. С. 57–87.

16. Лютий Т.В. Нігілізм: анатомія ніщо. Київ : ПАРАПАН, 2002.

17. Мазараки А.А., &Ильин В.В. Философия денег : монографія. Киев : Киев. нац. торг.-эконом. ун-т, 2004.

18. Мамардашвили М. Обязательность формы. *Как я понимаю философию*. *Доклады, статьи, философские заметки*. Москва : Прогресс, 1992. С. 86–91.

19. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей (черновики и наброски из наследия Фридриха Ницше 1883–1888 годов в редакции Элизабет Фёрстер-Ницше и Петера Гаста). Москва : Культурная революция, 2016.

20. Панченко Л.М. Цінності освіти в контексті глобалізації. *Науковий часопис НПУ імені М.П. Драгоманова. Серія № 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: Зб. наукових праць*, 2007. 15(28). С. 158–163. Київ : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова.

21. Савчук В., Очеретяный К. Приговор дна. *Художественный журнал, 107.* 2018. URL : http://moscowartmagazine.com/issue/85/article/1868.

22. Судьба нигилизма. Санкт-Петербург : Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006.

23. Тургенев И.С. Письмо Случевскому К.К. от 14(26).04.1862. *Тургенев И.С. Полное собрание сочинений и писем в 28-ми т. Письма. Т. 4.* Москва-Ленинград : Наука, 1962. С. 379–382.

24. Феномен інновації: освіта, суспільство, культура : монографія / За ред. В.Г. Кремень. Київ : Педагогічна думка, 2008.

25. Філяніна Н.М. Концепція цінності та самоцінності природи та система освіти. *Філософія та політологія в контексті сучасної культури*? 2016. 5, 14. С. 51–56.

26. Хайдеггер М. Время картины мира. *Время и бытие: статьи и выступления*. Москва : Республика, 1993. С. 41–61.

27. Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2006.

28. Шумпетер Й.А. Теория экономического развития. Капитализм, социализм и демократия. Москва : Эксмо, 2008.

29. Ясперс К. Смысл и назначение истории. Москва : Политиздат, 1991.

30. Baker, G. Nihilism and Philosophy: Nothingness, Truth and World. Bloomsbury Publishing. 2018.

31. Baudrillard, J. Simulacra and simulation. trans. Sheila Faria Glaser. University of Michigan press. 1994.

32. Blake, N., Smeyers, P., Smith, R., & Standish, P. Education in an age of nihilism: Education and moral standards. Routledge. 2012.

33. Brassier, Ray. Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction. New York : Palgrave Macmill, 2007.

34. Carr, K. L. The banalization of nihilism: Twentieth-century responses to meaninglessness. SUNY Press. 1992.

35. Gellner, E. Conditions of Liberty. Civil Society and Its Rivals. London, Hamilton. 1994.

36. Goddard, R. Honouring Nihilism. *Other Education*. 2016. 5(2). С. 56–86.

37. Holbrook, D. Education, Nihilism, and Survival. Routledge. 2017.

38. Lambeir, B., & Smeyers, P. Nihilism: Beyond optimism and pessimism. *Studies in philosophy and education*. 2003. 22(3-4). P. 183–194.

39. Peters M. Education, Philosophy and Politics. London : Routledge, 2012.

40. Toffler A. Future shock. New York : Bantam, 1971.

41. Vattimo G. (1988). The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture, trans. John R. Snyder. Cambridge : Polity Press, 1988.

REFERENCES

1. Adorno, T. (2003). Negativnaya dialektika [Negative dialectics]. Moscow: Nauchnyj mir. [in Russian].

2. Barbarich, D. (2009). Vospitanie i obrazovanie v teni nigilizma. Ojgen Fink [Parenting and education in the shadow of nihilism. Eugen Fink]. *Δόξα / Doksa - Δόξα / Dox*, 14, 404-416. [in Russian].

3. Bibihin, V. (2003). Nicshe v pole evropejskoj mysli [Nietzsche in the field of European thought]. *Nicshe i sovremennaya zapadnaya mysl – Nietzsche and modern Western thought*. (p. 330-345). St. Petersburg - Moscow: Letnij sad. [in Russian].

4. Bodrijyar, Zh. (1999). Sistema veshej [System of things]. Moscow: Rudomino. [in Russian].

5. Bodrijyar, Zh. (2007). K kritike politicheskoj ekonomii znaka [Toward a criticism of the political economy of the mark]. Moscow: Akademicheskij Proekt. [in Russian].

6. Bodriyar, Zh. (2004). Simulyakri i simulyaciya [Simulacre and Simulation]. Kiyiv: Pavolichko's The Basics of Solomia.

7. Burde, P. (2007). Vosproizvodstvo: elementy teorii sistemy obrazovaniya [Reproduction: elements of the theory of the education system]. Moscow: Prosveshenie. [in Russian].

8. Voznyak, V. S. (2008). Spivvidnoshennya rozsudku i rozumu yak filosofsko-pedagogichna problema: monografiya [The relation between reason and reason as a philosophical and pedagogical problem: a monograph]. Drogobich: Redakcijno-vidavnichij viddil Drogobickogo derzhavnogo pedagogichnogo universitetu imeni Ivana Franka. [in Ukrainian].

9. Gesse, G. (1987). Pisma po krugu. Hudozhestvennaya publicistika [Letters in a circle. Artistic journalism]. Moscow: Progress. [in Russian].

10. Delez, Zh. (2003). Nicshe i filosofiya [Nietzsche and philosophy]. Moscow: Ad Marginem. [in Russian].

11. Yemelyanova, N.M. (2002). Fenomen yevropejskogo nigilizmu: tradiciyi i novaciyi [The phenomenon of European nihilism: traditions and innovations]. Doneck: TOV «Lebid». [in Ukrainian].

12. Zyazyun, I. (2010). Kriza cinnostej – katastrofa suspilstv i derzhav [The crisis of values is a catastrophe for societies and states]. *Osvita doroslih: teoriya, dosvid, perspektivi – Adult education: theory, experience, perspectives,* 2, 7-20. [in Ukrainian].

13. Kremen, V.G. (2010). Osvita v umovah innovacijnogo rozvitku suspilstva [Education in the conditions of innovative development of society.]. Retrieved from http://archive.nbuv.gov.ua/portal/ soc_gum/sitimn/_23/Osvitav umovaxinnovaciinogorozvutkususpilstva.pdf . [in Ukrainian].

14. Lipoveckij, Zh. (2012). Imperiya efemernogo. Moda i ee sudba v sovremennom obshestve [Empire ephemeral. Fashion and its fate in modern society]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. [in Russian].

15. Lifshic, M. (2009). Ostorozhno – chelovechestvo [Caution – Humanity]. *Pochemu ya ne modernist? –Why am I not a modernist?* (p. 57-87). Moscow: Iskusstvo – HHI vek. [in Russian].

16. Lyutij, T.V. (2002) Nigilizm: anatomiya nisho [Nihilism: the anatomy of nothing]. Kiyiv: PARAPAN. [in Ukrainian].

17. Mazaraki A.A., &Ilin V.V. (2004). Filosofiya deneg: monografiya [Philosophy of money: monograph]. Kiev: Kiev. nac. torg.-ekonom. un-t. [in Ukrainian].

18. Mamardashvili, M. (1992). Obyazatelnost formy [Mandatory form]. *Kak ya ponimayu filosofiyu. Doklady, stati, filosofskie zametki – As I understand*

the philosophy. Reports, articles, philosophical note. (p. 86-91). Moscow: Progress. [in Russian].

19. Nicshe, F. (2016). Volya k vlasti. Opyt pereocenki vseh cennostej (chernoviki i nabroski iz naslediya Fridriha Nicshe 1883-1888 godov v redakcii Elizabet Fyorster-Nicshe i Petera Gasta) [The will to power. The experience of revaluation of all values (drafts and drafts from the legacy of Friedrich Nietzsche 1883-1888 as amended by Elizabeth Förster-Nietzsche and Peter Gast)]. Moscow: Kulturnaya revolyuciya. [in Russian].

20. Panchenko L.M. (2007). Cinnosti osviti v konteksti globalizaciyi [The values of education in the context of globalization]. *Naukovij chasopis NPU imeni M. P. Dragomanova. Seriya № 7. Religiyeznavstvo. Kulturologiya. Filosofiya: Zb. naukovih prac – Scientific journal of MP Dragomanov NPU. Series No. 7. Religious Studies. Cultural Studies. Philosophy: Coll. scientific works,* 15 (28). (p. 158-163). Kiyiv: Vid-vo NPU imeni M. P. Dragomanova. [in Ukrainian].

21. Savchuk, V., Ocheretyanyj K. (2018). Prigovor dna [Sentence of the bottom]. *Hudozhestvennyj zhurnal – Art Journal*, 107. Retrieved from http://moscowartmagazine.com/issue/85/article/1868[in Russian].

22. Sudba nigilizma [The fate of nihilism]. (2006). St. Petersburg: Izdatelstvo Sankt-Peterburgskogo universiteta. [in Russian].

23. Turgenev, I.S. (1962). Pismo Sluchevskomu K.K. ot 14(26).04.1862 [Letter to K. Sluchevsky from 14 (26) .04.1862]. *Turgenev I.S. Polnoe sobranie sochinenij i pisem v 28-mi t. Pisma. T. 4* – Turgenev I.S. Complete works and letters in 28 volumes. Letters. Vol. 4 *(p. 379-382).* Moscow-Leningrad: Nauka. [in Russian].

24. Fenomen innovaciyi: osvita, suspilstvo, kultura: (monografiya) [The phenomenon of innovation: education, society, culture: (monograph)]. Ed. V. G. Kremen. Kiyiv: Pedagogichna dumka. [in Ukrainian].

25. Filyanina, N.M. (2016). Koncepciya cinnosti ta samocinnosti prirodi ta sistema osviti [Nature and value concept of nature and education system.]. *Filosofiya ta politologiya v konteksti suchasnoyi kulturi. T.* 5 *– Philosophy and political science in the context of contemporary culture. Vol.5, 14,* 51-56. [in Ukrainian].

26. Hajdegger, M. (1993). Vremya kartiny mira [Time for a picture of the world]. *Vremya i bytie: stati i vystupleniya* – Time and Being: Articles and Speeches. (p. 41-61). Moscow: Respublika. [in Russian].

27. Hajdegger, M. (2006). Nicshe. T. 1 [Nietzsche. Vol. 1]. St. Petersburg: Vladimir Dal. [in Russian].

28. Shumpeter, J. A. (2008). Teoriya ekonomicheskogo razvitiya. Kapitalizm, socializm i demokratiya [Theory of economic development. Capitalism, socialism and democracy]. Moscow: Eksmo. [in Russian].

29. Yaspers, K. (1991). Smysl i naznachenie istorii [The meaning and purpose of history]. Moscow: Politizdat. [in Russian].

30. Baker, G. (2018). Nihilism and Philosophy: Nothingness, Truth and World. Bloomsbury Publishing.

31. Baudrillard, J. (1994). Simulacra and simulation. trans. Sheila Faria Glaser. University of Michigan press.

32. Blake, N., Smeyers, P., Smith, R., & Standish, P. (2012). Education in an age of nihilism: Education and moral standards. Routledge.

33. Brassier, Ray. (2007). Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction. New York: Palgrave Macmill.

34. Carr, K. L. (1992). The banalization of nihilism: Twentieth-century responses to meaninglessness. SUNY Press.

35. Gellner, E. (1994). Conditions of Liberty. Civil Society and Its Rivals. London, Hamilton.

36. Goddard, R. (2016). Honouring Nihilism. *Other Education*, 5(2), 56-86.

37. Holbrook, D. (2017). Education, Nihilism, and Survival. Routledge.

38. Lambeir, B., & Smeyers, P. (2003). Nihilism: Beyond optimism and pessimism. *Studies in philosophy and education*, 22(3-4), 183-194.

39. Peters, M. (2012). Education, Philosophy and Politics. London: Routledge.

40. Toffler, A. (1971). Future shock. New York. Bantam.

41. Vattimo, G. (1988). The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture, trans. John R. Snyder. Cambridge: Polity Press.

УДК 14(091)(430)+14(091)(477)

МЕЛЬНИК Анастасія *– аспірантка кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 24, вул. Івана Франка, м. Дрогобич, Україна, індекс 82100 (melnik.stasya.serg@gmail.com)*

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1105-3445

DOI: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200824

Бібліографічний опис статті: Мельник, А. (2020). Про проблему любові до далекого у філософських поглядах Ф. Ніцше та С. Франка. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», 40,* 95–106. doi: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200824

ПРО ПРОБЛЕМУ ЛЮБОВІ ДО ДАЛЕКОГО У ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДАХ Ф. НІЦШЕ ТА С. ФРАНКА

Анотація. Мета роботи. *У статті ставиться завдання розкрити антропологічний зміст проблеми «любові до далекого» у філософських поглядах Ф. Ніцше через одну з найвідоміших спроб окреслити її С. Франком і подивитись на неї у світлі діалогічної традиції.* ***Методологія.*** *Для досягнення поставленої мети ми виходили з широкого кола різних філософських і загальнонаукових методологічних підходів. Під час розгляду сутнісних характеристик «любові до далекого» залучені методи системно-структурного аналізу, текстологічного аналізу та філософської компаративістики.* ***Наукова новизна.*** *У статті запропоновано такий вимір розуміння далекого, коли він виступає як близький, по відношенню до якого ми зберігаємо дистанцію, тобто «далекого» можна розуміти як Іншого – як такого, хто володіє інакшістю по відношенню до кожного Я, але в той же час рівноцінний йому, так само особистісно-самодостатній. Саме тому таке визнання не є ані егоїзмом слідування самому собі, ані альтруїзмом дії заради іншого – є переоцінкою існуючих принципів у слідуванні творчому принципу Надлюдини.* ***Висновки.*** *У контексті діалогічного прочитання Ніцше Франком, яке запропоноване у статті, слід зазначити центральними тезами такого прочитання протест Ніцше проти морального примусу і наполягання на моралі, вільній від страху покарання або очікуванні нагороди, що відповідає принципам утилітаризму. Прин-*

© Мельник Анастасія, 2020

ципи недоторканності особистості і неприпустимості тиску на неї стали керівними для Франка у його подальшій творчості, і слідування їм вводить його спадок у діалогічну традицію.

Ключові слова: *Ф. Ніцше, С. Франк, «любов до ближнього», «любов до далекого», мораль, ідеал, співпереживання, Надлюдина, Інший, свобода.*

MELNYK Anastasia *– Postgraduate student of the Department of Philosophy named by Professor Valeriy Skotnyy, Ivan Franko Drohobych State Pedagogical University, 24, Ivan Franko Str., Drohobych, Ukraine, postal code 82100 (melnik.stasya.serg@gmail.com)*

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1105-3445

DOI: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200824

To cite this article: Melnyk, A. (2020). Pro problemu liubovi do dalekoho u filosofskykh pohliadakh F. Nitsshe ta S. Franka [The problem of love for the far in the philosophical views of F. Nietzsche and S. Frank]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriia «Filosofiia» – Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 40,* 95–106. doi: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200824 [in Ukrainian].

THE PROBLEM OF LOVE FOR THE FAR IN THE PHILOSOPHICAL VIEWS OF F. NIETZSCHE AND S. FRANK

Summary. The aim of the study*. The article aims to reveal the anthropological content of the problem of love for the far in the philosophical views of F. Nietzsche through one of S. Frank's most famous attempts to outline it and look at it in the light of the dialogic tradition.* ***Methodology****. In order to achieve the goal, a wide range of philosophical and general scientific methodological approaches were considered. To study the essential characteristics of love for the far, the following methods were applied: methods of system-structural analysis, textual analysis and philosophical comparative studies.* ***Scientific novelty.*** *The article proposes such a dimension of understanding of the far when it acts as the near, to which we keep a distance, that is, the Far can be understood as the Other – as one who has a different attitude towards each Self, but at the same time is equal to him and self-sufficient as well. That is why, such recognition*

is neither an egoism of self-pursuit, nor an altruism of action for the sake of other – it is a reassessment of existing principles in pursuit of the Overman's creative principle. ***Conclusions.*** *In the context Frank's dialogical reading of Nietzsche, offered in the article, the central theses of such a reading should be Nietzsche's protest against moral compulsion and insistence on morality, free from fear of punishment or the expectation of a reward that conforms to the principles of utilitarianism. The principles of inviolability of the individual and the inadmissibility of pressure on it have become a guide for Frank in his further work, and following them introduces his legacy into the dialogic tradition.*

Key words*: F. Nietzsche, S. Frank, «love for neighbor», «love for far», morality, ideal, empathy, Overman, Other, freedom.*

Постановка проблеми. Інтерес до творчості німецького філософа Фрідріха Вільгельма Ніцше, незважаючи на велику кількість інтерпретацій, не згасає і сьогодні. Ймовірною причиною цього є пафосно-поетичний стиль викладу власних філософських роздумів знаменитим мислителем, які не завжди піддаються (якщо взагалі піддаються) однозначному розумінню. Семен Франк звертає увагу на дві етичні системи, названі Ніцше «любов до ближнього» і «любов до далекого», і піддає їх критико-аналітичному розгляду, підкреслюючи значущість принципу «співпереживання» як однієї з найяскравіших відмінностей «любові до далекого» і «любові до ближнього». Звісно, особливої прихильності до співпереживання годі шукати у Ф. Ніцше. А власне слова Заратустри «Ви втікаєте до ближнього від самих себе і хочете зробити із цього доброчинність: але я наскрізь бачу вашу «безкорисливість» (Ницше, 1996, с. 43) наштовхують на думку про те, що, озирнувшись навкруги, ми часто за ззовні милосердними та альтруїстичними діями людей справді бачимо приховані схеми заради досягнення конкретної мети. Люди займаються благодійністю чи меценатством задля, наприклад, просування в кар'єрі, задоволення власного егоїзму чи відчуття власної вагомості в очах оточуючих тощо. Виникає відчуття, що Ніцше робить акцент на людській лицемірності і намагається відвести від неї. Безперечно, в реальному житті ми зустрічаємося і з таким, але, незважаючи на цей факт, неможливо говорити про виключний негатив в добродіяннях людей,

все ж таки основа цього – любов. Та чи завжди в чистому вигляді вона потрібна тому, кому ми прагнемо допомогти?! Чи здатні ми бачити іншого не як проекцію наших потреб, а у його дійсному власному існуванні – тобто розглянути «близького» і «далекого» в контексті діалогічної традиції.

Мета дослідження. У даній статті ми ставимо перед собою завдання розкрити такий етичний зміст проблеми «любові до далекого» у філософських поглядах Ф. Ніцше, який переводить це питання в русло антропології, і подивитись на неї у світлі діалогічної традиції.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Філософські погляди Ф. Ніцше не втрачають своєї популярності не тільки серед численних читачів, але і серед дослідників. Його твори продовжують перекладати українською мовою (Кебуладзе, 2018), при цьому надається особлива увага етико-моральній проблематиці (Кебуладзе & Лютий, 2016). Дослідники детально вивчають ніцшеанський «нігілізм» та «декаданс» як основні характеристики сучасної європейської культури (Кобець, 2015), роблять спроби дослідити концепцію вічного повернення Ф. Ніцше, аналізують її в контексті наукових теорій другої половини XIX століття (Бартусяк, 2017). Тематика «Ідеалу» (McPherson, 2016), «Надлюдини» (Burchat, 2015), «Спільноти» (Young, 2015) та «Інакшості» (Fathauer, 2018) найбільш наближена до проблеми, що розглядається.

Важливе місце серед досліджень займає проблема людини у трактуваннях Ф. Ніцше. Дослідники не тільки розробляють проблему її цілісності (Конев, 2915; Рахмановская, 2019), досліджують із точки зору (анти)антропології (Жаворонков, 2019) та замислюються над антропологічним сенсом естетичної теорії Ф. Ніцше (Спирова, 2018), але й ведуть мову про особисту ідентичність у ніцшеанській інтерпретації з огляду психології (Chalklin, 2019). Розгляд антропологічної проблематики під кутом зору принципів «любові до ближнього» і «любові до дальнього» здійснює Дубровна (Дубровная, 2014). Проте діалогічний вимір творчості Ніцше лишається «білою плямою», в той час як класики діалогізму приділяли ідеям Ніцше значну увагу. «Любов до ближнього» і «любов до дальнього» як діалогічні принципи лишаються нееексплікованими.

Виклад основного матеріалу. Для того щоб зрозуміти всю глибину голосних закликів Ніцше, слід, як писав К. Ясперс, «зро-

зуміти ті його всеосяжні погляди, які визначаються і за якими рівняються всі його окремі думки. Треба зрозуміти саму глибоку думку, яку йому вдалося осягнути, і тоді все поверхневе встає на своє місце» (Ясперс, 1994, с. 82). А зробити це дуже складно, адже способом викладу своїх поглядів Ніцше ніби дозволяє нам розуміти його філософію відповідно до власного досвіду, після кожного прочитання «Так говорив Заратустра» віднаходяться нові смисли, нові хвилювання. У даному контексті Ю. Синьоока, досліджуючи вплив ідей Ніцше на Росію, стверджує, що і серед російських мислителів з'явилося своє специфічне трактування його ідей (Синеокая, 1999), і знайти справжні догматичні помисли Ніцше неможливо. Тому сприймати трактування С. Франка як єдино правильне буде некоректно, але і не варто вважати його невірним. Навіть якщо здається, що Франк висловлює виключно свої погляди, які не мають жодного відношення до філософії Ніцше, то, можливо, в цьому потрібно бачити не недолік, а перевагу (Рыбас, 2014, с. 107).

Франк розглядає дві моральні системи, які базуються на двох моральних принципах, які Ніцше досить вдало зіштовхує та протиставляє, називаючи їх «любов'ю до далекого» та «любов'ю до ближнього» (Франк, 1990, с. 12). Сам С. Франк дає таке визначення «любові до ближнього»: «Під «любов'ю до ближнього» в тому її значенні, з яким ми маємо зараз справу, розуміється сукупність почуттів симпатії, які переживаються по відношенню до безпосередньо оточуючих нас, найближчих до нас людей (ближніх), що базуються на елементарному інстинкті співпереживання» (Франк, 1990, с. 13).

«Любов до ближніх» закладена в нас генетично від природи, вона відгукується тоді, коли людина неконтрольовано боїться всякого чужого і невідомого і тягнеться до тих, хто поруч. Що ж стосується «любові до далекого», то з нею не все так однозначно. Розпочнемо з того, що Ф. Ніцше пропонує нам направити всю свою енергію (любов) на «любов до далеких»: «Я пораджу вам бігти від ближніх і любити далеких!» (Ницше, 1996, с. 43). І одразу ж виникає закономірне бажання зрозуміти, кого чи що під «далеким» має на увазі Ф. Ніцше. Франк, опираючись на ніцшеанське «Вище любові до ближнього стоїть любов до далекого і майбутнього; ще вище ніж любов до людини, ставлю я любов до справ і примарних баченнь» (Ницше, 1996, с. 43), розкриває

це так: «У цьому широкому значенні в «любов до далекого» буде включена як любов до більш віддалених благ і інтересів тих ж «ближніх», так і любов до «далеких» до нас людей – наших співгромадян, наших нащадків, людства; нарешті, сюди підійде і любов до всього відстороненого – любов до істини, до добра, до справедливості – словом, любов до всього, що зветься «ідеалом», або, як виражає Ніцше, «любов до речей і привидів». Усі ці види «любові до далекого» є схожими в тому, що вони не ґрунтуються на безпосередньому інстинкті співпереживання або принаймні не вичерпуються ним, і цим «любов до далекого» різко відділена від «любові до ближнього» (Франк, 1990, с. 13).

Франк вважає геніальною заслугою Ніцше розкриття антитези між цими моральними принципами і згадує самотність Заратустри, якого не приймають мешканці міста, але й сам Заратустра презирливо ставиться до їхніх буденних потреб. У цьому явно проглядається критичне ставлення Ніцше до такого типу людського існування, яке зосереджене на власному виживанні, «щасті» користування благами і яке далі Франк розкриває як утилітаризм, підкреслюючи, що в любов до далекого в Ніцше входить любов до майбутнього – «речей і привидів». Франк розтлумачує речі як те, що виходить за межі чисто людського і суб'єктивного і не може бути сприйманим тут і тепер, за що і отримує назву «привід». Тобто це істина, справедливість, краса, гармонія і честь, які для утилітарної установки є ефемерними, неіснуючими. Таке розуміння Франком Ніцше піддається критиці в Рибаса, який нагадує заклик Заратустри триматись землі, що, з його точки зору, не сумісне з етичною системою ідеалізму (Рыбас, 2014, с. 114). Дійсно, Ніцше не приймає етичних систем, які б підкорювали людину деяким обмежуючим їх життєву силу принципам, але філософема Надлюдини, яку можна вважати центральною для антропологічних поглядів Ніцше, акцентує увагу саме на протистоянні всьому утилітарно-життєвому і стверджує етику творчості, що і підкреслює Франк.

Тут доречно зазначити ще один вимір розуміння далекого. Адже «далекий» може виступати як близький, по відношенню до якого ми зберігаємо дистанцію: за М. Гайдеггером, наші стосунки з близьким завжди повинні зберігати певну дистанцію (Хайдеггер, 2003, с. 68) для того, щоб запобігти повному ототожненню з ними, щоб не розчинити свою присутність в їхньому способі

буття. Тобто «далекого» можна розуміти як Іншого – як такого, хто володіє інакшістю по відношенню до кожного Я, але в той же час рівноцінний йому, так само особистісно-самодостатній. Саме тому таке визнання не є ані егоїзмом слідування самому собі, ані альтруїзмом дії заради іншого – є переоцінкою існуючих принципів у слідування творчому принципу Надлюдини.

Можна згадати розуміння Іншого в Ж.-П. Сартра, яке найкраще відображається в екзистенційно обрамленній тезі «Пекло – це Інші» (Сартр, 2013, Сцена 5). Наш ближній абсолютно завжди є далеким по відношенню до нас, ми беззахисні перед його поглядом та осудом. Інший неодмінно конституює моє Я, «одягає» на мене ті характеристики, якими я можу не володіти. Тому якщо сприймати людину не як «ближню» (таку, яка володіє аналогічними до мене характеристиками), а як «далеку» (виключно незнайоме створіння зі своїм унікальним набором характеристик, як у фільмі «Прибуття» Дені Вільньова), можна говорити про боротьбу із цим, на перший погляд, приреченим трагічним станом людського існування. Вимога любові до далекого може розумітись як вимога стати в позицію, коли Інший не необхідно об'єктивує Я, не проектує щось своє, не відображає себе – відповідно, не робить «ближнім», а приймає і переживає Іншого як щось абсолютно невідоме, чуже, не схоже ні на що, яке набуває свої характеристики по мірі того, як вони відкриваються та показуються і, що важливо, інтерпретуються без відносності до власного досвіду. Також «далекий» як Інший може виступати у вигляді подразника і провокатора деякої дії. Тобто таким, що перетворює пасивного обивателя в активно діючу творчу енергію.

Можна повернутись до прикладу Ф. Ніцше, який ми також знаходимо в інтерпретації С. Франка, про відношення до хворого від сестри милосердя і лікаря: «М'яка, співчутлива любов першої, яка прагне до полегшення моментальних страждань хворого і до його душевного заспокоєння, є типовим зразком «любові до ближнього», тоді як спрямована на забезпечення майбутнього блага хворого тверда любов лікаря, який заради віддалених інтересів хворого повинен побороти в собі почуття жалю і піддавати свого пацієнта жорстоким мукам, дає нам тип «любові до далекого» (Франк, 1990, с. 10).

Звісно, лікар у силах, піддаючи пацієнта мукам лікування, і паралельно (чи навіть тим самим) заспокоювати душевні пере-

живання пацієнта, даючи йому шанс на майбутнє життя. Та за С. Франком, «любов до далекого» виключає «любов до ближнього», а той, хто полюбить «далеке», зненавидить і буде зневажати все «ближнє», реальне життя його сучасників з усіма буденними дрібними добродіяннями та інтересами (Франк, 1990, с. 5). Відраза від теперішнього повинна провокувати творчу волю, бажання все змінити. Це дозволяє С. Франку трактувати філософію Ф. Ніцше як прогресивну і направлену на майбутнє, що, на наш погляд, є позитивним. Незважаючи на те, що «Ніцше говорить, що немає ще такої мети, до якої могло б рухатися людство, відповідно, його поступальний рух уперед – усього лише форма без змісту» (Киселева, 2013, с. 94), все ж важко посперечатися з тим, що діяти, працювати та робити важливі кроки в житті варто, не тільки спираючись на досвід минулого, але й плануючи майбутнє, проектуючи наслідки від скоєного.

Для того щоб було зрозуміліше, що являє собою «любов до далекого», С. Франк наділяє її такими необхідними вимогами, як: твердість у боротьбі, мужність як необхідність твердості і самопожертва – «спокійне і навіть радісне ставлення до своєї загибелі, що випливає з усвідомлення її необхідності для торжества «далекого» (Франк, 1990, с. 21). Тобто самопожертва може проявлятися не тільки у втраті «ближніх» та власних інтересів, а й у вигляді смерті. Найяскравішим і найбільш обговорюваним прикладом «любові до ближнього» і «любові до далекого» є роман Ф. Достоєвського «Брати Карамазови»: Іван вказує на складність любові до ближнього, любити якого в безпосередній близькості дуже важко (Ф. Достоєвський, 2018).

Тут слід згадати релігію любові – християнство. Принцип милосердя, характерний для нього, Ніцше різко не приймає, але якщо звернути увагу на одну із центральних тез, відповідно до якої Господь полюбив світ та людей так, що послав Сина Свого на землю заради спасіння душ людських, і побачити у цьому власну активну дію з переродження гріховного близького, то така любов до ближнього включає у себе любов до далекого – нової переродженої людини. Християнська любов, у першу чергу, жертовна, чуттєва, готова на порятунок, вона закликає співпереживати «ближнім» та сприяти їх спасінню. Франк підкреслює, що етика «любові до ближнього» у своєму розвитку перетворюється в етику співчуття, смирення і пасивного муче-

ництва – що і не приймає Ніцше; етика «любові до дальнього» в такому випадку стає засадою етики активного героїзму (Франк, 1990, с. 25).

Спираючись на етичні принципи «любові до ближнього» і «любові до далекого», Ф. Ніцше розвиває своє вчення про «Надлюдину». Перебуваючи в наявному бутті, активний діяльнісний герой, націлений на майбутнє, страждає, і з часом, пройшовши неминучі випробування і біль, він може стати «Надлюдиною», яка, на думку С. Франка, рівноцінна «далекому». «Надлюдина» – це, «так би мовити, формальний моральний образ. Він знаменує собою і означає вищу ступінь духовного розвитку людства, вищий ступінь розквіту, на яку здатні існуючі в сучасній людині духовні зародки. Надлюдина є лише уособленням у людській подобі всієї сукупності тих абстрактних, автономних і самодостатніх моральних ідеалів, «примар», любов до яких, як ми бачили, Ніцше прагне зробити основним моральним стимулом людини». (Франк 1990, с. 56). Слово «примари» може відштовхувати як синонімічне ілюзорності, але Франк пише його в лапках, чим підкреслює, що це слово з лексики системи утилітаризму, такими є принципи Заратустри для мешканців міста Корова. Франк наполягає, що угамування спраги істини і справедливості є настільки ж необхідною умовою людського щастя, як і угамування голоду (Франк, 1990, с. 41). «Примарною» любов до далекого робить її безкорисливий характер, значущість недоторканності ближнього, повага до його свободи, яка можлива за умови визнання глибин духовного життя і духовної боротьби, що він підкреслює у спогадах про перше прочитання книги Ніцше (Франк, 1954, с. 8). Принципи недоторканності особистості і неприпустимості тиску на неї стали керівними для Франка у його подальшій творчості, і слідування їм вводить його спадок у діалогічну традицію.

Висновки. У контексті діалогічного прочитання Ніцше Франком, яке запропоноване у статті, слід зазначити центральними тезами такого прочитання протест Ніцше проти морального примусу і наполягання на моралі, вільній від страху покарання або очікуванні нагороди, що відповідає принципам утилітаризму. Проблема «любові до ближнього» та «любові до далекого» залишається актуальною і в сьогоденні, адже

для повноцінного функціонування людини та суспільства неодмінно потрібен деякий ідеал, деякий «далекий», до якого потрібно прагнути та розвиватися, але завжди слід зберігати здатність критичної аналітики дії ідеалу, який може перетворитись на «ідола». Але ця проблематика виходить за межі того, що розглядається у статті.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бартусяк П. Турбулентна рекурсія, або Професор Челенджер читає Ніцше біля дельти ріки. *Філософська думка.* 2011. 4. С. 143–144.

2. Достоевский Ф. Братья Карамазовы. В 2 томах. Київ : Київський будинок книг, 2018.

3. Дубровная Е.О. Столкновение двух нравственных парадигм: «любви к ближнему» и «любви к дальнему». *Ученые записки Казанского Университета*. 2014. 156, кн. 1. С. 43–47.

4. Жаворонков А.Г. Идея человека у Ф. Ницше с (анти)антропологической точки зрения *Философский журнал.* 2019. Т. 12, 1. С. 48–62.

5. Кебуладзе В., & Лютий Т. Окремі концепти філософування Фридриха Ніцше *Філософська думка.* 2016. 6. С. 143–144.

6. Кебуладзе В. Переклад твору Фридриха Ніцше «Ранкова зоря». *Філософська думка.* 2018. 3. С. 115–119.

7. Киселева Е.С. Ф. Ницше в раннем творчестве Франка. *Вестник РУДН.* 2013. 1. С. 91–97.

8. Кобець Р. Виднокола «декадентського нігілізму». Пізній Ніцше і криза європейської культури. *Філософська думка*. 2015. 1. С. 90–100.

9. Конев В.А. Антропологический проект С.Л. Франка. *Вестник СамГУ.* 2015. 1. С. 9–14.

10. Ницше Фр. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. *Сочинения в двух томах.* 1996. Т. 2. Москва : Мысль, 1996. С. 5–237

11. Рахмановская Е.А. Проблема целостности человека в трактовке Ф. Ницше. *Философская школа.* 2019. 8. С. 55–62.

12. Рыбас А.Е. С. Л. Франк и этика «любви к дальнему». *Мысль.* 2014. 16. С. 106–117.

13. Сартр Ж.-П. (Б.р.). За закрытыми дверями. URL : http://booksonline.com.ua/view.php?book=49862&page=14.

14. Синеокая Ю.В. Восприятие идей Ницше в России: основные этапы, тенденции, значение». 1999. URL : http://www.nietzsche.ru/around/russia/ideas/?curPos=2.

15. Спирова Э.М. Антропологический смысл эстетической теории Ф. Ницше. *Философская школа.* 2018. 6. С. 40–46.

16. Франк С. (1990). Фр. Ницше и этика «любви к дальнему». *Сочинения*. Москва : Правда, 1990. С. 6–64.

17. Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков : Фолио, 2003.

18. Ясперс К. Ницше и христианство. Москва : Медиум, 1994.

19. Burchat, Cari. Nietzsche and Deleuze: On the Overman, the Nomad and

the Eternal Recurrence. Trent University Graduate Thesis Collection. 2015. URL : http://digitalcollections.trentu.ca/objects/etd-386.

20. Chalklin, Harry P. A Nietzschean Interpretation of the Self in Psychological Continuity *Inquiries Journal.* 2019. Vol. 11 NO. 12. URL : http://www.inquiriesjournal.com/articles/1773/a-nietzschean-interpretation-of-the-self-in-psychological-continuity.

21. Fathauer, Max W. A Philosophical Analysis of Otherness in Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra. Honors Theses. 2018. 466. URL : https://digitalcommons.bucknell.edu/honors_theses/466.

22. McPherson, D. (2016). Nietzsche, Cosmodicy, and the Saintly Ideal Philosophy The Royal Institute of philosophy. 2016. 91, 1, 39–67. DOI: https://doi.org/10.1017/S0031819115000509.

23. Young, Julian (ed). Individual and Community in Nietzsche's Philosophy. New York : Cambridge University Press, 2015.

REFERENCES

1. Bartusyak, P. (2017). Turbulentna rekursiya, abo («) Profesor Chelendzher chytaye Nitsshe bilya del′ty riky (») [Turbulent recursion, or («) Professor Challenger reads Nietzsche near the river delta («)]. *Filosofs'ka dumka – Philosophical Thought*, 4. (143-144). [in Russian].

2. Dostoyevskyy, F. (2018). Braty Karamazovy. [The Karamazov Brothers]. V 2 tomakh. Kiyiv: Kyyivs′kyy budynok knyh. [in Ukrainian].

3. Dubrovnaya, Ye. O. (2014). Stolknoveniye dvukh nravstvennykh paradigm: «lyubvi k blizhnemu» i «lyubvi k dal'nemu» [The clash of two moral paradigms: «love for one's neighbor» and «love for one's far»]. *Uchenyye zapiski Kazanskogo Universiteta – Scientific notes of Kazan University,* 156, kn. 1, 43-47. [in Russian].

4. Zhavoronkov, A. G. (2019). Ideya cheloveka u F. Nitsshe s (anti) antropologicheskoy tochki zreniya. [The idea of man in F. Nietzsche from the (anti) anthropological point of view]. *Filosofskiy zhurnal – Philosophical Journal,* 12, 1, 48-62. [in Russian].

5. Kebuladze, V., & Lyutyy, T. (2016). Okremi kontsepty filosofuvannya Frydrykha Nitsshe [Separate Concepts of Philosophy by Friedrich Nietzsche]. *Filosofs'ka dumka – Philosophical Thought*, 6, 143-144. [in Ukrainian].

6. Kebuladze, V. (2018). Pereklad tvoru Frydrykha Nitsshe «Rankova zorya» [Translation of Friedrich Nietzsche's «The Morning Star»]. *Filosofs'ka dumka Philosophical Thought*, 3,115-119. [in Ukrainian].

7. Kiseleva, Ye. S. (2013). F. Nitsshe v rannem tvorchestve Franka [Nietzsche in the early works of Frank]. Vestnik RUDN – Gerald RUDN, 1, 91-97. [in Russian].

8. Kobec, R. (2015). Vidnokola «dekadentskogo nigilizmu». Piznij Nicshe i kriza yevropejskoyi kulturi [A view of «decadent nihilism». Late Nietzsche and the crisis of European culture]. *Filosofska dumka – Philosophical thought*, 1, 90-100. [in Ukrainian].

9. Konev, V.A. (2015). Antropologicheskiy proyekt S. L. Franka [Anthropological project of S. L. Frank]. *Vesnik SamGU – Gerald SamGU,* 1, 9-14. [in Russian].

10. Nitsshe, F. (1996). Tak govoril Zaratustra. Kniga dlya vsekh i ni dlya kogo [Thus Spake Zarathustra. The book for All and Note]. *Sochineniya v dvukh tomakh. T.2 – Works in two volumes Vol.2.* (p. 5-237). Moscow: Mysl'. [in Russian].

11. Rakhmanovskaya, Ye. A. (2019). Problema tselostnosti cheloveka v traktovke F. Nitsshe [The problem of human integrity in the interpretation of F. Nietzsche]. Filosofskaya shkola - School of Philosophy, 8, 55-62. [in Russian].

12. Rybas, A. Ye. (2014). S. L. Frank i etika «lyubvi k dal'nemu» [S. L. Frank and the ethics of «love for the far»]. *Mysl' – Thought*, 16, 106-117. [in Russian].

13. Sartr, Zh.P. Za zakrytymi dverjami [Behind closed doors]. Retrieved Junuary 13, 2020 from http://booksonline.com.ua/view.php?book=49862&page=14 . [in Russian].

14. Sineokaya, YU. V. (1999). Vospriyatiye idey Nitsshe v Rossii: osnovnyye etapy, tendentsii, znacheniye» [Perception of Nietzsche's ideas in Russia: main stages, trends, significance]. Retrieved Junuary 10, 2020 from http://www.nietzsche.ru/around/russia/ideas/?curPos=2 . [in Russian].

15. Spirova , E. M. (2018). Antropologicheskiy smysl esteticheskoy teorii F. Nitsshe [Anthropological meaning of aesthetic theory F. Nietzsche]. Filosofskaya shkola – School of Philosophy, 6, 40-46. [in Russian].

16. Frank, S. (1990). Fr. Nitsshe i etika «lyubvi k dal'nemu» [Fr. Nietzsche and the ethics of «love for the far»]. Sochineniya. (p. 6-64). Moscow: Pravda. [in Russian].

17. Khaydegger, M. (2003). Bytiye i vremya [Being and Time]. Kharkov: Folio. [in Russian].

18. Yaspers, K. (1994). Nitsshe i khristianstvo [Nietzsche and Christianity]. Moscow: Medium. [in Russian].

19. Burchat, Cari. (2015). Nietzsche and Deleuze: On the Overman, the Nomad and the Eternal Recurrence. Trent University Graduate Thesis Collection. Retrieved from http://digitalcollections.trentu.ca/objects/etd-386

20. Chalklin, Harry P. (2019). A Nietzschean Interpretation of the Self in Psychological Continuity *Inquiries Journal,* Vol. 11 NO. 12. Retrieved from http://www.inquiriesjournal.com/articles/1773/a-nietzschean-interpretation-of-the-self-in-psychological-continuity

21. Fathauer, Max W. (2018). A Philosophical Analysis of Otherness in Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra. Honors Theses. 466. Retrieved from https://digitalcommons.bucknell.edu/honors_theses/466

22. McPherson, D. (2016). Nietzsche, Cosmodicy, and the Saintly Ideal Philosophy The Royal Institute of philosophy, 91, 1, 39-67. DOI: https://doi.org/10.1017/S0031819115000509

23. Young, Julian (ed). (2015). Individual and Community in Nietzsche's Philosophy. New York: Cambridge University Press.

УДК 2-72-4:2-6

ТКАЧЕНКО Олександр *– кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 24, вул. Івана Франка, м. Дрогобич, Україна, індекс 82100 (tkacenkoaleksandr1928@ gmail.com)*

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0674-0144

DOI: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200826

Бібліографічний опис статті: Ткаченко, О. (2020). Релігійна традиція в контексті постсекулярної парадигми. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», 40,* 107–120. doi: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200826

РЕЛІГІЙНА ТРАДИЦІЯ В КОНТЕКСТІ ПОСТСЕКУЛЯРНОЇ ПАРАДИГМИ

Анотація. Метою *статті є концептуальне виявлення глибинних засад релігійної традиції і деміфологізація «перемоги сучасності над традицією»; осмислення реалій сучасного релігійного життя і соціокультурних аспектів реформування українського суспільства.* ***Методологічними*** *засадами дослідження стали традиціоналізм, релігійна та синергійна антропології, герменевтика, філософський символізм.* ***Наукова новизна.*** *Наприкінці XX – на початку XXI ст., світ переживає інституційне і соціокультурне повернення релігії, хоча в контексті постсекулярної парадигми втрачаються глибинні смисли релігійної традиції. Ми є свідками вульгаризації, створення різноманітних спотворених форм релігійності. Мовиться про певні «релігії», які прагнуть підлаштуватися під пануючий у сучасному західному світі раціональний, профанний світогляд. Але, за будь-яких випробувань історичної долі, релігійна традиція завжди буде залишатися онтологічним принципом людини, суспільства, народу і людства в історії, метафізичною основою буття культури. У соціокультурному вимірі релігійна традиція залишається головним засобом відтворення і трансляції духовних цінностей, без яких неможли-*

© Ткаченко Олександр, 2020

во уявити собі будь-яку культуру. Релігійна традиція здатна посилювати колективну ідентичність, сприяти сталому розвитку суспільства, особливо в умовах духовної кризи і політичних трансформацій. ***Висновки****. Тенденції постекулярного світу показують, що новостворені релігійні течії, які відступають від традиції, породжують невтримну силу руйнації, наприклад екстремізм. Саме розрив і диспропорція між глибинним духовним змістом культури і її репрезентативними формами – одна з головних причин духовної кризи. Україна повинна виробити внутрішню відпорність на виклики сучасності і прислуховуватись до своїх духовних особливостей.*

Ключові слова: *відрефлексована релігія, духовність, культура, новітні релігійні течії, постсекулярність, релігія, релігійна традиція, секуляризація, традиція.*

TKACHENKO Oleksandr *– Candidate of Philosophy Sciences, As-sociate professor of the Philosophy Department named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 24, Ivan Franko Str., Drohobych, Ukraine, postal code 82100 (tkacenkoaleksandr1928@gmail.com)*

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0674-0144

DOI: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200826

To cite this article: Tkachenko, O. (2020). Relihiina tradytsiia v konteksti postsekuliarnoi paradyhmy [Religious tradition in the context of the postsecular paradigm]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriia «Filosofiia» – Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 40,* 107–120. doi: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200826 [in Ukrainian].

RELIGIOUS TRADITION IN THE CONTEXT OF THE POSTSECULAR PARADIGM

Summary. *The purpose of the article is to conceptually identify the primal foundations of religious tradition and demythologize the "victory of modernity over tradition"; comprehension of the realities of modern religious life and socio-cultural aspects of the reformation of the Ukrainian society.* ***Methodological*** *principles of the study are traditionalism, religious and synergistic anthropology, hermeneutics and philosophical*

symbolism. ***Scientific novelty.*** *At the end of the XX – beginning of the XXI century, the world is experiencing an institutional and socio-cultural return to religion, although the primal meanings of the religious tradition are lost in the context of the post-secular paradigm. We are witnessing vulgarization, creation of various distorted forms of religious beliefs. These are certain "religions" that seek to adapt to a rational, profane dominant outlook in today's Western world. But, after any test of history, the religious tradition will always remain the ontological principle of man, society, people and humanity in history, the metaphysical basis of culture's existence. In the socio-cultural dimension, religious tradition remains the primary means of reproduction and transfer of spiritual values without which any culture cannot be imagined. The religious tradition is capable of enhancing collective identity, contributing to the sustainable development of society, especially amid spiritual crisis and political transformation.* ***Conclusions.*** *Trends in the post-secular world show that newly created religious movements that depart from tradition give rise to an unstoppable force of destruction, such as extremism. It is the gap and disproportion between the primal spiritual content of culture and its representative forms that is one of the main causes of the spiritual crisis. Ukraine must develop an internal resilience to the modern challenges and listen to its own spiritual specifics.*

Key words: *reflected religion, spirituality, culture, newest religious trends, post-secularity, religion, religious tradition, secularization, tradition.*

Постановка проблеми. На думку багатьох дослідників у різних куточках світу, на зміну авторитету секулярної раціональності як світогляду, ідеології, соціально-політичного проекту, індивідуальної та групової ідентифікації (Кирлежев, 2004) приходить постсекулярна парадигма, яка почала швидко претендувати на концепцію нової стратегії політичного і культурного розвитку. Почав змінюватися характер західного філософського дискурсу в напрямку відкритості до релігійної аргументації. «В останні два-три десятиліття політична філософія на Заході все частіше стикається з темою релігії. Теза про секуляризацію, згідно з якою очікувався занепад релігії в процесі прогресивної модернізації суспільств, виявилася хибною» (Штёкль, 2011, с. 154).

Постсекуляризм – це чергова спроба сучасного розуму виокремити головну ідею для «розуміння сьогочасної ситуації людини і суспільства» (Хоружий, 2012). Зазначимо багатогран-

ність таких спроб, причому на основі різних методологічних підходів та ідеологічних інтересів (ліберальних/неоліберальних, консервативних/ліберально-консервативних та ін.). І сьогодні роздуми на цю тему породжують більше запитань, ніж переконливих відповідей.

К. Товбін зазначає: «Проблеми постсекуляризації, релігійної гальванізації, неофундаменталізму, традиціоналізму та псевдотрадиціоналізму є відмітною рисою сучасного духовного життя усього світу, в першу чергу Заходу, найбільш десакралізованого в порівнянні з його постколоніальною периферією. Проте аналіз цих феноменів, який використовує усталену в академічному релігієзнавстві описову шкалу, часом залишається безплідним, тільки фіксуючи ці явища» (Товбин, 2013, с. 86).

Наприклад, до кінця незрозуміло, чим є «постескулярне»: поняттям, яке описує реальність, чи інструментом політичних технологій. Залишається дискусійним питання про те, які суспільства вважати постсекулярними. Існують відмінності між Україною та західноєвропейським світом, а згідно з Юргеном Хабермасом постсекулярне покликане визначити нову ситуацію, яка постала перед сучасними *західними* суспільствами. Тим більше, що Україна, на наш погляд, з її історичною долею та релігійними особливостями не «вписується» в загальноприйняту матрицю секулярного та постсекулярного.

Метою статті є концептуальне виявлення глибинних засад релігійної традиції і деміфологізація «перемоги сучасності над традицією»; осмислення реалій сучасного релігійного життя і соціокультурних аспектів реформування українського суспільства. Методологічними засадами дослідження стали традиціоналізм, релігійна та синергійна антропології, герменевтика, філософський символізм. Це дозволило наблизитись до розуміння релігійної традиції як метафізичного феномену, онтологічного принципу людини, суспільства, народу і людства в історії; розімкнути горизонт соціально-філософського бачення релігійної традиції межами людського життєвого простору і включити в нього надлюдську перспективу (Ткаченко, 2010).

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Необхідно зазначити, що ще на початку 2000 року проблематика постсекулярного була новою не тільки в Україні, але і в західному інтелек-

туальному просторі. Надалі відбувається переосмислення ідей Пітера Бергера, Юргена Хабермаса, Ратцінгера, які заклали підвалини постсекулярної парадигми. В останні десятиліття це знайшло відображення в наукових доробках О. Журавського (2004), П. О'Каллагана (2017), О. Кирлєжева (2004), А. Поссамай (2018), Д. Узланера (2009), С. Хоружого (2012, 2014), К. Штокл (2011) та ін.

Проблеми постсекулярності безпосередньо пов'язані із загальним питанням про місце і роль релігії в сучасному світі, а також в Україні. На ці питання сьогодні прагнуть віднайти відповіді В. Авер'янов (2000), П. Бергер (2008), Дж. Бекфорд (2012), Ж.-П. Віллем (2006), О. Горкуша (2015), В. Єленський (2009), І. Загребельний (2013), П. Костилєв (2009), Д. Мілбанк (2013), К. Товбін (2013), Л. Филипович (2015) та інші українські та зарубіжні дослідники.

Розмірковуючи про сучасну ситуацію в США і Європі і, зокрема, чому Європа є відносно світською частиною світу в глобальному сенсі, автори «Religious America, Secular Europe?: A Theme and Variations» (Berger, 2008) спростовують традиційні аргументи теорії секуляризації. На їхню думку, гіпотеза про те, що Європа є світською завдяки сучасності і Просвітництву, більше не може бути правдоподібною (Berger, 2008).

А релігієзнавець Павло Костилєв (2009), не поділяючи думки про прихід постсекулярної епохи як реванш релігії, зазначає, що «з позиції прихильників постсекулярного підходу історія здійснила повне коло, вкусила себе за хвіст (атеїзм та ірреліґійність XX ст.), отруїлася і померла. Відбулося перезавантаження світоглядних уявлень людства – і людство повернулося до віками перевіреної опозиції священного світу – і мирського його сотвореного відбитка» (Костилев, 2009).

Спираючись на методологію традиціоналістської школи, К. Товбін (2013) розуміє сучасний стан релігії – пострелігії – як імітаційну діяльність, яка зводить «традиційну духовність на плоску шкалу віртуальної симуляції» (Товбин, 2013), і робить висновок, що постсекуляризація є вищою формою десакралізації.

Близькими до ідей нашого дослідження стали наукові доробки Загребельного (2013), в яких автор наголошує, що релігія вимагає тотальності. «Вона детермінує будь-яку сферу люд-

ського буття… Натомість «відрефлексована релігія» є компромісом – результатом примирення богооб'явлених істин та істин секулярного походження» (Загребельний, 2013).

Основний матеріал. Як було зазначено вище, для Ю. Хабермаса поняття «постсекулярність» позначає нову ситуацію, яка стала тенденцією сучасних західних суспільств, в яких секуляризація досягла певних меж, а принцип світськості став безумовним. «До суспільної свідомості в Європі сьогодні дійсно можна застосувати характеристику «постсекулярне суспільство» в тому розумінні, що це суспільство на даний момент не заперечує факт подальшого існування релігійних спільнот в секуляризованому середовищі і пристосовується до нього» (Хабермас, 2008, 2). Ю. Хабермас також вважає (2008), що релігійні традиції можуть стати дієвим засобом подолання сучасної духовної кризи. Дійсно, в умовах постмодерну відкриваються можливості визнання традицій і явищ, які в попередню епоху були маргіналізованими, тому що не вписувалися в проект раціонального і профанного світогляду.

На діалогічній направленості постсекулярної тематики зосереджує увагу С. Хоружий (2012, 2014). «Така проблематика полягає в розкритті принципової плюралістичності постсекулярноиї парадигми, тобто тієї обставини, що ця парадигма повинна неминуче реалізовуватися в багатьох різних версіях». (Хоружий, 2012). «Справді, – зазначає С. Хоружий, – в ній мовиться про налагодження діалогічного партнерства між релігійною і секулярною свідомістю…» (Хоружий, 2012).

Хоча постає запитання: *яка релігія повертається*, і з якою релігійною свідомістю повинен вибудовуватись діалог? Близькою до головної ідеї нашого дослідження є відповідь О. Дугіна (2011) про те, що повертається дублікат релігії, який до певної міри є симулякром, а десекуляризація – це перелицьована (перевернута на виворіт) секулярність (Дугін, 2011). Відбувається «вульгаризація, редукція, створення різноманітних спотворених форм, варіацій та імпровізацій» (Хоружий, 2014). А Рене Генон вважав, що сучасний дух «перетворює теперішніх віруючих у носіїв зовнішньої оболонки традиції, які і не підозрюють про її внутрішній глибинний зміст» (Guenon, 1996, p. 112). Мовиться про певні «релігії», які прагнуть підлаштуватися під пануючий у сучасному західному світі профанний світогляд, який демаго-

гічно акцентує увагу на приватності релігії і можливості індивіда змінювати її протягом свого життя. Яскравий приклад *категоричної* (деколи патологічної) персоналістичної позиції західноєвропейської культури, яка передбачає домінування особистісного вибору в соціально-політичному та духовному житті і не хоче розуміти, що свобода практикується в просторі традиції[1]. «Постсекулярність при цьому є нічим іншим, як сферою подальшого (постсекулярного) знищення релігійності» (Загребельний, 2013), вилучення з неї «кореневої», традиційної основи. І сьогодні ми бачимо, як водночас із різноманітними окультно-езотеричними напрямами епохи «Нью Ейдж» особливе місце починають займати такі християнські рухи, як «Неокатехуменат», католицькі «Опус Деі» і «Comunione e Liberazione» та ін., які користуються великою популярністю серед молоді.

Достатньо послідовними і аргументованими, на наш погляд, є спроби Джона Мілбанка (2013) пояснити сучасні трансформації релігійного життя. Мілбанк, визначаючи головне завдання християнського богослов'я і християнської апологетики, зазначає, що необхідно «забути все, що вам говорили про можливості пристосуватися до сучасної думки і світської культури. Навпаки, християнство відродиться тільки в тому випадку, якщо буде намагатися все наново переосмислити по-християнському» (Мілбанк, 2013). У розумінні релігії в контексті секулярності і постсекулярності, вважає дослідник, важливим є питання про те, чому традиція не запобігла розповсюдженню негативних тенденцій в релігійному житті.

Одна із причин, на наш погляд, пов'язана з тим, що в релігії присутні два глибинних рівні: духовний і культурниий. Ігнорування відмінностей між цими двома модусами релігії породжує змішення її смислових акцентів. Зважаючи на це, світський і релігійний типи культурних систем принципово відрізняються на зовнішньому рівні культури, але потаємний, внутрішній модус їх духовного життя не залежить від культурних закономірностей. У зв'язку із цим проблема секуляризації суспільства полягає не

[1] Як заначає Джон Мілбанк (2013), сьогодні єдиною опозицією філософії лібералізму з його культом абсолютної свободи вибирати і робити те, що подобається є релігійні люди, які вірять в об'єктивну доброчесність та існування Істинного шляху збереження людського в людині.

в самому накопиченні світського або тільки дієвості архаїчних пережитків, а власне в *розриві і диспропорції між глибинним духовним змістом культури і її репрезентативними формами.*

Релігія – складний феномен. У неї багато сторін. Від високодуховних, надбуттєвих, до чисто соціальних і побутових стереотипів релігійної поведінки. Релігія завжди несе догмати і канони, виражені святими, і тому релігійна традиція деякою мірою консервативна. Вона не може встигати (і не повинна прагнути до цього) за змінами кожного історичного періоду. Виникає запитання: що і до чого повинно пристосовуватися? Плинне життя до стійких релігійних норм чи релігія до динамічної соціальної реальності?

На наш погляд (Ткаченко, 2011), релігійна традиція певною мірою консервативна, але не тому, що вона не вміє пристосовуватися до сьогодення, а тому, що в ній сублімований історичний досвід людства. Власне такий консерватизм – *сила, а не тягар*, що його людина має нести на своїх плечах, і чиєї мертвої ваги живі в майбутньому можуть або навіть повинні позбутися. Доречно пригадати слова Фолкнера про те, що минуле ніколи не вмирає, воно навіть не є минулим. Крім того, це минуле, яке сягає до своїх витоків, не тягне назад, а штовхає вперед, і, всупереч тому, чого можна було б сподіватися, саме майбутнє штовхає нас назад у минуле. І навіть із прагматичної точки зору релігійний консерватизм є позитвнішим, ніж недальновидний скепсис індивідуалістів, які зневажають минуле і готові приміряти до своєї розхристаної душі будь-які ідеї, норми, цінності секуляризованого світу.

Ми вважаємо (Ткаченко, 2011), що смисл релігійного консерватизму полягає власне у збереженні і продовженні традиції як дійсної онтологічної свободи людини. Іншими словами, творчість, збагачення життя, глибока вкоріненість і жива багатоманітність життєвих проявів, тобто істинна онтологічна свобода людини – ось смисл релігійної традиції. Саме духовні підвалини традиції визначають її дієвість та онтологічний особистісний та суспільний рівні. Завдяки релігійній традиції в суспільстві існують умови не просто для розвитку людини, а для піднесення нашого життя на більш вищий рівень – рівень духовного буття.

Отже, головним елементом релігії і релігійного життя є живий, духовний досвід. В.М. Лоський у праці «Предание и предания» робить спробу визначити ту «живу реальність», певну

«вселенську повноту», «дух життя церкви», яка зветься Традицією Церкви. «Отже, – робить висновок Лоський, – ми можемо дати точне визначення Переданню, сказавши, що воно є життям Духу Святого в Церкві, життям, яке сповіщає кожному віруючому здатність чути, приймати, пізнавати Істину в притаманному Їй Світлі, а не в природньому світлі людського розуму» (Лосский, 2000, 513). Незалежно від старої стадії секуляризації чи нової стадії постекуляризму ми повинні розуміти секулярну свідомість і секулярну людину, в першу чергу, не як суб'єкта рефлексуючого розуму і пізнання, а як носія певного пережитого духовного досвіду. Релігійна традиція фіксує духовний досвід сходження і тільки такий досвід буттєвого сходження. В одній із праць М. Вебер наголошує на внутрішньому змісті релігійної традиції: «Релігія дає не інтелектуальне знання про суще або нормативне значиме, а є найглибшим сприйняттям світу завдяки безпосередньому осягненню його «сенсу». І відкриває вона цей сенс не засобами розуму, а завдяки харизмі осяяння, доступній лише тому, хто за допомогою даної йому техніки здатний звільнитися від того облудного сурогату знань, який дають враження від чуттєвого світу, від байдужих спасінню порожніх абстракцій розуму та підготуватися до єдино важливого... осягнення сенсу світу й сенсу власного існування» (Вебер, 1998, с. 470).

Передання несе в собі духовні цінності, релігійний початок, саме життя духу. «Тому для Церкви актуальним є не пристосування до вимог сучасних інститутів, а, навпаки, пристосування сучасних засобів і методів до своїх внутрішніх духовних вимог. Не можна разом із запозиченням техніки і засобів підміняти саму свою особистість, ставати «іншою людиною», з іншим «богом» (Авер'янов, 2000).

Висновки. Наприкінці XX – на початку XXI ст., на думку багатьох дослідників, світ переживає інституційне і соціокультурне повернення релігії, хоча в контексті постсекулярної парадигми втрачаються глибинні смисли релігійної традиції. Ми є свідками вульгаризації, створення різноманітних спотворених форм релігійності. Мовиться про певні «релігії», які прагнуть підлаштуватися під пануючий у сучасному західному світі профанний світогляд.

Отже, історія вкотре засвідчує, що за будь-яких випробувань релігійна традиція завжди буде залишатися онтологічним прин-

ципом людини, суспільства, народу і людства в історії, метафізичною основою буття культури. Релігійну традицію як духовний простір, континуальне (Гадамер) неможливо зруйнувати. І якщо хтось із нас – окрема людина, етнос, держава – опинився за межами цього простору, це наші проблеми. Це наша біда або наша провина, але релігійна традиція від цього ніяким чином не обмежується. Вона незворушливо перебуває в собі – в очікуванні, поки ми будемо готові до діалогу з нею.

Процес постсекулярності сучасного світу передбачає міру присутності релігійного фактору в національних державах. У соціокультурному вимірі релігійна традиція залишається головним засобом відтворення і трансляції духовних цінностей, без яких неможливо уявити собі будь-яку культуру. Релігійна традиція здатна посилювати колективну ідентичність, сприяти сталому розвитку суспільства, особливо в умовах духовної кризи і політичних трансформацій.

Ми повинні розуміти сучасність, як би ми її не називали – секулярною, постсекулярною, десекулярною – як вічний простір. У ньому потенційно завжди присутня можливість діалектичного явлення традиції, причетність до якої дозволяє піднести енергію історичного минулого до творчої енергії сьогодення. І Україна повинна виробити внутрішню відпорність на виклики сучасності і прислуховуватись до своїх духовних особливостей. Тим більше, «для українців природно перебувати у стані, коли доводиться балансувати між багатьма ідеями, світоглядами, моделями поведінки» (Филипович, 2015).

Тенденції постекулярного світу показують, що новостворені релігійні течії, які відступають від традиції, породжують невтримну силу руйнації, наприклад екстремізм. Саме розрив і диспропорція між глибинним духовним змістом культури і її репрезентативними формами – одна з головних причин духовної кризи.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аверьянов В.В. О «синтезе» православной идеологии. URL : https://pravoslavie.ru/5097.html.

2. Вебер М. Соціологія. загальноісторичні аналізи. Політика. Київ : Основи, 1998.

3. Віллем Ж.-П. Європа та релігії. Ставки XXI століття. Київ : Дух і Літера, 2006.

4. Горкуша О. Актуальність релігії та сакральних цінностей в постсекулярну добу (європейський та український контекст). 2015. URL : https://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/59505/.

5. Дугин А.Г. Политика и теология. 2011. URL : www.evrazia.tv/content/ceminar-tradiciya-ii-desekulyarizaciya-vtorzhenie-teologii-v-politiku.

6. Єленський, В. Глобальні тенденції релігійного розвитку у XXI столітті. 2009. URL : https://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/32037.

7. Журавский А. Религиозная традиция в условиях кризиса секуляризма. 2004. URL : http://www.religare.ru/2_10235.html.

8. Загребельний, І. Секуляризм, десекуляризація, постсекулярність: до проблеми релігійної характеристики сьогодення. 2013. URL : https://www.religion.in.ua/main/20718-sekulyarizm-desekulyarizaciya-postsekulyarnist-do-problemi-religijnoyi-xarakteristiki-sogodennya.html.

9. Костылев П. Танго для узурпатора: Реален ли постсекулярный мир? 2009. URL : http://www.russ.ru/pole/Tango-dlya-uzurpatora.

10. Кырлежев А. (2004). Постсекулярная эпоха. 2004. URL : https://magazines.gorky.media/continent/2004/120/postsekulyarnaya-epoha.html.

11. Лосский В.Н. Предание и предания. *Богословие и Боговидение.* 2000. С. 513–544. Москва : Издательство Свято-Владимирского братства.

12. Милбанк Дж. *«Христианство возродится только в том случае, если будет стараться все заново переосмыслить по-христиански…».* 2013. URL : https://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/24071-dzhon-milbank-xristianstvo-vozroditsya-tolko-v-tom-sluchae-esli-budet-staratsya-vsyo-zanovo-pereosmyslit-po-xristianski.html.

13. Ткаченко О.А. Духовність традиції: соціально-філософський аналіз : автореф. дис. канд. філос. наук. Київ : Національний педагогічний університет ім. М.П. Драгоманова, 2010.

14. Товбин К.М. Религиозная гальванизация как имитация традиционной духовности. *Вісник Київського національного університету ім. Т. Шевченка. Філософія. Політологія*. 2013. Вип. 3(113). С. 86–89. Київ : КНУ.

15. Узланер Д. «Постсекулярное»: ставим проблему. 2009. URL : http://www.russ.ru/pole/Postsekulyarnoe-stavim-problemu.

16. Филипович Л. Релігійність українців здебільшого ситуативна. 2015. URL : https://tyzhden.ua/Society/139338.

17. Хабермас Ю. Против «воинствующего материализма. Постсекулярное общество – что это? *Российская философская газета.* 2008. 4(18), 1–2.

18. Хоружий С.С. Постсекуляризм и ситуация человека. URL : http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor_postec_i_sit_chel.pdf.

19. Хоружий, С.С. Постсекуляризм и антропология. 2014. URL : http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2014/02/hor_postsecularizm_i_anthropology.pdf.

20. Штёкль К. Постсекулярная субъективность в западной философской дискуссии и в православном богословии (пер. А.И. Кырлежева). *Философия религии: Альманах 2010–2011*. Москва : Наука.

21. Berger P. *Religious America, Secular Europe?: A Theme and Variations*. Burlington. 2008.

22. Beckford J. A. Public Religions and the Postsecular: Critical reflections. *Journal for the Scientific Study of Religion.* 2012. 51(1). 1–19.

23. Guenon, Rene. The crisis of the modern world. Ghent : Sophia Perennis, 1996.

24. Possamai Adam. *The i-zation of Society, Religion, and Neoliberal Post-Secularism*. Palgrave Macmillan. 2018. doi: 10.1007/978-981-10-5942-1

25. O'Callaghan, Paul. Cultural challenges to faith: a reflection on the dynamics of modernity. *Church, communication and culture.* 2017. 2(1). 25–40. URL : https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/23753234.2017.1287281 ?src=recsys doi: https://doi.org/10.1080/23753234.2017.1287281.

REFERENCES

1. Aver`yanov, V. V. (2000). *O «sinteze» pravoslavnoj ideologii [On the "synthesis" of Orthodox ideology].* Retrieved October 10, 2019, from https://pravoslavie.ru/5097.html [in Russian].

2. Veber, M. (1998). *Sotsiolohiia. zahalnoistorychni analizy. Polityka [Sociology. general historical analyzes. Policy]*. Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].

3. Villem Zh.-P. (2006). *Yevropa ta relihii. Stavky XXI stolittia [Europe and religions. Rates of the XXI century]*. Kyiv: Dukh i Litera [in Ukrainian].

4. Horkusha, O. (2015). *Aktualnist relihii ta sakralnykh tsinnostei v postsekuliarnu dobu (ievropeiskyi ta ukrainskyi kontekst) [The relevance of religion and sacred values in the post-secular era (European and Ukrainian context)]*. Retrieved December 01, 2019, from https://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/59505/ [in Ukrainian].

5. Dugin A.G. (2011). *Politika i teologija [Politics and Theology]*. Retrieved October 05, 2019, from www.evrazia.tv/content/ceminar-tradiciya-ii-desekulyarizaciya-vtorzhenie-teologii-v-politiku

6. Yelenskyi, V. (2009). *Hlobalni tendentsii relihiinoho rozvytku u XXI stolitti [Global trends in religious development in the 21st century]*. Retrieved November 12, 2019, from https://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/32037 [in Ukrainian].

7. Zhuravskij, A. (2004). *Religioznaja tradicija v uslovijah krizisa sekuljarizma [Religious tradition in a crisis of secularism]*. Retrieved October 28, 2019, from http://www.religare.ru/2_10235.html [in Russian].

8. Zahrebelnyi, I. (2013). Sekuliaryzm, desekuliaryzatsiia, postsekuliarnist: do problemy relihiinoi kharakterystyky sohodennia [Secularism, desecularization, post-secularism: to the problem of the religious characteristic of the present]. Retrieved October 10, 2019, from https://www.religion.in.ua/main/20718-sekulyarizm-desekulyarizaciya-

postsekulyarnist-do-problemi-religijnoyi-xarakteristiki-sogodennya.html [in Ukrainian].

9. Kostylev, P. (2009). *Tango dlja uzurpatora: Realen li postsekuljarnyj mir? [The Usurper Tango: Is the Post-Secular World Real?]* Retrieved October 12, 2019, from http://www.russ.ru/pole/Tango-dlya-uzurpatora [in Russian].

10. Kyrlezhev, A. (2004). Postsekuljarnaja jepoha [Postsecular era]. Retrieved October 12, 2019, from https://magazines.gorky.media/continent/2004/120/postsekulyarnaya-epoha.html [in Russian].

11. Losskij, V.N. (2000). Predanie i predanija [Tradition and Traditions]. In *Bogoslovie i Bogovidenie – Theology and Theolog* (pp. 513–544). M.: Izdatel'stvo Svjato-Vladimirskogo bratstva [in Russian].

12. Milbank, Dzh. (2013). *«Hristianstvo vozroditsja tol'ko v tom sluchae, esli budet starat'sja vse zanovo pereosmyslit' po-hristianski…» ["Christianity will be reborn only if it tries to rethink everything in a Christian way ..."].* Retrieved November 10, 2019, from https://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/24071-dzhon-milbank-xristianstvo-vozroditsya-tolko-v-tom-sluchae-esli-budet-staratsya-vsyo-zanovo-pereosmyslit-po-xristianski.html [in Russian].

13. Tkachenko, O.A. (2010). *Dukhovnist tradytsii: sotsialno-filosofskyi analiz [Spirituality of Tradition: A Social and Philosophical Analysis].* (Extended abstract of Candidate of sciences (Philosophy) thesis). Kyiv: Natsionalnyi pedahohichnyi universytet im. M.P.Drahomanova [in Ukrainian].

14. Tovbin, K.M. (2013). Religioznaja gal'vanizacija kak imitacija tradicionnoj duhovnosti [Religious galvanization as an imitation of traditional spirituality]. In A. Є. Konvers'kij (Ed.). *Visnik Kiïvs'kogo nacional'nogo universitetu im. T. Shevchenka. Filosofija. Politologija. – Bulletin of the Kyiv National University. T. Shevchenko. Philosophy. Politology*, 3(113), 86-89. Kiïv : KNU [in Russian].

15. Uzlaner, D. (2009). *«Postsekuljarnoe»: stavim problemu ["Postsecular": pose the problem].* Retrieved June 20, 2019, from http://www.russ.ru/pole/Postsekulyarnoe-stavim-problemu [in Russian].

16. Fylypovych L. (2015). Relihiinist ukraintsiv zdebilshoho sytuatyvna [The religiosity of Ukrainians is mostly situational]. Retrieved August 05, 2019, from https://tyzhden.ua/Society/139338 [in Ukrainian].

17. Habermas, Ju. (2008). Postsekuljarnoe obshhestvo – chto jeto? [Postsecular society - what is it?]. *Rossiïskaja filosofskaja gazeta – Russian philosophical newspaper. 4* (18), 1-2. [in Russian].

18. Horuzhij, S.S. (2012). *Postsekuljarizm i situacija cheloveka [Postsecularism and the human situation].* Retrieved June 25, 2019, from http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor_postec_i_sit_chel.pdf [in Russian].

19. Horuzhij, S.S. (2014) *Postsekuljarizm i antropologija [Postsecularism and anthropology].* Retrieved June 25, 2019, from http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2014/02/hor_postsecularizm_i_anthropology.pdf [in Russian].

20. Shtjokl', K. (2011). *Postsekuljarnaja sub#ektivnost' v zapadnoj filosofskoj diskussii i v pravoslavnom bogoslovii [Postsecular subjectivity in Western philosophical discussion and in Orthodox theology]* (A.I. Kyrlezheva, Trans.). V V.K.Shohin (Ed.), *Filosofija religii: Al'manah – Philosophy of Religion: Almanac 2010–2011*. Moskva : Nauka.

21. Berger, P. (2008). *Religious America, Secular Europe?: A Theme and Variations.* Burlington.

22. Beckford, J. A. (2012). Public Religions and the Postsecular: Critical reflections. *Journal for the Scientific Study of Religion. 51 (1).* 1-19.

23. Guenon, Rene (1996). *The crisis of the modern world*. Ghent: Sophia Perennis.

24. Possamai, Adam (2018) *The i-zation of Society, Religion, and Neoliberal Post-Secularism.* Palgrave Macmillan. doi: 10.1007/978-981-10-5942-1

25. O'Callaghan, Paul (2017) Cultural challenges to faith: a reflection on the dynamics of modernity. *Church, communication and culture. 2 (1),* 25–40. Retrieved September 10, 2019, from https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/23753234.2017.1287281?src=recsys doi: https://doi.org/10.1080/23753234.2017.1287281.

УДК 8-96(09)(477)

ЯНКО Жанна *– кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 24, вул. Івана Франка, м. Дрогобич, Україна, індекс 82100 (zhanna_yanko@ukr.net)*

ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9323-0160

DOI: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200827

Бібліографічний опис статті: Янко, Ж. (2020). Автобіографія як спосіб соціального пізнання. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», 40,* 121–129. doi: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200827

АВТОБІОГРАФІЯ ЯК СПОСІБ СОЦІАЛЬНОГО ПІЗНАННЯ

Анотація. Мета. *У статті ставиться мета наголосити на значущості автобіографії як жанру літератури та як способу осягнення соціальних реалій на прикладі «Автобіографії Наталії Кобринської (Львів, 1893) та передмови до «Галицьких образків» «Дещо про себе самого» Івана Франка (Львів, 1897).* ***Методологія.*** *У статті застосовано метод поглибленого рефлексивного прочитання, що передбачає роботу з художнім словом та нарисом, філософською літературою та літературною критикою, встановлення нюансів перехресних зв'язків фактів, вказаних у біографіях, із фактами реального соціального життя. Теоретичною основою дослідження є таке розуміння соціальної філософії, коли вона постає самосвідомістю думки, екзистенційним пошуком, з'ясуванням шляхів формування індивідуального сприйняття. При цьому маємо на меті не позбуватися об'єктивної залежності від закономірностей розвитку в історико-культурному сенсі.* ***Наукова новизна.*** *Розуміння особливостей автобіографії як рефлексії на власне життя видатних діячів, письменників, зокрема Наталі Кобринської та Івана Франка. що привідкриває завісу правдивих реальних подій тогочасного суспільного життя.* ***Висновки.*** *Осягнення автобіографій представників Галичини межі XIX –*

© Янко Жанна, 2020

XX століття дає підстави особистості виходити за межі власної приватності екзистенційого перебування в соціумі і бути діяльно оберненою в майбутнє, з альтернативою дивитися у світ, як його сприймав Франко: «Я можу здригатися, можу тихо проклинати долю, що поклала мені на плечі це ярмо, але скинути його не можу, іншої батьківщини шукати не можу, бо став би підлим перед власним сумлінням. І якщо щось полегшує мені нести це ярмо, то це те, що бачу руський народ, який, хоч гноблений, затемнюваний і деморалізований довгі віки, який хоч і сьогодні бідний, недолугий і безпорадний, а все-таки поволі підноситься, відчуває в щораз ширших масах жадобу світла, правди та справедливості і до них шукає шляхів. Отже, варто працювати для цього народу, і ніяка праця не піде на марне» (Франко, с. 31).

***Ключові слова**: автобіографія, життєпис, замість, художній твір, соціальне пізнання, соціальні реалії, істина, правда.*

***YANKO Zhanna –** Associate professor of the Department of Philosophy named after Professor Valery Grigorovich Skotnyi Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 24, Ivan Franko Str., Drohobych, Ukraine, postal code 82100 (zhanna_yanko@ukr.net)*

ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9323-0160

DOI: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200827

To cite this article: Yanko, Zh. (2020). Avtobiohrafiia yak sposib sotsialnoho piznannia [Autobiography as a method of social cognition goal]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriia «Filosofiia» – Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 40,* 121–129. doi: https://doi.org/10.24919/2522-4700.40.200827 [in Ukrainian].

AUTOBIOGRAPHY AS A METHOD OF SOCIAL COGNITION GOAL

***Summary**. The **aim of the article** is to emphasize the importance of the autobiography as a genre of literature and as a way of comprehending social realities on the example of "Autobiography of Natalia Kobrynska (Lviv, 1893) and a preface to" Galician Samples "of"*

Something About Himself by Ivan Franko (Lviv, 1897). ***Methodology.*** *The article uses a method of in-depth reflexive reading, which involves working with fiction and essay, philosophical literature and literary criticism, in establishing the nuances of cross-correlation of the facts stated in biographies with the facts of real social life. The theoretical basis of the study is such an understanding of social philosophy, when it arises consciousness of thought, existential search, explaining ways to form individual perception. At the same time, our aim is not to lose the objective dependence on the patterns of development in the historical and cultural sense.* ***Scientific novelty.*** *Understanding the features of autobiography as a reflection on the personal life of prominent figures, writers, including Natalie Kobrynska and Ivan Franko. which opens the veil of true real life events of that time.* ***Conclusions.*** *Comprehension of autobiographies of representatives of Galicia at the turn of the nineteenth and twentieth centuries gives reasons for the individual to go beyond his own privacy of existential stay in society and be actively turned to the future, with an alternative to look at the world as he perceived Franco: "I can shudder, I can curse quietly the fate that put this yoke on my shoulders, but I cannot throw it away, I cannot look for another homeland, because I would become mean in my own conscience. And if something makes it easier for me to carry this yoke, and it is that I see a Russian people who, though oppressed, obscured and demoralized for many centuries, who although poor today, miserable and helpless, still slowly rises, is feeling wider and wider. to the masses of lust for light, truth and justice, and to them they seek ways. Therefore, it is worth working for this people, and no labor will go to waste" (Franco, p. 31).*

Key words: *autobiography, biography, instead, artistic work, social cognition, social realities, truth, truth.*

Постановка проблеми. Іван Франко зауважував, що є письменники, «чий життєпис цікавіший від їхніх творів, чиї твори – це тільки матеріали до їхньої характеристики, складові частинки їхнього життєпису» (Франко, с. 28). Сам велет думки і слова себе до таких корифеїв не зараховує, він вважає себе одним із робітників, що печуть хліб чи кладуть цеглину до цеглини в будинку цивілізації, «але прізвища яких не виписуються на фронтоні цього будинку» (Франко, с. 28). Сьогодні ми з впевненістю можемо адресувати цю тезу і до самого І. Франка, і до

Н. Кобринської: «Їх можна назвати представниками того часу, коли вони жили, а їхній життєпис у кожному разі дасть змогу більш-менш глибоко увійти в таємниці духу їхньої доби, бо саме в них цей дух міститься, в них він немов відтворюється і знаходить своє найвиразніше втілення» (Франко, с. 28).

На думку І. Франка (1981), тільки такі письменники заслуговують на докладні та з усім першоджерельним апаратом опрацьовані біографії, «бо їхнє життя само собою є такий архітвір, як їхні твори, і навіть невдало розказане збагачує скарбницю людського духу» (Франко, с. 28).

Мета статті. У нашому випадку маємо підстави стверджувати, що художній твір та автобіографічний нарис містять зашифровану істину, яка є метою соціального пізнання певної культурно-історичної постаті в конкретних історичних обставинах.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. І. Франко підкреслює, що автобіографія як життєпис однієї видатної людини, і навіть пересічної, є способом пізнання історичного минулого, минулого суспільного життя, пізнання духу часу, тієї доби, що адекватне думці розуміння людського існування і в сучасних суспільних обставинах. Адже І. Франко аналізує не лише події власне пережитого, але й роздумує над долею Русі, її минулим, сучасним та майбуттям. Вступна стаття до «Галицьких образків», яка побачила світ польською мовою, є своєрідною сповіддю автобіографічною щодо рефлексії на батьківщину, на патріотизм: «Признаюсь у ще більшому гріху: навіть нашої Русі не люблю так і в такій мірі, як це роблять або вдають, що роблять патентовані патріоти. Що в ній маю любити? Щоб любити її як географічне поняття, для цього я занадто великий ворог порожніх фраз, забагато бачив я світу, щоби запевняти, що ніде нема такої гарної природи, як на Русі. Щоб любити її історію, для цього досить добре її знаю, занадто гаряче люблю загальнолюдські ідеали справедливості, братерства й волі, щоб не відчувати, як мало в історії Русі прикладів справжнього громадянського духу, справжньої самопожертви, справжньої любові. Ні, любити цю історію дуже тяжко, бо майже на кожному кроці треба б хіба плакати над нею. Чи, може, маю любити Русь як расу – цю расу обважнілу, незграбну, сентиментальну, позбавлену гарту й сили волі, так мало здатну до політичного життя на власному смітнику, а таку плідну на пере-

вертнів найрізноманітнішого сорту? Чи, може, маю любити світлу будучину тієї Русі, коли тої будущини не знаю і для світлості її не бачу ніяких основ?» (Франко, с. 31).

Варто розрізняти суто автобіографію та автобіографічні твори. Автобіографію зазвичай пишуть від першої особи, від «Я», про себе і про інших зі свого погляду. Письменники пишуть не лише автобіографії творчо, але й художні автобіографічні твори теж вельми красномовні та з певною присутністю фантазії. Автобіографічність містить частку самокритичності, аналізу власних почуттів, переживань, думок, тобто виявляє присутність людяності, людської екзистенції. Адже автобіографія – це те, що довелося пережити самій людині. Коли читаєш автобіографічні твори представників красного письменства Галичини межі XIX – XX століть, то виникає враження як від художніх творів. Тоді набували популярності такі жанри (форми), як нарис, начерк, очерк, наприклад – «Автобіографія» (1893) Наталії Кобринської, «Дещо про себе самого» (1897) Івана Франка.

Деніел Деннет стверджує, що «теоретична проблема самоінтерпретації є щонайменше такою ж складною та важливою, як і проблема інтерпретації інших» (Деннет, 2014, с. 282). Деніел Деннет є сучасним американським філософом, письменником, когнітивом. Царина його наукових зацікавлень – філософія свідомості, філософія штучного інтелекту, психологія, критика релігії. «Самість» – одне із ключових понять, що досліджував Деннет. Стаття «Самість як центр ваги наративу» вийшла у світ у 1992 році. Поняття самості співіснує з такими поняттями, як «душа», «я», «его». У культурології важливим моментом самості є вказівка на власну автентичність, собі подібність, у соціальній філософії – зв'язок із самістю, егоїстичністю, індивідуалізмом, індивідуальністю тощо, у психології – з розумінням власного Я, що допомагає відрізняти себе від інших істот, переживати й відчувати дійсність в унікальний і неповторний спосіб. А. Синиця, аналізуючи працю професора Деннета, надає дефініції «самість» таку характеристику: «Це своєрідний центр активності свідомості. Самість дає змогу поєднати всі чуттєві дані, які отримує людина в єдину цілість. Тому ми можемо співставляти, порівнювати різні факти чуттєвого досвіду між собою… Роздуми навколо проблеми самості знову відносять нас до психофі-

зичної проблеми – проблеми взаємодії, взаємовпливів ментального і фізичного й загалом можливості самостійного існування ментального» (Синиця, 2014, с. 278).

На наш погляд (Янко, 2015), результати соціального пізнання (зокрема, художня література) відображають в ідеальній формі соціальну дійсність і водночас відбивають її об'єктивні закономірності із проекцією на подальші суспільні зміни та перетворення. «*Твори* літератури стають матрицями соціально-історичної реальності як наслідок суспільної активності людини» (Янко, 2015, с. 169).

Професор Віктор Петрушенко, фахово досліджуючи спеціальні та докладні розуміння істини, рекомендує звернути увагу на такі елементи: «1) орієнтування в дійсності (цей аспект забезпечується чуттєвим сприйняттям дійсності); 2) предметне та смислове конструювання змісту свідомості (це є роботою інтелекту); 3) виведення змістовного наповнення свідомості на рівень ідеальних станів (це забезпечує внутрішню націленість пізнання) і, нарешті, 4) оцінювання дійсності за допомогою означених еталонів» (Петрушенко, 2016, с. 95).

Резюмуючи найважливіші вияви істини у процесі саме соціального пізнання, погоджуємося із твердженням професора В.Л. Петрушенка, що «істина постає перед нами в кількох вимірах: інформативно орієнтовному, предметно-конструктивному, смисловому, цільовому та ціннісному» (Петрушенко, 2016, с. 95).

Найсуттєвішою ознакою істини, на думку В. Петрушенка, є те, що «істину не можна відірвати від людини; вона постає перед нами як певна міра і вимога людської присутності у світі, участі людини у вибудовуванні дійсності саме такою, якою вона історично, культурно, інтелектуально та концептуально перед нами здатна розкриватися» (Петрушенко, 2016, с. 95). Саме в тому випадку істина постає перед нами в екзистенційно-онтологічному окресленні, «в якому міра істинності водночас постає і мірою буттєвості, тобто коли ми прагнемо істини, живемо та діємо в її аурі, ми перебуваємо при бутті або у відношенні до буття, до того, що – з позиції нашого культурно-історичного стану – справді є» (Петрушенко, 2016, с. 95). Але коли ми потрапляємо у протилежну ситуацію, а саме втрачаємо будь-які ниточки-зв'язки з реальним світом, то, за висловом М.К. Мамардашвілі, «диявол

грає нами, коли ми не мислимо точно». Адже точність мислення – це моральний обов'язок того, причетного до цього мислиннєвого процесу. Автобіографія – це власна історія життя, пережитого, передуманого, відчутого, співпережитого з іншими людьми, це, зрештою, записана історія того, що відбулося, а не того, що могло би відбутися, чи мало статися, але не здійснилося.

В. Петрушенко доходить висновку про те, що «поняття істини виправдовується себе лишень тоді, коли свідомість людини розглядається в певному модусі свого здійснення – в модусі інтегрального, цілісного самовиявлення» (Петрушенко, 2016, с. 96). Також він зазначає: «Смислові елементи знання зумовлюють узгодження певних знань та учень із попереднім досвідом науки, з попередніми вченнями та теоріями. І оскільки знання завжди фіксуються та зберігаються в заново-символічних формах, то існують також і мовно-лінгвістичні ознаки та характеристики істини» (Петрушенко, 2016, с. 97).

Зішлемося на наші герменевтичні дослідження у царині пізнання соціальної реальності через художнє слово. Розмаїття текстів, серед яких живе людина, можна класифікувати за функціональним призначенням: «Художній твір – це концентрований вираз життєвих подій, відібраних і переосмислених автором, який не лише реалізує себе у творчості, а й подає власну версію стратегії персонажа, з яким може себе ідентифікувати як особистість або якого може пропонувати іншими як взірець для наслідування. Це той матеріалізований пік (чи острівець) духу, якого досягає пересічний читач, долучаючись до тексту давнього або сучасного автора» (Біленко, Янко, 2016, с. 8).

Й І. Франко, й Н. Кобринська згадують у своїх автобіографіях про читання книг, про пізнання історії, літератури. Н. Кобринська згадує, наприклад, що здобувала домашню освіту: «Науку побирала я дома, мала якийсь час учительку, а дальше учив мене сам батько» (Кобринська, с. 315). Як відомо, батько письменниці був священиком, тож сам був людиною освіченою на той час. Зауважимо і такий прикметний момент, про який згадує Н. Кобринська щодо становища жінки в тогочасному галицькому суспільстві. Авторка пише: «Для мене доста було знати, що жінки уважаються за нижчих від мужчин, і се обурило мене ще більше, ніж атора рецензії. Сего я до того часу не знала:

межи батьком і матір'ю я не зауважала, щоби робилося під тим виглядом які різниці, а до того, жила при нас бабка – мати моєї матері – зичність так в нашій хаті, як в цілій родині, дуже поважана. По чужих домах бувала я лиш в гостині, а в гостях якраз найбільше поважаються жінки. Вправді, знала я, що мужики не конче з великим поважанням відносяться до жінок, але се об'ясняла я собі їх грубостею» (Кобринська, с. 316).

Висновки. Саме біографічні моменти спонукали в майбутньому Н. Кобринську підіймати проблему утисків жінок у соціальному плані в подальшій громадській діяльності та на письменницькій ниві. Згодом у художній творах Н. Кобринської ми побачимо попівську родину з її особливостями, з тим, яку долю мають обирати діти, головно доньки. Автори цієї епохи часто змальовували типові образи в типових обставинах, що є прикметною ознакою реалізму. Вони відображали себе, свої родини, родини своїх близьких і знайомих, образи і сюжети, але вже оформлені у художньо-естетичну канву, що сприяє більш живому сприйняттю соціальних реалій та наближує нас через авторську правду до осягнення об'єктивної істини.

ЛІТЕРАТУРА

1. Біленко Т., Янко Ж. Герменевтика в контексті вченого незнання. *Науковий вісник Східноєвропейського національного університету ім. Лесі Українки. Серія: Філософські науки : № 10 (335*). Луцьк : Вид-во СНУ ім. Лесі Українки, 2016. С. 3–9.

2. Деннет Деніел Самість як центр ваги наративу. *Антологія сучасної аналітичної філософії, або жук залишає коробку /* ред. А.С. Синиця. Львів : Літопис, 2014. С. 280–295.

3. Кобринська Н. Автобіографія. *Вибрані твори*. Київ : Дніпро, 1980. С. 315–323.

4. Петрушенко В.Л. Філософія і методологія науки. Львів : Видавництво Львівської політехніки, 2016.

5. Синиця С.А. Деніел Деннет. Біографічні дані. Передумови статті. Самість. *Антологія сучасної аналітичної філософії, або жук залишає коробку* Львів : Літопис, 2014. С. 276–279.

6. Франко І. (1981). Дещо про себе самого. *Зібрання творів* (Т. 1–50; Т. 31). Київ : Наук. Думка, 1981. С. 28–32.

7. Янко Ж. Художній твір як матриця у контексті соціального пізнання: методологічні колізії. Гуманітарно-наукове знання: дисциплінарні матриці. Матеріали Міжнародної наукової конференції 9-10 жовтня 2015 р.

Чернівці : Чернівецький нац. ун-т. URL : http://www.philosophy.chnu.edu.ua/res//philosophy/materialy.pdf.

REFERENCES

1. Bilenko T., Yanko Zh. (2016). Germenevtyka v konteksti vchenogo neznannya. [Hermeneutics in the context of scientist ignorance]. *Naukovyj visnyk Sxidnoyevropejskogo nacionalnogo universytetu im.Lesi Ukrayinky. Seriya: Filosofski nauky. Luczk : Vyd-vo SNU im.Lesi Ukrayinky. – Bulletin of the East European National University named after Lesya Ukrainka*: No. 10 (335). 3-9. Series: Philosophical Sciences. Lutsk: Lesya Ukrainka University of Applied Sciences. [in Ukrainian].

2. Dennet, Deniel (2014). Samist yak centr vagy naratyvu [Alone as the center of gravity of the narrative]. Antologiya suchasnoyi analitychnoyi filosofiyi, abo zhuk zalyshaye korobku. Za naukovoyu redakciyeyu A.S. Synyci. – An anthology of modern analytical philosophy, or the beetle leaves the box. According to the scientific edition of ASSinitsa. Lviv: Chronicle. P. 280 – 295. [in Ukrainian].

3. Kobrynska, N. (1980). Avtobiografiya. [Autobiography]. *Vybrani tvory*. – Selected works. K.: Dnipro, P. 315 – 323. [in Ukrainian].

4. Petrushenko, V.L.(2016). *Filosofiya i metodologiya nauky. [Philosophy and methodology of science].* Navch. posibnyk. – Educ. manual. Lviv: Lviv Polytechnic Publishing House. 184 p. [in Ukrainian].

5. Synycya, S.A. (2014). Deniel Dennet. Biografichni dani. Peredumovy statti. Samist. Antologiya suchasnoyi anality`chnoyi filosofiyi, abo zhuk zalyshaye korobku. [Daniel Dennett. Biographical data. Background of the article. Alone. An anthology of modern analytical philosophy, or the beetle leaves the box]. Lviv : Litopys. P. 276 – 279. [in Ukrainian].

6. Franko, I. (1981). Deshho pro sebe samogo. [Something about yourself]. Zibrannya tvoriv u 50 tt. Literaturno-krytychni praci (1897 – 1899). – Collection of works in 50 vols. Literary Critical Works (1897 – 1899). K.: Scientific thought. T. 31. P. 28 – 32. [in Ukrainian].

7. Yanko, Zh.(2015). Xudozhnij tvir yak matrycya u konteksti socialnogo piznannya: metodologichni koliziyi.[A work of art as a matrix in the context of social cognition: methodological conflicts]. Gumanitarno-naukove znannya: dyscyplinarni matryci. Materialy Mizhnarodnoyi naukovoyi konferenciyi 9-10 zhovtnya 2015 r. Chernivci: Cherniveczkyj nacz. un-t. – Humanities: disciplinary matrices. Proceedings of the International Scientific Conference October 9-10, 2015. 168-173. Chernivtsi: Chernivtsi Nat. un-t. [in Ukrainian]. doi: http://www.philosophy.chnu.edu.ua/res//philosophy/materialy.pdf

НОТАТКИ

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

ДРОГОБИЦЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

ЛЮДИНОЗНАВЧІ СТУДІЇ

Збірник наукових праць
Дрогобицького державного педагогічного
університету імені Івана Франка

Серія «Філософія». Випуск 40

Головний редактор ***Юлія Шабанова***

Технічний редактор ***Ольга Лужецька***

Коректор ***Олександр Голубєв***

Формат 60×84/16. Гарнітура Times New Roman.
Цифровий друк. Ум.-друк. арк. 7,67.
Замов. № 0220/62. Наклад 50 прим.

Видавничий дім «Гельветика»
73021, м. Херсон, вул. Паровозна, 46-а
Телефон +38 (0552) 39-95-80, +38 (095) 934 48 28, +38 (097) 723 06 08
E-mail: mailbox@helvetica.com.ua
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
ДК № 6424 від 04.10.2018 р.

COLLECTION OF SCIENTIFIC ARTICLES

DROHOBYCH IVAN FRANKO STATE
PEDAGOGICAL UNIVERSITY

HUMAN STUDIES

a collection of scientific articles
Drohobych Ivan Franko
State Pedagogical University

Series of «Philosophy». Issue 40

Production Editor ***Yuliia Shabanova***
Technical Editor ***Olha Luzhetska***
Corrector ***Oleksandr Golubev***

Format 60×84/16. Times New Roman Font.
Digital printing. Conventional printed sheet 7,67.
Order № 0220/62. Edition of 50 copies.

Publishing House "Helvetica"
73021, Kherson, 46-a, Parovozna St.
Phone +38 (0552) 39-95-80, +38 (095) 934 48 28, +38 (097) 723 06 08
E-mail: mailbox@helvetica.com.ua
Certificate of publishing entity
ДК № 6424 as of 04.10.2018