

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 36

ДРОГОБИЧ, 2018

Рекомендовано до друку вченою радою Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (протокол № 17 від 20.12.2018 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. Кожному опублікованому матеріалу присвоюється міжнародний цифровий ідентифікатор DOI (digital object identifier).

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації КВ № 21253-11053Р від 16.02.2015 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. О. Ткаченко (**головний редактор**) та ін. – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2018. – Випуск 36. – 132 с.

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 36

DROHOBYCH, 2018

УДК 009+1+371
Л 93

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

Recommended for printing
by Academic Council of Drohobych Ivan Franko
State Pedagogical University
(20 December 2018, Minutes № 17)

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. Each published material is assigned an international numeric identifier DOI (digital object identifier).

The state registration of mass media: Certificate KB № 21253-11053P of 16 February, 2015.

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 / O. Tkachenko (**Editor-in-Chief**) & others. – Drohobych : Editorial-Publishing Department of Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 2018. – Issue 36. – 132 c.

© Drohobych Ivan Franko State
Pedagogical University, 2018
© Publishing Department
of DDPU Ivan Franko, 2018

РЕДКОЛЕГІЯ

Головний редактор – Ткаченко Олександр Анатолійович, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Відповідальний секретар – Галушак Мар'яна Степанівна, кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

ЧЛЕНИ РЕДКОЛЕГІЇ

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

Бодак Валентина Анатоліївна, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Возняк Володимир Степанович, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Гусєва Ніна Василівна, доктор філософських наук, професор, голова Східного Відділення Казахстанського Філософського Конгресу, керівник Міжнародного Центру Методологічних досліджень та інноваційних програм, академік Акмеологічної Академії (м. Усть-Каменогорськ, Республіка Казахстан).

Ларіонова Вікторія Костянтинівна, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та соціології філософського факультету ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника».

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

Мозгова Наталія Григорівна, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Інституту філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова.

Панков Георгій Дмитрович, доктор філософських наук, професор кафедри медіа-комунікацій Харківської державної академії культури.

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

Скотна Надія Володимирівна, доктор філософських наук, професор, ректор Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Филипович Людмила Олександрівна, доктор філософських наук, професор, завідувач відділу історії релігій та практичного релігієзнавства Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАНУ.

ЗОВНІШНІ РЕЦЕНЗЕНТИ

Аляєв Геннадій Євгенійович, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії і соціально-політичних дисциплін Полтавського національного технічного університету імені Юрія Кондратюка.

Карпенко Іван Васильович, доктор філософських наук, професор, декан філософського факультету Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна.

Лисий Василь Прокопович, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка.

Окороков Віктор Брониславович, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара.

Шабанова Юлія Олександрівна, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Національного гірничого університету.

Шепетяк Олег Михайлович, доктор філософських наук, доцент кафедри філософії Інституту суспільства Київського університету імені Бориса Грінченка.

EDITORIAL BOARD

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

Executive secretary – Halushchak Mariana, Candidate of Sciences (Philosophy), Senior Lecturer of the Philosophy Department named after Professor Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Drohobych, Ukraine).

MEMBERS OF EDITORIAL BOARD

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

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

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

Guseva Nina, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Eastern Branch of the Kazakh Philosophical Congress, Head of the International Center for Methodological Research and Innovation Programs, Academician of the Academy of Acmeology (Ust-Kamenogorsk, Republic of Kazakhstan).

Larionova Viktoria, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Philosophy and Sociology Department of the Philosophical Faculty, Vasyl Stefanyk Precarpathian National University (Ivano-Frankivsk, Ukraine).

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

Mozhova Natalia, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Philosophy Department, Institute of Philosophical Education and Science of the National Pedagogical Drahomanov University (Kyiv, Ukraine).

Pankov George, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Culturology and Media Communications, Kharkiv State Academy of Culture (Kharkiv, Ukraine).

Paczkowski Przemyslaw, Doctor of Philosophy, Professor, Director, Institute of Philosophy of the Rzeszow University (Rzeszow, Poland).

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

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

EXTERNAL REVIEWERS

Aliaiev Gennadii, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of the Philosophy, Poltava National Technical Yuri Kondratyuk University (Poltava, Ukraine).

Karpenko Ivan, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Theoretical and Practical Philosophy, Dean of the Philosophy Faculty, Kharkiv Karazin National University (Kharkiv, Ukraine).

Lysyi Vasyl, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Philosophy Department of the Philosophy Faculty, Ivan Franko National University (Lviv, Ukraine).

Okorokov Victor, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of Department of Philosophy, Oles Honchar Dnepropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine).

Shabanova Julia, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Philosophy Department, State Higher Educational Institution «National Mining University» (Dnepropetrovsk, Ukraine).

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

ЗМІСТ

Биців Наталія. Теоретико-методологічні засади дослідження соціально-філософських поглядів Івана Франка в контексті тенденцій розвитку української спільноти.....	11
Бодак Валентина. Місце релігієзнавчого знання у методології розуміння національно-духовних процесів у минулому і сьогоденні.....	23
Галушак Мар'яна. Постсекулярний проєкт сучасності.....	35
Golubev Oleksandr, Tkachenko Oleksandr. Symbolic content of the language as the basis of intercultural communication.....	48
Коник (Руслан) Михайл. Батьківство як фактор формування принципів християнського сімейного виховання.....	57
Піхорович Василь. Європейська та антиєвропейська тенденції в сучасній освіті.....	69
Савонова Ганна. Зло, Страх, Ніщо, Інший в філософії гуманізму Ж.-П. Сартра.....	83
Фоменко Людмила. Джон Лок: на перетині філософських і медичних пошуків.....	96
Янко Жанна. Творча уява та процес художнього пізнання соціокультурної дійсності.....	113

CONTENTS

Bytsiv Nataliia. Theoretical and methodological research principles of Ivan Franko's social and philosophical views in the context of development tendencies of Ukrainian community.....	11
Bodak Valentyna. The place of religious knowledge in the methodology of understanding of national-spiritual processes in the past and present.....	23
Halushchak Maryana. Post-secular project of the modern times....	35
Golubev Oleksandr, Tkachenko Oleksandr. Symbolic content of the language as the basis of intercultural communication.....	48
Konyk (Ruslan) Mykhail. Fatherhood as a factor in forming the principles of Christian family upbringing.....	57
Pikhorovych Vasyl. European and anti-european tendencies in modern education.....	69
Savonova Anna. Evil, Fear, Nothing, Other in the philosophy of humanism of J.-P. Sartre.....	83
Fomenko Lyudmyla. John Locke: on the intersection of philosophical and medical search.....	96
Yanko Zhanna. Creative imagination and process of the artistic cognition of socio-cultural reality.....	113

УДК 1:316.3:94(477)(092)«18/19»

БИЦІВ Наталія – аспірантка кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, вул. Івана Франка, 24, Дрогобич, 82100, Україна (nbytsiv@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3931-3744>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.36.154281>

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДІВ ІВАНА ФРАНКА В КОНТЕКСТІ ТЕНДЕНЦІЙ РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОЇ СПІЛЬНОТИ

***Анотація.** У статті обґрунтовано теоретико-методологічні засади дослідження соціально-філософських поглядів Івана Франка в контексті провідних тенденцій розвитку української спільноти в минулому і сьогоденні; проаналізовано стан досліджуваної проблематики у соціальній філософії; з'ясовано методологічні засади, джерельну базу та логіко-аналітичний пізнавальний інструментарій її розв'язання, що допоможе врахувати досвід цивілізаційного розвитку української спільноти – від періоду Франка і до сьогодні.*

***Ключові слова:** Іван Франко, методологія, підхід, соціально-філософські погляди, тенденції розвитку, українська спільнота.*

Постановка проблеми. Актуальність досліджуваної проблеми визначена багатоаспектним змістом співвідношення філософії і літератури як форм суспільної свідомості, осмислення якого розкриває філософічність творчості Івана Франка, сприяє розумінню та інтерпретації художніх літературно-філософських творів, виявленню соціально-філософських ідей письменника-філософа та обґрунтуванню їх теоретичного й практичного значення для реалізації позитивних тенденцій розвитку сучасної української спільноти.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Можна виокремити декілька аспектів дослідження проблеми:

– вивчення та концептуалізація соціально-філософських поглядів І. Франка українськими та зарубіжними філософами, культурологами, літературознавцями, соціологами;

– вивчення соціально-філософських аспектів у тенденціях розвитку сучасної української спільноти;

– актуалізація соціально-філософських поглядів І. Франка в контексті теорії цивілізаційного розвитку сучасної української спільноти.

З'ясувати теоретико-методологічні засади вивчення філософсько-літературної спадщини І. Франка нам допомогли висновки «круглого столу» «Філософської думки» (січень, 2011) на тему «Філософія та література сьогодні: проблема взаємодії чи взаємодія як проблема?» [11], інтегральне розуміння гуманістики в розробках зарубіжних та українських літературознавців [6], що виявили грань зіткнення, уявну лінію перетину ідеальних відмінностей та ідентичності літератури і філософії. Художня література та філософія є формами суспільної свідомості і культурної практики, розвиток яких на будь-якому етапі виявляє зв'язок із національною та державною ідеологією, світоглядно-ментальними настановами епохи і суб'єктів творчості та філософування (у системі: письменник-філософ – читач-інтерпретатор).

З'ясовуючи природу художньої філософсько-літературної спадщини І. Франка як нетеоретичного типу філософування і методологію її тлумачення, ми зверталися до напрацювань як українських, так і зарубіжних філософів та літературознавців, зокрема це праці Л. Архипової, Р. Барта, М. Бахтіна, А. Бичко, І. Верстюка, Ж. Дерріди, У. Еко, Н. Жукової, О. Забужко, М. Зубрицької, П. Іванишина, Р. Інгардена, О. Йосипенко, М. Михальченка, С. Павличко, С. Пролеєва, В. Скотного, Б. Тихолоза, Д. Уліцької, М. Фуко, Р. Харчук та низки інших. Однак важливо з'ясувати теоретико-методологічні засади дослідження соціально-філософських поглядів І. Франка в контексті тенденцій розвитку української спільноти в минулому і сьогодні, що й обумовило вибір теми пропонованої статті.

Мета статті – виявити й обґрунтувати теоретико-методологічні засади дослідження соціально-філософських поглядів

І. Франка в контексті провідних тенденцій розвитку української спільноти в минулому і сьогодні. У межах визначеної мети необхідно розв'язати такі **завдання**: проаналізувати стан досліджуваної проблематики у соціальній філософії; з'ясувати методологічні засади та джерельну базу розв'язання проблеми.

Виклад основного матеріалу. Робоча концепція нашого дослідження побудована на системі тверджень, які виявляють у складних причинно-наслідкових зв'язках закономірності у розвитку української спільноти від франківського періоду (згідно з «генераційною» періодизацією історії нової української культури О. Забужко – 80-і рр. XIX – десяти роки XX ст.) [4, с. 116] і до тенденцій сьогодення:

– українська спільнота у франківський період розвивалася у несприятливих соціо-культурних умовах тривалої колоніальної залежності українських земель від різних метрополій, що обумовило синкретизм художньої літератури та філософії, знайшло відображення у соціально-філософській проблематиці творчості І. Франка;

– соціально-філософські погляди І. Франка на проблеми розвитку української спільноти сформувалися не ізольовано, а під впливом тих інтелектуальних течій, що мали місце у світовому контексті (ідеї соціалізму, позитивізму, націоналізму та ін.) і концептуально виявили себе в етико-антропологічному вченні, філософських пошуках письменника-мислителя, зокрема щодо взаємозв'язку національного і соціального в особистісному та суспільному бутті;

– тенденції розвитку української спільноти і у франківський період, і в сьогодні, а також соціально-філософські погляди І. Франка на розвиток української спільноти в її минулому і майбутті визначені провідною метою нації- та державотворення, що попри усі відмінності у часо-просторових, соціо-культурних характеристиках названих періодів актуалізує їх вивчення, застосування і в теоретичному і в практичному аспектах на сучасному етапі цивілізаційного розвитку України.

Визначаючи теоретико-методологічну основу дослідження соціально-філософських поглядів І. Франка про тенденції розвитку сучасної української спільноти, необхідно теоретично обґрун-

тувати обрані нами методи, сукупність прийомів дослідження, що визначить техніку і роботу з фактичним матеріалом.

Значну частину фактичного матеріалу, тобто джерельної бази нашого дослідження, доцільно виокремити у декілька блоків:

1) праці І. Франка соціально-філософського спрямування про тенденції розвитку української спільноти, зокрема: «Дещо про себе самого» [12, т. 31, с. 28–31], «Із секретів поетичної творчості» [12, т. 31, с. 45–119], «Мислі о еволюції в історії людськості» [12, т. 45, с. 76–139], «Одвертий лист до галицької української молоді» [12, т. 45, с. 401–409], «Поза межами можливого» [12, т. 45, с. 276–285], «Що таке поступ?» [12, т. 45, с. 300–348], «Мойсей» [12, т. 5, с. 201–264], «Соціалізм і соціал-демократизм» [13, с. 370–399], «Ukraina Irredenta» [13, с. 245–262], «Двоязычність і дволичність» [13, с. 263–277] та ін. Соціально-філософську проблематику виокремлюємо у низці прозових, поетичних, публіцистичних та літературно-критичних творів І. Франка різних періодів життя та творчості і вивчаємо їх у *єдності текстів* його творів та *контексту* – українських реалій та ситуацій особистісного та суспільного буття в минулому і сьогоденні. Причому концепт *тексту* пов'язаний з особистостями письменника-філософа та читача як *суб'єктів* літературно-філософської творчості та її сприйняття/інтерпретації, а контекст – з *об'єктом цієї* творчості/сприйняття/інтерпретації.

2) праці істориків філософії та соціальних філософів, а також істориків, літературознавців, соціологів, культурологів в Україні та поза її межами в минулому і сьогоденні *про* філософсько-літературну спадщину І. Франка та проблеми історичного, цивілізаційного розвитку української спільноти в ній. Це, зокрема, праці О. Багана [1], С. Возняка [2], Н. Горбача [3], О. Забужко [4], І. Захари [5], А. Пашука [10] та низки інших;

3) соціально-філософські розробки проблем закономірностей у життєдіяльності українського суспільства в минулому і сьогоденні, його структурі та механізмах соціальних процесів у ньому, зокрема це праці В. Андрущенка, Л. Губерського, М. Михальченка, С. Хантінгтона [7; 8; 9; 14] та інших.

Таким чином, виявлення та опрацювання джерельної бази дослідження в цілісності філософсько-літературної спадщини І. Франка та про неї допомагає: проаналізувати соціально-філософ-

ські погляди письменника-мислителя; визначити їх місце, роль і значення у соціально-філософській теорії розвитку української спільноти в її цивілізаційному поступі; встановити цінність художньо-літературних форм і засобів інтелектуалізованої творчості І. Франка з метою філософського осмислення суспільно-історичної реальності; пізнати динаміку історичного процесу як зміну суспільних подій в Україні і світі та її висвітлення у творчості І. Франка; теоретично обґрунтувати засоби та механізми стабілізації сучасного українського суспільства.

Методологічну основу роботи становить методологічний інструментарій як сукупність *загальнонаукових та філософських* методів дослідження.

Серед *загальнонаукових* використовуємо методи:

– *аналізу і синтезу*, який сприяє розгляду соціально-філософських поглядів І. Франка як сукупності проблем про буття людини та спільноти;

– *узагальнення* – встановлення загальної внутрішньої закономірності у формуванні соціально-філософських поглядів І. Франка як зв'язків між письменником-філософом та реаліями суспільно-політичного, соціо-культурного буття української спільноти у франківський період і в сьогоденні;

– *аналогії*, що дає змогу здійснити ідеальну реконструкцію читацької, науково-філософської рецепції творів І. Франка соціально-філософського спрямування у час їх появи і в сьогоденні;

– *класифікації*, який сприяє впорядкуванню соціально-філософських поглядів І. Франка відповідно до основного предмета сучасної соціальної філософії, яким є система суспільних відносин людей у різноманітних сферах життєдіяльності (культура, політика, мораль, сім'я, економіка тощо);

– *логічний*, за допомогою якого можливо розкрити об'єктивну логіку історичного розвитку української соціальної філософії та відносин в українському суспільстві як предмета її вивчення в діахронному та синхронному аспектах, зокрема на сучасному етапі цивілізаційного розвитку України.

Метод діалектико-категоріального аналізу спрацьовує при здійсненні смислової диференціації ключових понять у термінології І. Франка («українська спільнота», «нація», «етнос», «на-

род», «русини», «громадянин», «москвофільство», «модерність», «трансформація суспільних процесів», «злагода», «зрада» тощо).

Феноменологічний метод дає можливість досліджувати соціально-філософські погляди І. Франка у контексті аналізу тенденцій розвитку сучасної української спільноти.

Метод *герменевтики* допомагає проникнути у смисл літературно-філософської творчості І. Франка як феномену української національної та світової культури, з'ясувати його місце і значення у контексті історичного розвитку української спільноти, національної культури та соціальної філософії Новітньої доби, виявити соціально-філософські погляди письменника-філософа, дати їх інтерпретацію в інтеракціях «життєвого світу» української людини та спільноти.

Використання в роботі *дедуктивного* методу відбувається шляхом пізнання окремішнього – соціально-філософських поглядів І. Франка про українську людину та спільноту на основі знання про загальне – течії і напрями у розвитку тогочасної світової соціальної філософії як контекст розвитку української. На основі цього знання ми аналізуємо соціально-філософську спадщину І. Франка як окремого представника української інтелектуальної культури, філософські засади його творчості та традиції софійного типу філософування в українській культурі, що в кінцевому результаті дає підставу для узагальнювальних висновків про загальні тенденції, традиції у розвитку української спільноти в її цивілізаційному поступі.

Застосований нами метод *системного аналізу* дає можливість проаналізувати соціально-філософські погляди І. Франка в мережі системоутворювальних зв'язків їх структурних елементів як у світовій філософії, так і в національній, українській. За логікою цього підходу, визначаємо вихідний елемент в українській соціально-філософській традиції як співвідношення особистісного та суспільного, що обумовлює основоположний принцип соціальної філософії – екзистенційну основу соціального.

Використання *біографічного методу* виявляє діалектичне поєднання індивідуального та соціального у суб'єкті світової та української культури, виявляє екзистенційну природу соціального. Використання біографічного методу не обмежується описом життєвих подій у біографії І. Франка, а підпорядковується розу-

мінню його життєвого шляху як закономірного відбиття історичного процесу розвитку спільноти, суспільства, культури та її форм. Життєпис І. Франка допомагає проникнути у площину філософської, наукової, мистецької рефлексії суб'єкта, перевести екзистенційно-особистісні, екзистенційно-національні пошуки на рівень персоніфікованого життєвого досвіду та реалій національного буття.

Особливого значення у межах нашого дослідження набувають аналіз й оцінювання історичних подій, пов'язаних із життям і літературно-філософською творчістю І. Франка, а також політикою Австро-Угорщини у франківський період української культури щодо національних меншин, у статусі якої були визначені українці у полікультурному просторі імперії. Отже, *історичний підхід* дає змогу дослідити літературно-філософську творчість Івана Франка у хронологічній послідовності з метою виявлення внутрішніх та зовнішніх зв'язків, закономірностей і суперечностей у самому процесі формування і змісті соціально-філософських поглядів письменника-мислителя. Використання *порівняльно-історичного методу* у межах історичного підходу уможливить виявити схожість і відмінність між особливостями суспільного буття української спільноти та тенденціями її розвитку у франківський період та у сьогоденні, виявити спорідненість та розрізненість, загальне й специфічне у розвитку цих етапів українського процесу культуригенезу.

Методологічний аспект проблеми визначає те, що соціально-філософські погляди І. Франка формувалися у світовому контексті виникнення й утвердження ідей соціалізму, позитивізму, націоналізму, експансії російської культури на українські території, що зробило виклик для виникнення москвофільства як напрямку, віру і сподівання галицьких і закарпатських українців на допомогу Росії у їх національно-визвольній боротьбі. Проблема москвофільства є однією із найважливіших у соціально-філософській спадщині І. Франка, і в модифікаціях сьогодення зберігає свою актуальність в умовах сучасного цивілізаційного вибору України.

Таким чином, широка джерельна база, єдність загальнонаукових та філософських методів дають можливість уповні реалізувати декілька взаємозумовлених методологічних рівнів розв'я-

зання проблеми виявлення та обґрунтування соціально-філософських поглядів І. Франка у контексті сучасних тенденцій розвитку української спільноти.

Висновки. Філософічність творчості І. Франка піднімається над естетичними вимірами художніх текстів, виступаючи тим загальним, що об'єднує їх, зокрема, проблемами особистісного і суспільного буття людини, і що становить основний напрям соціально-філософських поглядів письменника-мислителя. З'ясований методологічний аспект дослідження цих напрацювань у спадщині І. Франка допоможе врахувати досвід і контекст різних періодів цивілізаційного розвитку української спільноти – від франківського періоду і до сьогодення.

Пізнання соціально-філософської, художньо-літературної спадщини І. Франка є шляхом до самоусвідомлення і розуміння українською спільнотою себе і світу навколо себе. Його соціально-філософські погляди зосереджені у низці творів різної тематики та жанрової приналежності, що вимагає від дослідника їх розуміння і тлумачення відповідно до основних питань соціальної філософії про найбільш загальні характеристики суспільного життя, колективної людської діяльності, а також місця особистості в суспільстві та сучасних тенденцій розвитку української спільноти.

Розширене обґрунтування методологічної основи допоможе визначити способи здобуття наукового знання про тенденції розвитку української спільноти у минулому і сьогоденні, а також про соціально-філософські погляди І. Франка на проблему, забезпечить всебічність розгляду досліджуваного процесу та допоможе встановити шлях досягнення поставленої мети, уточнити термінологічний апарат, створити логіко-аналітичний пізнавальний інструментарій досліджуваної проблеми.

Перспективою подальших досліджень є виявлення концепції нації у соціально-філософській спадщині І. Франка.

Література

1. Баган О. Постать та ідеї Івана Франка крізь призму філософії ірраціоналізму (Д. Донцов про І. Франка) / О. Баган // Церква. Нація. Культура : зб. наук. пр. – Дрогобич : Коло, 2004. – Вип. 1 : Іван Франко і питання релігії. – 272 с. – С. 54–72.

2. Возняк С. Іван Франко про гуманну сутність соціалістичної ідеї [Електронний ресурс] / С. Возняк. – Режим доступу : <http://lib.if.ua/franko/1312198606.html>.
3. Горбач Н. Філософські переконання Івана Франка / Н. Горбач. – Львів : Каменяр, 2006. – 112 с.
4. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст / О. Забужко. – К. : Основи, 1993. – 126 с.
5. Захара І. Позитивізм у соціальній філософії Івана Франка / І. Захара // Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин : матеріали Міжнародної наукової конференції (Львів, 25–27 вересня 1996 року). – Львів : Світ, 1998. – С. 180–185.
6. Література. Теорія. Методологія / пер. з польськ. С. Яковенка ; упор. і наук. ред. Д. Уліцької. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – 543 с.
7. Михальченко Н. Україна расколота в себе: от Леонидии к Виктории / Н. Михальченко, В. Андрущенко. – К. : ИПиЭНИ им. И.Ф. Кураса НАН Украины, 2012. – Т. 1. – 584 с. ; Т. 2. – 555 с.
8. Михальченко М.І. Україна як нова історична реальність: запасний гравець Європи / М.І. Михальченко. – Дрогобич–Київ : «Відродження», 2004. – 488 с.
9. Михальченко Н. Украинская региональная цивилизация: прошлое, настоящее, будущее : монография / Н. Михальченко. – К. : ИПиЭНИ имени И.Ф. Кураса НАН Украины, 2013. – 340 с.
10. Пашук А. Філософський світогляд Івана Франка / А. Пашук. – Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2007. – 432 с.
11. Філософія та література сьогодні: проблема взаємодії чи взаємодія як проблема? Круглий стіл «Філософської думки» / Л. Архипова, О. Білий, І. Бондаревська, О. Гомілко, С. Пролеєв, О. Йосипенко, С. Йосипенко // Філософська думка. – 2011. – № 1. – С. 5–22.
12. Франко І. Зібрання творів : у 50 т. / Іван Франко ; редкол. : Є.П. Кирилюк (голова) та ін. – К. : Наукова думка, 1976–1986.
13. Франко І. Мозаїка: Із творів, що не ввійшли до Зібрання творів у 50 т. / Іван Франко ; упоряд. З.Т. Франко, М.Г. Василенко. – Львів : Каменяр, 2001. – 434 с.
14. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603 с.

References

1. Bahan, O. (2004). Postat ta idej Ivana Franka kriz pryzmu filosofii irratsionalizmu (D. Dontsov pro I. Franka) [The figure and Ivan Franko's ideas through the prism of the philosophy of irrationalism (D. Dontsov about

I. Franko)]. *Tserkva. Natsiia. Kultura. Vypusk 1: Ivan Franko i pytannia rehlii – Church. Nation. Culture. Issue 1: Ivan Franko and issues of religion*, (pp. 54–72). Drohobych: Kolo [in Ukrainian].

2. Vozniak, S. (n.d.). *Ivan Franko pro humannu sutnist sotsialistychnoi idei [Ivan Franco about humanenature of socialist idea]*. Retrieved from <http://lib.if.ua/franko/1312198606.html> [in Ukrainian].

3. Horbach, N. (2006). *Filosofski perekonannia Ivana Franka [Philosophical persuasion of Ivan Franko]*. Lviv: Kameniar [in Ukrainian].

4. Zabuzhko, O. (1993). *Filosofia ukrainskoi idei ta yevropeyskyi kontekst [Philosophy of the Ukrainian Idea and European Context]*. Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].

5. Zakhara, I. (1998). Pozytyvizm u sotsialnii filosofii Ivana Franka [Positivism in the social philosophy of Ivan Franko]. *Ivan Franko – pysmennyk, myslytel, hromadianyn: materialy Mizhnarodnoi naukovoï konferentsii (Lviv, 25–27 veresnia 1996 roku) – Ivan Franko – writer, thinker, citizen: Proceedings of the International Scientific Conference (Lviv, September 25–27, 1996)*. (pp. 180–185). Lviv: Svit [in Ukrainian].

6. Ulytska, D. (Ed.) *Literatura. Teoriia. Metodolohiia [Literature. Theory. Methodology]*. (2006). (S. Yakovenko, Trans.). Kyiv: Vydavnychiy dim «Kyievo-Mohylianska akademiiia» [in Ukrainian].

7. Mikhalchenko, N., & Andrushchenko, V. (2012). *Ukraina raskolotaia v sebe: ot Leonidii k Viktorii [Ukraine split into itself: from Leonid to Victoria]*. (Vols. 1–2). Kiev: IPIENI im. I.F. Kurasa NAN Ukrainy [in Russian].

8. Mykhalchenko, M.I. (2004). *Ukraina yak nova istorychna realnist: zapasnyi hravets Yevropy [Ukraineas a new historical reality: the reserve man of Europe]*. Drohobych–Kyiv: «Vidrodzhennia» [in Ukrainian].

9. Mikhalchenko, N. (2013). *Ukrainskaia regionalnaia tcivilizatciia: proshloe, nastoiashchee, budushchee [Ukrainian regional civilization: past, present, future]*. Kiev: IPIENI imeni I.F. Kurasa NAN Ukrainy [in Russian].

10. Pashuk, A. (2007). *Filosofskyi svitohliad Ivana Franka [Philosophical worldview of Ivan Franko]*. Lviv: Vydavnychiy tsentr LNU imeni Ivana Franka [in Ukrainian].

11. Arkhypova, L., Bilyi, O., Bondarevska, I., Homilko, O., Proleiev, S., Yosypenko, O., & Yosypenko, S. (2011). *Filosofia ta literatura sohodni: problema vzaiemodii chy vzaiemodiia yak problema? Kruhlyi stil «Filosofskoi dumky» [Philosophy and literature today: the problem of interaction or interactionas a problem? Round Table «Philosophical Thought»]*. *Filosofska dumka – Philosophical thought, 1*, 5–22 [in Ukrainian].

12. Franko, I. (1976–1986). *Zibrannia tvoriv [Collection of Works]*. (Vols. 1–50). Ye.P. Kyryliuk et al. (Eds.). Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian].

13. Franko, I. (2001). *Mozaika: Iz tvoriv, shcho ne vviishly do Zibrannia tvoriv u 50 t.* [Mosaic: out of works which were not added to Collection of Works in 50 vol.]. Z.T. Franko, M.H. Vasylenko (Comps.). Lviv: Kame-niar [in Ukrainian].

14. Khantington, S. (2003). *Stolknovenie tsivilizatsii* [The Clash of Civilizations]. Moscow: ООО «Izdatelstvo AST» [in Russian].

BYTSIV Nataliia – Postgraduate Student of the Philosophy Department named after Professor Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, Ivan Franko Str., 24, Drohobych, 82100, Ukraine (nbytsiv@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3931-3744>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.36.154281>

THEORETICAL AND METHODOLOGICAL RESEARCH PRINCIPLES OF IVAN FRANKO'S SOCIAL AND PHILOSOPHICAL VIEWS IN THE CONTEXT OF DEVELOPMENT TENDENCIES OF UKRAINIAN COMMUNITY

Abstract. This article substantuates theoretical and methodological research principles of Ivan Franko's social and philosophical views in the context of the leading development tendencies of the Ukrainian community in the past and at present; analyzes the state of the researched issues in social philosophy and defines the methodological principles, sources and logical-analytical cognitive instruments of its solution. The research sources include: Ivan Franko's socio-philosophical works on the Ukrainian community development tendencies, studied through *the text unity* of the works and their *context* – the Ukrainian realities and situations of personal and social life in the past and at present (moreover, the concept of *the text* is connected with the writer-philosopher and reader personalities as the *subjects* of philosophical and literary work and its perception/interpretation, and the context – with *the object* of this creative work/perception/interpretation); the works of philosophy historians and social philosophers, integral humanities *about* Ivan Franko's philosophical and literary heritage and the problems of historical, civilizational development of the Ukrainian community in it; socio-philosophical works on the life regularity issues of the Ukrainian society in the past and at present.

The methodological instruments of the work as a complex of *general scientific and philosophical* research methods, whose unity allows us to realize several interrelated methodological levels of the problem solution, were found out. It was established that the Ukrainian community development tendencies in the Franko period and at present, as well as Ivan Franko's socio-philosophical views on the Ukrainian community development in the past and in the future, were characterized by the main objective of nation and state formation, which, despite all the differences in time-spatial, socio-cultural characteristics of the above-mentioned periods in the modifications of Ukraine's modern civilizational choice, still remains topical. The article contains 14 references. The further research prospect is the study of the concept of a nation in Ivan Franko's socio-philosophical heritage.

Key words: Ivan Franko, methodology, approach, socio-philosophical views, development tendencies, Ukrainian community.

Одержано 15.09.2018

УДК 2–1:271.22(477)

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

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

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.36.154284>

МІСЦЕ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ЗНАННЯ У МЕТОДОЛОГІЇ РОЗУМІННЯ НАЦІОНАЛЬНО-ДУХОВНИХ ПРОЦЕСІВ У МИНУЛОМУ І СЬОГОДЕННІ

Анотація. У статті з'ясовано місце релігієзнавчого знання у методології розуміння національно-духовних процесів в Україні у минулому і сьогоденні; встановлено взаємозв'язок релігії та культури як основи використання в релігієзнавстві культурологічного підходу; розкрито суть національно-духовних процесів, одним з яких є розвиток міжконфесійних стосунків, історично обумовлене прагнення значної частини українського народу до автокефалії української православної церкви.

Ключові слова: автокефалія, держава, духовність, культура, національно-духовні процеси, релігія, Томос.

Постановка проблеми. Актуальність проблеми визначається тісною взаємодією релігії і культури, що чітко прослідковується у з'ясуванні питання про вплив релігії на самосвідомість, відродження духовних цінностей людини та спільноти. У філософській рефлексії над кризовим станом сучасного духовного світу прагнемо утвердити в ньому як найвищу гуманістичну цінність вселюдську ідею культури, основним ядром якої є релігія, що втілює духовну всеєдність світу, віру у вільну творчу особистість.

У соціально-філософському розумінні концептуальні побудови культури й релігії визначаються не тільки пошуками істини як такої, але й шуканням сенсу життя, смислу історії, мети існування та призначення людини і спільноти.

Особливого значення сьогодні набувають пошуки нових шляхів створення загальної картини соціокультурної історії людства, що привертає увагу філософів, релігієзнавців, науковців до тем релігії та культури. У сучасних суспільно-політичних процесах націє- та державотворення, у відродженні національної культури, самосвідомості, формуванні спільноти й особистісного відчуття ідентичності з нею потреба зрозуміти логіку культури і роль у ній релігії переживається з особливою гостротою.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблеми релігійної культури у її зв'язках зі світською, зокрема суспільно-політичною, у напрямі врегулювання суперечностей між всемогутністю Божої волі та свободою волі особистості, між церквою та державою були предметом вивчення в Україні та за її межами в минулому і сьогоденні. Розв'язанню цих питань присвячені праці релігієзнавців, культурологів, філософів, істориків, соціологів, зокрема: Августина Аврелія, М. Бердяєва, І. Вишенського, А. Колодного, М. Костомарова, П. Куліша, Ж. Марітена, П. Могили, А. Тойнбі, Т. Шевченка; політичні концепції В. Антоновича, М. Грушевського, Д. Донцова, М. Драгоманова, Ю. Липи, М. Міхновського, І. Франка, П. Чубинського; ідеї азійського ренесансу М. Хвильового; праці М. Мариновича; звернення групи «Першого грудня»; ініціатива, процедура отримання Томосу, його зміст і значення тощо. Однак складність проблеми, необхідність врахування причинно-наслідкових зв'язків в умовах часу (вимоги темпоральної логіки) визначають актуальність проблеми в сучасних умовах, що й обумовило вибір теми нашої статті.

Метою статті є з'ясування місця релігієзнавчого знання у методології розуміння національно-духовних процесів у минулому і сьогоденні. У межах визначеної мети необхідно розв'язати такі **завдання**: встановити взаємозв'язок релігії та культури як основу використання в релігієзнавстві культурологічного підходу; з'ясувати суть національно-духовних процесів в Україні в минулому і сьогоденні, одними з яких є розвиток міжконфесій-

них стосунків, історично обумовлене прагнення значної частини українського народу до автокефалії української православної церкви.

Вивчення релігійної культури, релігії як складової універсуму культури має особливе значення сьогодні, коли людство переживає глибоку духовну кризу і як наслідок цього – кризу моральну, ідеологічну, екологічну тощо.

У наші дні дискурс про культуру й релігію має чітко виражений культурологічний зміст, виходить за межі будь-якої теорії, є невід'ємною складовою процесів становлення світського суспільства. Культурологічний підхід до феномену релігії дає змогу синтезувати наявні гуманітарні підходи, а також зробити системний аналіз релігії як складової універсуму культури у всьому різноманітті внутрішніх зв'язків, що існують у культурі.

Структура релігії й культури не збігаються в абсолюті, але, безумовно, корелюють між собою. Сучасні дослідники фіксують тенденції зростання впливу релігії на всі сфери соціального життя. Саме в духовності шукають і знаходять найбільш ефективні інструменти для пояснення соціальних процесів. А релігія, безсумнівно, належить до цієї сфери культури.

Питання про функції культури передбачає розгляд тих ролей, які виконує культура стосовно суспільства. У функціональному аспекті культура розглядається як динамічна, взаємозалежна система, у якій зміна одних елементів спричиняє зміну інших.

Культурологічне дослідження релігії, звичайно, допускає орієнтацію на принцип історизму, допомагає забезпечити особливо важливу сторону наукової установки – перехід від феноменального рівня до рівня есенціального. Стає необхідним усвідомлення взаємин релігії з іншими культурними феноменами як єдності, для чого й буде потрібно заглибитися у сутність цих взаємин. При цьому необхідне розкриття внутрішньої логіки в генезисі й у наступних взаєминах релігії з іншими культурно-цивілізаційними явищами, зокрема з державою.

Незважаючи на процеси секуляризації, які стали особливо помітними з епохи Нового часу і набули згодом подальшого розвитку головно через розвиток науки, формування альтернативних релігійних картин світу, розвиток світської культури, релігійна

культура залишається у загальному універсумі культури самостійним і повноцінним явищем.

Релігійна культура є сукупністю духовної і предметної соціальної діяльності, а також її результатів, які склалися й існують у суспільстві під світоглядним впливом релігії. У системі соціально-гуманітарного знання релігія визначається, поряд з філософським, одним із основних типів світогляду особистості, а релігійна культура – однією із масштабних і впливових сфер культури, що стосується практично усіх сторін життя індивідів, етнічних і соціальних груп у суспільстві, взаємин самих суспільств і держав у міжнародному співтоваристві.

Релігія виступає репрезентантом національних культур і важливим елементом збереження етнічної цілісності, однак неправомірно зводити національне в культурі лише до релігійного і ототожнювати духовне відродження нації із загальним «воцерковленням».

Вивчення проблематики зв'язку державотворчих процесів в Україні з конфесійним розвитком дає можливість зрозуміти у часо-просторовому вимірі логіку розвитку української державності, духовності, культури і конфесійного життя.

Сьогодні у суспільно-політичному та національно-конфесійному житті відбуваються надзвичайно серйозні і глибинні духовні процеси. У процесі формування суспільно-релігійної ментальності останніх десятиліть відбувалися два паралельні духовні процеси: остаточне оформлення автокефальних засад українського православ'я та формування ідеологічних доктрин української державності. Основні засади обґрунтування автокефалії української православної церкви ґрунтуються на національних особливостях українського православ'я та народних традиціях, які увібрали в себе народні уявлення про незалежне буття нації та одного із найголовніших її атрибутів – Церкви. Це важливий етап у розвитку української національної держави як суб'єкта власної історії та культури.

У міжконфесійному розмаїтті української культури ідеологічна концепція української греко-католицької церкви базується на ідеї відродження і доповнення первісної форми християнської віри, національній ідентичності з українським народом, на визнанні його права на свою незалежну соборну державу та становле-

ння у ній зрілого громадянського суспільства. Причому це єдина з українських церков, що має безперервну ієрархічну спадкоємність від часу заснування у X ст. Київської митрополії.

У цьому сенсі варто розглянути особливості суспільно-політичних та національно-конфесійних, духовних процесів в Україні у часи минулі і сучасні.

В історії української нації, українського державного і церковного будівництва присутні ідеали суспільної злагоди та примирення, духовних цінностей, вчинки загальнолюдської і християнської чесноти за законами совісті, істини й краси. Церква завжди була лідером у рейтингу довіри українців. За даними центру Разумкова (від 2017 р.), із 64,4 % вона поступилася місцем лише волонтерським організаціям (їм довіряють 66,7 % опитаних), а на третьому місці – Збройні сили (57,3 %).

Духовність як повнота духовного світу особистості та її дослідження в єдності релігієзнавчого, культурологічного та філософсько-соціологічного напрямів дає людині й спільноті моральний вимір власної життєдіяльності, є джерелом доброчесності, основою саморозвитку і самовдосконалення, вищою цінністю буття. Проблеми духовності у теорії та методології різних дослідницьких напрямів постають як вивчення цього складного соціально-історичного феномену, специфічність вияву якого зумовлена поліцентричною своєрідністю весвітньої історії, як досконалість віри в надприродне, як не лише знанняве, але й засноване на співпереживанні, почуттєве осмислення дійсності. Процес набуття духовності в просторі світського, мирського буття і царині сакрального, релігійного єдиний: *від* гріховності, вад, помилок і прорахунків *через* їх усвідомлення, відчуття провини, відповідальності і каяття, самопізнання, *до* спасіння, виправлення у чеснотах правди, істини, добра, краси тощо.

Кризові явища сьогодення, суперечності цивілізаційного поступу людства і окремо взятого народу обумовлюють есхатологічно-сотеріологічні настрої особистісного та суспільного життя, а також актуальність їх вивчення. Буття спільноти і окремо взятої людини у часовому вимірі трансцендентно зорієнтоване на конечний поділ добра і зла, перемогу добра, поняття якого має різне змістове наповнення на рівні як індивідуальному, так і загалу, однак базується на концепті спасіння, порятунку. Есхато-

логічні та сотеріологічні ідеї конкретизовані в українській культурі месіанськими мотивами. Згідно з провіденціалістським баченням, будь-які зміни, історичні зокрема, тлумачаться у зв'язку з їх задумом, першоідеєю, що пояснюються Божим провидінням. Ідея особливої історичної ролі України в культурі відображає Боже провидіння щодо історичної місії українства та України, феномен якої постав в унікальному геополітичному положенні території України, у пограниччі Півночі і Півдня, Заходу і Сходу, православ'я і католицизму, в явищі греко-католицизму (1596 р.), у межових ситуаціях особистісного та історичного буття, в ідеї України як носія місії об'єднання, примирення тощо.

Релігієзнавчо-культурологічний аспект обґрунтування мотиву месіанства України здійснюємо в контексті ретроспективного і сучасного розв'язання проблеми функціонування національної української ідеї, в основі якої лежить першочергова потреба української спільноти – розбудова держави в мирному співіснуванні, співдружності з іншими, поверненні окупованих Росією територій, відновлення територіальної цілісності, відновлення миру і злагоди тощо. Вихідною тезою релігієзнавчого розуміння проблеми є визнання того, що кожен народ як творіння Боже покликаний виконати певну, свою, місію у власній історії та вселюдській.

Бачення історичної місії України відображено у «Книзі буття українського народу» М. Костомарова: «Україна буде неподлеглою Річчю Посполитою в союзі слов'янським. Тоді скажуть всі язики, показуючи рукою на те місто, де на карті буде намальована Україна: «От камень егоже не брегоша зиждуции, той бисть во главу» [2, с. 166–168]. Особлива історична місія звично пояснюється поєднанням території, національно-психологічних якостей, харизматичним покликанням вождів того або того суспільно-політичного руху тощо.

З розвитком секуляризаційних процесів месіанські моделі пояснення історичного процесу втрачають релігійний зміст. Так, текст відозви «Братья великороссияне и поляки» М. Костомарова виявляє мотиви страждання і терпіння України як шлях до спасіння не лише власного, а й усього слов'янського світу, в чому мислитель бачив провидіння Боже, місію України: «Се глаголить до вас Україна, злиденна сестра ваша, яку ви розіп'яли і ро-

зірвали і яка не пам'ятає зла і співчуває вашим бідам і готова проливати кров дітей своїх за вашу свободу. Прочитайте послання це братське, обговоріть важливу справу вашого спільного порятунку, повстаньте від сну і дрімоти, знищіть в серцях ваших безрозсудну ненависть один до одного, запалену царями і панами, на загальну погибель вашої волі, посоромтесь ярма, яке обтяжує ваші плечі, посоромтесь власної своєї зіпсованості ... зодягніться у властиву слов'янам любов до людства, згадайте також про братів ваших, що нудяться і в шовкових ланцюгах німецьких і в кігтях турецьких, і хай буде метою життя і діяльності кожного з вас: слов'янський союз, загальна рівність, братерство, мир і любов Господа нашого Ісуса Христа. Амінь» [2, с. 172]. У розгортанні есхатологічно-сотеріологічних констатацій, прагнень і устремлінь відображає цей мотив М. Костомаров у «Книзі буття українського народу»: «І хотіла Україна знову жити з Польщею по-братерськи, нерозділимо і несмісимо, але Польща жодною мірою не хотіла одрікатись свого панства. Тоді Україна пристала до Московщини і поєдналась з нею як єдиний люд слов'янський з слов'янським нерозділимо і несмісимо, на образ іпостасі Божої нерозділимої і несмісимої, як колись поєднуються усі народи слов'янські поміж собою. Але скоро побачила Україна, що попалась у неволю ... І билась Україна літ п'ятдесят, і єсть то найсвятіша і славніша війна за свободу, яка тільки єсть в історії, а розділ України єсть найпоганіше діло, яке тільки можна знайти в історії ... І пропала Україна, але так здається. Не пропала вона, бо вона знати не хотіла ні царя, ні пихи, а хоч і був цар, та чужий, і хоч були пани, та чужі; а хоч з української крові були ті виродки, одначе не псовали своїми губами мерзенними української мови, і самі себе не називали українцями, а істий українець, хоч був він простого, хоч панського роду, тепер повинен не любити ні царя, ні пана, а повинен любити і пам'ятувати єдиного бога Ісуса Христа, царя і пана над небом і землею. Так воно було прежде, та і тепер зосталось. Лежить в могилі Україна, але не вмерла, бо голос її, що звал всю слов'янщину на свободу і братерство, розійшовсь по світу слов'янському ...» [2, с. 166–168].

Світогляд кирило-мефодіївців має основні ознаки есхатологічного настрою, оскільки спричинився до віри в можливість і

неминучу потребу перебудови всього життя людського і суспільства на основі християнської віри.

Свідченням такої тенденції є, зокрема, спільна ініціатива трьох українських Церков православної традиції: УПЦ, УПЦ КП, УГКЦ – із приводу духовного пробудження і морального оздоровлення сучасного українського суспільства, відома як «Ініціатива Першого грудня» (2011 р.), репрезентована публічним зверненням до українців 11 представників ініціативної групи – В'ячеслава Брюховецького, Богдана Гаврилишина, Семена Глузмана, Володимира Горбуліна, кардинала Любомира Гузара, Івана Дзюби, Мирослава Мариновича, Мирослава Поповича, Євгена Сверстюка, Вадима Скуратівського, Ігоря Юхновського [1]. Ідеєю появи «Ініціативи Першого грудня» та створення «Декларації ...» є потреба консолідації сил Церкви та Держави, громади, про що свого часу Ж. Марітен говорив як про життєдайну силу: «Істина в тому, що серед усіх релігійних чи культурних установ, які співпрацюють з політичним суспільством, Церква возвеличує ті можливості, які свобода дає усім громадянам» [3, с. 166].

Для сучасної суспільно-політичної, релігійної, буденної свідомості українців характерні настрої і світовідчуття «кінця світу» і сподівання, пошук шляхів «спасіння». Причина цього, на нашу думку, пов'язана із втратою ідеалів гуманізму та духовності, а також тими проблемами, які приніс українській спільноті досвід націо- та державотворення в минулому і сьогодні.

У сотеріологічному символізмі Томосу як явища релігійної і світської, суспільно-політичної культури українців задекларовано заклик соціальної активності українців в історичному процесі, намагання поєднати мирське і сакральне, відображена релігійна форма цивілізаційного нарративу, з його прагненням подолати відчуття краху рідної історії та культури, розрив у зв'язку часів: державного, славного минулого України та періоду бездержавності, утвердження ідеї відродження й оновлення шляхом зняття суперечності між всемогутністю Божої волі та свободою волі особистості.

Томос дає надію на можливість досягнення побудови Божого царства на землі, що здійсниться як вибір українською людиною ідеалів християнства, які відповідають загальнолюдським

нормам співжиття, передбачають участь і вплив на перебіг суспільно-політичного процесу шляхом самовдосконалення, визнають цінність як духовного, так і матеріального, індивідуального та колективного, Божественного і земного, засновані на синтезі віри й розуму, умогляду і емпірики, споглядальності та практицизму, індивідуалізму і соборності. Саме про це мова йде у ввідних статтях проекту Статуту Православної Церкви в Україні, зокрема: «1. Православна Церква в Україні є частиною Єдиної, Святої, Соборної та Апостольської Церкви та невід’ємно єдиною з Матір’ю Великою Христовою Церквою в Константинополі, та через неї з усіма іншими Православними Автокефальними Церквами ... [4]. Автокефальна Церква в Україні, яка має, окрім того, юридичний статус відповідно до положень Конституції та Законів України, співпрацює з державними органами в межах державного та канонічного церковного законодавства щодо служіння церковній єдності, захисту релігійної свободи, а також інших питань, що становлять спільний інтерес» [4]. Упродовж щонайменше останнього тисячоліття українська спільнота на міжпоколінневу рівні свого історичного буття передавала у спадок синдром втрати сенсу історичного поступу. У сучасних умовах розбудови української державності оволодіння ідеями та ідеалами, що несе з собою отримання Томосу, стає одним із факторів духовного відродження народу, його єдності, дає змогу виявити самосвідомість національної культури, самовизначення української людини та нації, яка є суб’єктом сучасного світового модернізаційного процесу.

Сьогодні, як і в ранній період новітнього часу в Україні та Європі, релігія і національна самосвідомість тісно переплетені. Тривалий час в умовах відсутності в Україні власної держави її національним репрезентантом, центром українського національного життя була православна церква – єдина інституція суспільного буття, де українець відчував свою ідентичність. Церковна і духовна єдність українців в минулому і сьогодні є запорукою національної і державної єдності, а отже, могутності і сили України.

Висновки. Фактичні історичні й соціологічні знання про релігію та релігійну культуру – невід’ємна складова формування

методології розуміння національно-духовних процесів у різні часові періоди.

Окреслюючи контури релігієзнавчого дослідження національно-духовних процесів в Україні у минулому і сьогодні, розглядаємо культуротворчу роль церкви, зв'язок релігії та філософії, місце теології в культурі, співвідношення атеїстичних і релігійних ідей у культурному просторі, а також співвідношення релігії з державою тощо.

Державотворчі процеси в Україні тісно пов'язані з конфесійним розвитком, оскільки національно-релігійне життя є однією із головних складових і ознак національно-визвольних змагань в минулому і сьогодні, адже церква може повністю функціонувати і виконувати свою високу духовну місію лише при наявності держави. Місія України та українства пов'язана з геополітичним положенням території, подіями цивілізаційного розвитку, ідеєю миру і злагоди, у символізмі Томосу як явища релігійної і світської, суспільно-політичної культури українців. **Перспективною подальших досліджень** є з'ясування методологічних засад вивчення духовних процесів у міжконфесійному просторі України.

Література

1. Декларація ініціативної групи «Першого грудня» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://docs.rferl.org/uk-UA/2011/12/14/f10f619c-0c96-4288-b60c-e91dfba439cc.pdf>.
2. Кирило-Мефодіївське товариство : у 3 т. / АН УРСР, Археограф. комісія та ін. ; упоряд. М.І. Бутич, І.І. Глизь, О.О. Франко ; редкол.: П.С. Сохань (голов. ред.) та ін. – К. : Наук. думка, 1990. – Т. I. – 544 с.
3. Маритен Ж. Человек и государство / Ж. Маритен. – М. : Идея-Пресс: Дом интеллектуальной книги, 2000. – 196 с.
4. Проект Статуту Православної Церкви в Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://www.documentcloud.org/documents/5630168-Statut-Proekt.html#document/p1>.

References

1. *Deklaratsiia initsiatyvnoi hrupy «Pershoho hrudnia» [Declaration of the Initiative Group «First December»]*. Retrieved from <http://docs.rferl.org/uk-UA/2011/12/14/f10f619c-0c96-4288-b60c-e91dfba439cc.pdf> [in Ukrainian].

2. Butych, M.I., Hlyz, I.I., & Franko, O.O. (Comps.); Sokhan, P.S. et al. (Eds.); AN URSSR, Arkheohrafichna komisiia et al. (1990). *Kyrylo-Mefodiivske tovarystvo [Cyril-Methodius partnership]*. (Vols. 1–3; Vol. 1). Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian].

3. Mariten, Zh. (2000). *Chelovek i gosudarstvo [Man and state]*. Moscow: Ideia-Press: Dom intellektualnoi knigi [in Russian].

4. *Proekt Statutu Pravoslavnoi Tserkvy v Ukraini [Draft Charter of the Orthodox Church in Ukraine]*. (n.d.). Retrieved from <https://www.documentcloud.org/documents/5630168-Statut-Proekt.html#document/p1> [in Ukrainian].

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

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

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.36.154284>

THE PLACE OF RELIGIOUS KNOWLEDGE IN THE METHODOLOGY OF UNDERSTANDING OF NATIONAL-SPIRITUAL PROCESSES IN THE PAST AND PRESENT

Abstract. The article clarifies the place of religious knowledge in the methodology of understanding the national-spiritual processes in Ukraine in the past and present, establishes the correlation of religion and culture as the basis of cultural-religious approach in religious studies and reveals the essence of national-spiritual processes, one of which is the development of inter-confessional relations, historically conditioned by the desire of a large part of the Ukrainian people to autocephaly of the Ukrainian Orthodox Church. Over the last two decades, two parallel spiritual processes were taking place in terms of forming the social and religious mentality: the finalization of the autocephalous principles of Ukrainian Orthodoxy and the formation of ideological doctrines of Ukrainian statehood. This is an important stage in the development of the Ukrainian national state as a subject of its own history and culture.

Actual historical and sociological knowledge about religion and religious culture is an integral part of the formation of a methodology for understanding national-spiritual processes in the past and

present. Outlining the contours of religious studies of national-spiritual processes in Ukraine, we consider the cultural role of the church, as well as the relation between religion and the state etc. The state-building processes in Ukraine are closely linked to denominational development, as the church can fully function and thus fulfill its high spiritual mission only in the case of statehood. The mission of Ukraine and Ukrainians is connected with the idea of peace and harmony, with the symbolism of Tomos as a phenomenon of religious and secular, social and political culture of Ukrainians. Today, as in the past, religion and national identity are closely intertwined. Church and spiritual unity of Ukrainians is a guarantee of national and state unity, and hence the power and strength of Ukraine. The prospect of further research is the elucidation of the methodological foundations for the study of spiritual processes in the inter-confessional space of Ukraine. The list of sources used contains 4 positions.

Key words: autocephaly, state, spirituality, culture, national-spiritual processes, religion, Tomos.

Одержано 5.09.2018

УДК 008:27-14:29

ГАЛУЩАК Мар'яна – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, вул. Івана Франка, 24, Дрогобич, 82100, Україна (mary_jane_83@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5088-8701>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.36.154285>

ПОСТСЕКУЛЯРНИЙ ПРОЕКТ СУЧАСНОСТІ

Анотація. У статті основна увага зосереджена на особливостях постсекулярної ситуації в умовах постмодерністського світобачення. Сьогодні намітилася тенденція масового зростання інтересу до релігійного дискурсу, але це зацікавлення, набуваючи форм масовості, втрачає сакральний винятковий статус. Усе більше розмиваються межі сакрального і профанного, втрачається первинна релігійна цілісність, тим самим на світовій арені популярності набувають нові нетрадиційні релігійні рухи, які приваблюють до себе інноваційністю методів роботи зі своїми «віруючими» і будуються за принципом комерційної корпорації.

Ключові слова: культура, смерть Бога, сакральне, профанне, секуляризація, постсекуляризація, церква, безрелігійна свідомість, фальшива мораль, мультикультуралізм.

Постановка проблеми. В усі часи релігія поставала важливою сферою існування людського духу, забезпечуючи цілісність та цільність існування людини, надаючи глибинного і сакрального смислу людській сутності й існуванню. Криза релігійності, яку переживає сучасне суспільство, є характерним наслідком зміни однієї світоглядної парадигми на іншу. Відмова від традицій і цінностей Нового часу має в собі значне філософське підґрунтя, коріння якого сягає ще часів античності, а саме: софісти висувають у поле розгляду філософії такі близькі постмодерністам принципи: релятивізму, плюралізму та заперечення будь-

якої об'єктивної істини, які стали визначальними чи не в кожній області людської діяльності та існування.

Актуальність означеної проблеми засвідчена в основному тим, що сьогоденній стан релігії та релігійності зокрема, у європейському суспільному просторі і в житті окремого індивіда відіграє доволі неоднозначну роль, багато в чому невизначену, яка виражається радше своїми функціональними властивостями, ніж реальними скеруваннями до дії. Святі тексти майже втрачають сакральний сенс, все більше стаючи джерелом та матеріалом різноманітних досліджень істориків, лінгвістів, культурологів, релігієзнавців.

Суперечки з приводу а-релігійного статусу сучасності і незгасимої людської потреби мати щось «святе» у своєму житті поставали не раз, але особливість сьогоденньої ситуації у тому, що нам доводиться жити після низки смертей, якими характеризується наша епоха «пост», і першою такою смертю стало ніцшеанське «вбивство Бога», яке возвістило нам, що стоїмо на порозі якісно іншої доби. Зміст нової епохи виражається у тому, що «Бог мертвий, великі цілі потускніли, але *всьому світу на це плювати*; ось де радісна новина, ось де межа передбачень Ніцше щодо занепаду Європи. Відсутність смислу, загибелі ідеалів не призвели, як це можна було очікувати, до нових скорбот, ще більшого безсмысла, ще більшого песимізму. Цьому все ще релігійному і трагічному образу протистоїть ріст всезагальної апатії... <...> Перед нами байдужість, а не метафізична скорбота» [9, с. 60–61].

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Якщо філософемою «Бог помер» характеризується секулярний стан культури як ситуація Модерну, то остання третина ХХ – початок ХХІ ст. означені ситуацією постсекулярності як нової релігійної свідомості: характерний префікс «пост» відразу відсилає до постмодерну, але у цьому випадку його можна розуміти без парадоксальності – як засвідчення нової епохи, що йде за секулярною, а значить у чомусь відмінняє, перериває її: оскільки секулярна епоха ворожа до релігії, то постсекулярна епоха повертає увагу до неї.

Постмодерністське ставлення до релігії загалом визначається двома підходами: 1) релігійним, тобто вважається, що ніякі цінності без присутності релігійної свідомості бути утверджені

не можуть; ці ідеї можна знайти в працях західних мислителів – Р. Генона, Г. Кюнга, Х. Кокса, К. Барта, Дж. Ваттімо, Дж.Е. Вейза, М. Вебера, Д. Белла, Е. Жильсона, П. Бергера, Г. Рормозера, Х. Яннараса, О. Клемана, де чітко показані наслідки раціоналізації західного християнства, кризи релігійного світовідчуття, а також розкрита роль Церкви в сучасному світі та інші аспекти релігійності (християнства зокрема) сучасного суспільства; 2) позарелігійний, який не лише стверджує можливість формування ціннісних установок поза релігійною свідомістю, але і пропонує позарелігійні форми влаштування людського життя; саме таку позицію щодо релігійності висловлюють М. Фуко, Ж. Дерріда, Ж. Дельоз, Ж. Бодрійяр, Ж. Батай. Не менше зацікавлення викликають і праці класиків російської релігійної думки, таких як М. Бердяєв, С. Булгаков, В. Соловйов, С. Франк, які намітили ті тенденції розвитку кризи релігійності, яка охопила все західноєвропейське суспільство. Сьогодні значне місце в аналізі означеної проблематики займають і доробки сучасних російських та українських мислителів, що аналізують роль релігії і Церкви у житті сучасного суспільства, показують ті труднощі, які переживає християнство сьогодні. Ці та інші аспекти знаходимо у Г. Флоровського, С. Хоружого, С. Аверінцева, Ю. Бохенського, митрополита Сурозького Антонія, В. Зеньковського, Д. Узланера, О. Гараджі, М. Торбург, О. Кирлежева, М. Епштейна, Г. Померанца, Т. Горічевої, А. Здор, А. Зубова, А. Журавського, О. Морозова, В. Подороги, А. Колодного, О. Саган, В. Бодак, С. Кримського, В. Лімонченко, О. Ткаченка та інших.

Концепт постсекулярності у співвідношенні з секулярною епохою став предметом прискіпливого розгляду з підстав найрізноманітніших установок свідомості у Д. Капуто, Д. Милбанка, О. Клемана, П. Бергера, Х. Кокса, Х. Мартінеза, С. Гренца, Ю. Габермаса, А. Юдіна, А. Даненберга, А. Денисенка, А. Киришева, А. Морозова, І. Петрової, М. Старокожевої, Д. Узланера. Спираючись на ці дослідження, можна зафіксувати декілька рівнів осмислення. По-перше, розуміння постсекулярності як нової ситуації західних суспільств, у якій секуляризація досягла завершеності і принцип світськості остаточно почав домінувати. Причому така установка характерна не тільки для світського філософування Ю. Габермаса, але й для релігійного. Наступний рі-

вень не суперечить першому і певною мірою включає його: ситуація після секуляризму створює нові умови й можливості для плідної зустрічі світської думки та релігійної (Ю. Габермас, У. Еко, Ф. Бергедер).

Відновлення інтересу до релігійних проблем витлумачується як нова хвиля релігійності, що ставить перед християнством завдання відновлення домінантності теологічного дискурсу (Д. Капуто, Д. Мілбанк, А. Денисенко), що зовсім не обов'язково має вести до клерикалізму та фундаменталізму.

Мета статті – розглянути особливості становлення постсекулярності як деякої нової світової ситуації у житті західноєвропейських суспільств, яка принесла з собою якісно інше світовідчуття і погляд на ті соціокультурні та релігійні процеси, які мають місце сьогодні. **Предметом** розгляду буде аналіз особливостей постмодерної релігійної свідомості, де постсекулярні тенденції мають змогу повною мірою проявити себе.

Виклад основного матеріалу. Тема ролі релігії у сучасному світі, її вплив на формування світоглядно-ціннісних установок людини є і завжди була однією з найактуальніших, тому обсяг літератури достатньо значний і ґрунтовний.

Сьогодні доводиться констатувати, що західна цивілізація, яка виникала як складний синтез античності, християнства і секулярної, але заснованої на християнських цінностях, думки, дає підстави для багатьох мислителів вважати її безрелігійною, такою, що втратила цікавість до проблем моралі та істини, до проблем смерті та потойбічного життя, що не вірить ні в Біблію, ні в будь-які інші духовні авторитети, як наслідок – виникнення відносних цінностей, які, зі свого боку, постають результатом відносності істини. Як зазначає Д. Вейз, люди грішили завжди, але при цьому усвідомлювали гріх, неправду свого вчинку, сьогодні ми теж зустрічаємось з аморальною поведінкою, але при цьому визначальним фактором є втрата морального критерію. І ця ситуація стосується не лише окремого індивіда, але і Церкви загалом, де помітне не просто знецінення та руйнування моральнісних принципів, але насамперед їхнього розуміння, бо, як виявляється, «абсолютних понять не буває» [4], а значить утверджується відносність і моралі, і моральності, і духовних цінностей, і всього іншого.

Цю ж тенденцію фальшивої моралі відзначає і П. Бьюкенен, говорячи про те, що сьогодні святотатство, сварки, вульгарність повністю припустимі, навіть в прайм-тайм по телевізору, але при цьому жартувати на «етнічні теми» забороняється під страхом найсуворіших покарань [3, с. 68–77], тобто відбувається пряма підміна цінностей та моралі в душі постмодерної мультикультурності. Отже, безрелігійна свідомість сьогодні постає однією з головних небезпек європейсько-християнської цивілізації, ставши набутком сучасного суспільства, широко проявившись у масах.

Масова культура витіснила собою високу культуру з її абсолютними цінностями, натомість утворивши її замітники, т.зв. псевдокультури зі своїми псевдорелігійними цінностями, які більше не «працюють». За словами польського дослідника стану сучасної культури З. Краснодембського, християнство зустрілося з найсильнішим ворогом – тривіальною масовою культурою, з культом ненаситного споживацтва, коли пункти відеопрокату стають конкурентами костелам, Захід з'являється в образі тривіальної масової культури та все більше асоціюється зі споживацькими продуктами [7, с. 160]. Саме в цьому плані ведеться мова про роль та вплив релігійних інститутів у суспільстві. Місце і роль Церкви у постмодерному світі, інтерес до цієї проблеми яскраво засвідчений у такому масовому виді мистецтва, як кіно: починаючи від фільмів Брессона (50–60 рр.) до стрічок останніх років – «Монахія» Г. Ніклсу. «Рай. Віра» У. Зайдля, «Філомена» С. Фрірза, «За пагорбами» К. Мунджіу, «В ім'я» М. Шумовські, «Голгофа» Д. Макдонаха, «Іда» Павліковського. З позицій постмодерної свідомості Церква зазнає переоцінки як соціальна інституція, що домінує, докорінно змінюючи свої правила, норми та канони, все більше відхиляючись від першопочаткової традиційної конституції, прагнучи пристосуватись та остаточно не втратити впливу у сучасному мінливому світі. Для епохи постмодерну показові праці з назвою «Церква і постмодернізм. Як знайти місце у церкві Ліутару, Фуко й Деррида?» (Д. Сміт), «Різдво в епоху постмодерну. Втопившись боротися з релігією, секулярний світ обирає нову тактику: симуляцію релігійності» (Д. Разумовський).

На сьогодні маємо можливість спостерігати, наскільки сучасна культура віддалилася від Церкви, стаючи одночасно все більш незалежною від людини, віддаляється від неї, намагається рухатися своїми силами, тобто стає чимось повністю автономним. І навіть якщо й припустити, як вважає В. Зеньковський, що відділення окремих сфер культури є просто ознакою її зрілості [5, с. 154–155], то це говорить лише про те, що людський дух втратив свою еднаючу силу. Єдиною силою, яка може з'єднати воедино різноманітні сфери духу, може бути лише жива релігійна віра. Але сьогодні «віра майже зовсім відірвана від культури, закрита від творчого життя духу. Так звана “автономія” культури, принципова її “свобода” від релігійних вірувань, її незалежність від віри, від Церкви, прирікає культуру на безсилля» [5, с. 155].

Цієї ж ситуації торкається Г. Флоровський, який стверджує, що «в основі нашої сучасної кризи лежить саме відхід від християнства», і в результаті цього ми виявилися у стані безвір'я, а наша епоха – це «епоха невпевненості, заплутаності і відчаю». А все тому, що люди втратили будь-яку віру [12, с. 651]. За висловом Ю. Габермаса, секуляризм науково дискредитував суть віри, призвівши до того, що «статус релігійної традиції настільки хиткий, що вона вважається такою, яка не заслуговує ніякої серйозної уваги; така позиція змушує “наступників Просвітництва” вести жорстку полеміку з релігійними діячами і організаціями, які все ще претендують на важливу роль у суспільному житті» [13]. Коли ми ведемо мову про постсекулярну епоху, нам слід мати на увазі, що йдеться про нову соціокультурну ситуацію, яка, на відміну від секулярної епохи, де чітко можна побачити «релігійне» і «не-релігійне», розмиває будь-які межі між цими двома поняттями, відповідно, сьогоднішній світ не можна назвати суто християнським чи нехристиянським, «з невиломною амбівалентністю, як в сутінках, з легкістю хамелеона, одне перепливає в інше» [10, с. 87]; «вузька церковна огорожа знята, до розуміння божественного одкровення допущені всі, неможливість входження в реальні взаємовідносини з ним компенсується іронією, релігія стала продуктом споживання – споживання ж завжди знищує те, що споживається» [8, с. 55].

Постмодерн тільки посилює плюралізм, дозволяючи релігії бути всім і поряд з усім, і в цій ситуації все постає рівним

всьому і має однакову цінність, тобто немає більше ні секулярного, ні релігійного – все може бути як сакральним, так і профанним. Тобто, особливість постмодерної релігійної свідомості проявляється у тому, що релігія, існуючи в сфері абсолютного культурного плюралізму, різом та симулякрів (сама при цьому стаючи «симулякром»), втрачає свою первинну цілісність та ділиться на дріб'язкові прояви релігійності, які стають на одну сходинку з традиційними релігіями. Але саме в цій ситуації тотального плюралізму криється значна небезпека, яка полягає в тому, що «існує надто багато суперечливих вірувань», відповідно, основна проблема сьогодишньої доби уже не в напружених стосунках між «вірою» і «невір'ям», а у віруваннях, які змагаються між собою [12, с. 651]. Нетрадиційні релігії приваблюють інноваційністю своїх методів у роботі зі своїми «віруючими» і будуються за принципом комерційної корпорації. Нові релігійні рухи стають все агресивніше налаштовані до традиційних релігій, створюють їм жорстку конкуренцію, і у своїй діяльності схожі на «ринок спиритичних товарів». Відповідно, релігія втрачає свій вплив у просторі суспільних структур, втрачає статус єдиної надсистеми і стає лише однією із підсистем у низці інших [11]. Звідси, постмодерн, будучи на перший погляд цілком лояльним до питань релігії, насправді постає першою небезпекою на шляху будь-якої релігійності, адже, на відміну від секуляризму, який прагнув обмежити права релігії, постсекуляризм постмодерну впускає релігію у себе, даючи їй повну свободу і тим самим «розчиняє» її у собі. Ця нова небезпека, яка криється у спокусі свободою, ставить перед нове завдання – подолати цю небезпеку зсередини релігійної традиції [6], знайти точки дотику для спільних міркувань та роздумів, подолати потенційні перепони для евангалізації, такі як так звана етнічна ідентичність, неблагополучні відносини, нездатність спілкуватись із зовнішнім світом [4].

Особливо суттєвим є таке розуміння постсекулярної епохи, коли прийнятий факт здійсненості секуляризації, але водночас з цим зафіксована незнищуваність того виміру людського буття, що традиційно засвідчується релігійною свідомістю, і внаслідок цього релігія постала перед складним вибором: або померти, або секуляризуватися, тим самим визнавши перевагу світського у світі і його самодостатність. За словами Г. Рормозера,

теологи, перелякавшись того, що їх вплив зникає, почали активно переходити на бік секуляризаторів, «вони почали з самих себе і секуляризували все, що в здобутках християнської догматики от уже два тисячоліття практично не піддавалось сумніву» [10, с. 82]. Для постмодерну стає характерною перверсія самого християнства. Такі мислителі, що випадали зі свого часу, як С. К'єркегор та Ф. Ніцше, констатували дехристиянізацію самого християнства і у XIX ст., а у XX ст. секуляризація як основна подія, що відбулась всередині християнського світобачення і світовідношення, засвідчена багатьма. За словами В. Зеньковського, болючий розрив між тим, чим живе, чого шукає в своїй глибині душа, і тим, чим заповнюється сучасна свідомість, є, звичайно, прямою зрадою сучасним розумом Христа. Таємниці буття піддаються детальному аналізу зі сторони людини, на зміну сакральному приходять профанне, священну віру змінює аналітичний розум. Але ця перемога знання, на думку мислителя, ця впевненість у собі сучасної людини і усвідомлення її влади над сліпими процесами природи, – все це і прикріплює свідомість людини до видимого і чуттєвого буття. Цим живе наша епоха – і біда її у тому, що в ній роз'єднані знання і віра, наукове дослідження і шукання Бога [5, с. 155].

«Смерть Бога» як «основний проект» нової історії та Нового часу у сучасній культурі постмодернізму трансформувалась, зі свого боку, в «смерть теології». На зміну теології приходять так звані «приватні теології» – теологія «смерті Бога», теологія фемінізму, теологія прогресу, теологія роботи тощо, тобто релігія постає приватною справою як кожного зокрема, так і певних соціальних спільнот. Теологія, робить висновки К. Барт, поставила на місце Одкровення Бога «релігію людини», яка в своїй основі не має майбутнього [1, с. 4], а церква надто зайнята утвердженням свого авторитету та впливу у світській сфері, щоб мати достатній духовний вплив на умі не лише суспільства загалом, але і на душу окремого індивіда. На цьому моменті зосереджує увагу П. Бергер, який вважає, що головними причинами кризи Церкви у Європі, є не секуляризація, а «плюралізм, тобто втрата Церквою монополії, якою вона володіла в сфері визначення духовних цінностей і орієнтирів» [2]. Учений стверджує, що релігія, яка перейшла у сферу приватного життя, стає справою

«вибору» або «переваги» окремої людини, або атомарної сім'ї і як *факт* позбавлена об'єднувальної властивості. Така приватна релігійність, якою б «реальною» вона не була для окремих прихильників, не здатна уже виконувати класичне завдання релігії, а саме створення загального універсуму, в якому все соціальне життя дістає загальнозначимий вищий смисл [2]. Саме з таких позицій стають переконливими твердження П. Бьюкенена, який вважає, що Захід опинився у ситуації цивілізаційної безпомічності, а роль церковників спотворилася до непізнаваності, бо вони благословляють клуби гомосексуалістів, а християнські символи і свята відмінні за непотрібністю [3, с. 69–71]. Відмовляючись трактувати релігію як джерело трансцендентних смислів, сучасне суспільство надає їй більш практичної функції: вона має допомагати індивіду самоідентифікуватись з практичними наслідками своєї діяльності. Таке розуміння дає більшу змогу для особистісного вибору людини. Але водночас ця особистісна релігійність містить негативний елемент, тобто у людини розвивається споживацька установка у ставленні до релігії, яка проявляється у принципі «Що це мені може дати?», відповідно людина – підлаштовує релігійні установки під себе [11].

Висновки. Світ, в якому ми сьогодні живемо і який на перший погляд здається повністю освоєним, постає чужим для нас, людина відчуває самотність й безпорадність перед своїм майбутнім й глибинами себе самої. Тому проблема духовності, наверненість нашого сучасника на шляхи Духу є не теоретичними пошуками, а цілком практичним завданням і первинною потребою людини ХХІ ст., бо сьогодні, як і колись, залишається не менш актуальним вчитися розрізняти звичайні речі – добро і зло, радість і горе, любов і ненависть – і відводити їм місце у своїй душі, бо міра розрізнення одного від іншого засвідчує міру нашої людяності, утверджує Людину в нас самих, засвідчує те, що ми не лише істоти, яким властивий інстинкт виживання, але що всередині нас є й інше, духовне начало, яке ставить людину на щабель вище від інших живих істот, а значить – у ситуацію відповідальності.

Література

1. Барт К. Церковная догматика / К. Барт ; пер. с нем. В. Витковский. – М. : Библиейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2007. – Т. 1. – 560 с. – (Современное богословие).
2. Бергер П. Церковь как предприниматель [Электронный ресурс] / П. Бергер ; пер. с нем. А.Р. Потемкин. – Режим доступа : http://www.ng.ru/ng_religii/2003-08-06/7_strategy.html.
3. Бьюкенен П.Дж. Смерть Запада / П.Дж. Бьюкенен ; пер. с англ. А. Башкиров. – М. : ООО Издательство АСТ, 2003. – 444 с.
4. Вейз-младший Дж.Э. Времена постмодерна [Электронный ресурс] / Дж.Э. Вейз-младший ; пер. с англ. Е. Терехина. – М. : Фонд «Лютеранское Наследие», World Wide Printing, 2002. – 239 с. – Режим доступа : http://tovbin.ucoz.ru/load/dzhin_ehdvard_vejz_ml_vremena_post_moderna/5-1-0-204.
5. Зеньковский В. Наша эпоха / В. Зеньковский // Христианская мысль. – 2006. – № 3. – С. 154–177.
6. Кырлежев А. Постсекулярная эпоха [Электронный ресурс] / А. Кырлежев // Континент. – 2004. – № 120. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/continent/2004/120/>.
7. Краснодембський Зд. На постмодерністських роздоріжжях культури / Зд. Краснодембський ; пер. з польськ. Р. Харчук. – К. : Основи, 2000. – 196 с.
8. Лимонченко В. Опыт философской аналитики антропологического дискурса в православии : монография / В. Лимонченко. – Дрогобич : Видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2014. – 482 с.
9. Липовецки Ж. Эра пустоты: эссе о современном индивидуализме / Ж. Липовецки ; пер. с фр. В. Кузнецов. – СПб. : Владимир Даль, 2001. – 336 с. – (Университетская библиотека).
10. Рормозер Г. Ситуация христианства в эпоху «постмодерна» глазами христианского публициста / Г. Рормозер // Вопросы философии. – 1991. – № 5. – С. 75–86.
11. Узланер Д. В каком смысле современный мир может быть назван постсекулярным [Электронный ресурс] / Д. Узланер // Континент. – 2008. – № 136. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/continent/2008/136/u20.html>.
12. Флоровский Г. Вера и культура / Г. Флоровский // Флоровский Г. Затруднения историка-христианина. Вера и культура : избранные труды по богословию и философии / Г. Флоровский. – СПб. : РХГИ, 2002. – С. 650–670.

13. Хабермас Ю. Против «воинствующего атеизма». «Постсекулярное» общество – что это такое? [Электронный ресурс] / Ю. Хабермас ; пер. с нем. И. Фридман // Русский журнал. – Режим доступа : <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyushego-ateizma>.

References

1. Bart, K. (2007). *Tserkovnaia dogmatika [The Church dogmatics]*. (V. Vitkovskii, Trans.). (Vol. 1). Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. ap. Andreia [in Russian].
2. Berger, P. (n.d.). *Tserkov kak predprinimatel [The Church as an entrepreneur]*. (A.P. Potemkin, Trans.). Retrieved from http://www.ng.ru/ng_religii/2003-08-06/7_strategy.html [in Russian].
3. Biukenen, P.Dzh. (2003). *Smert Zapada [Death of the west]*. (A. Bashkirov, Trans.). Moscow: OOO Izdatelstvo AST [in Russian].
4. Veiz-mladshii, Dzh.E. (2002). *Vremena postmoderna [Postmodern Times]*. (E. Terekhin, Trans.). Moscow: Fond «Liuteranskoe Nasledie», World Wide Printing. Retrieved from: http://tovbin.ucoz.ru/load/dzhin_ehd_vard_vejz_ml_vremena_postmoderna/5-1-0-204 [in Russian].
5. Zenkovskii, V. (2006). *Nasha epokha [Our epoch]. Khristianskaia mysl – Christian thought*, 3, 154–177 [in Russian].
6. Kyrlezhev, A. (2004). *Postsekuliarnaia epokha [Post-secular epoch]. Kontinent – Continent*, 120. Retrieved from <http://magazines.russ.ru/continent/2004/120/> [in Russian].
7. Krasnodembskii, Zd. (2000). *Na postmodernistskikh rozdorizh-zhiakh kultury [At the postmodern crossroads of culture]*. (R. Kharchuk, Trans.). Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].
8. Limonchenko, V. (2014). *Opyt filosofskoi analitiki antropologicheskogo diskursa v pravoslavii [Experience of philosophical analytic geometry of anthropological discourse in Orthodoxy]*. Drohobych: Vydavnychi viddil Drohobytskoho derzhavnogo pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka [in Russian].
9. Lipovetcki, Zh. (2001). *Era pustoty: esse o sovremennom individualizme [Era of emptiness: essay about modern individualism]*. (V. Kuznetsov, Trans.). Sankt Peterburg: Vladimir Dal [in Russian].
10. Rormozer, G. (1991). *Situatsiia khristianstva v epokhu «postmoderna» glazami khristianskogo publicista [Situation of Christianity in the epoch of «post-modern» by the eyes of Christian publicist]*. *Voprosy filosofii – Questions of Philosophy*, 5, 75–86 [in Russian].
11. Uzlener, D. (2008). *V kakom smysle sovremennyi mir mozhet byt nazvan postsekuliarnym [In what sense the modern world can be adopted*

post-sekular]. *Kontinent – Continent*, 136. Retrieved from <http://magazines.russ.ru/continent/2008/136/u20.html> [in Russian].

12. Florovskii, G. (2002). Vera i kultura [Faith and culture]. In G. Florovskii, *Zatrudneniia istorika-khristianina. Vera i kultura: izbrannye trudy po bogosloviu i filosofii – Difficulties of historian-christian. Faith and culture: Select labours on divinity and philosophy* (pp. 650–670). Sankt Peterburg: RKhGI [in Russian].

13. Khabermas, Iu. (n.d.). Protiv «voinstvuiushchego ateizma». «Post-sekuliarnoe» obshchestvo – chto eto takoe? [Against «militant atheism». «Post-secular» society – what is it?]. (I. Fridman, Trans.). *Russkii zhurnal – Russian magazine*. Retrieved from <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyusche-go-ateizma> [in Russian].

HALUSHCHAK Maryana – Candidate of Philosophy Sciences, Senior Lecturer of the Philosophy Department named after Professor Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, Ivan Franko Str., 24, Drohobych, 82100, Ukraine (mary_jane_83@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5088-8701>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.36.154285>

POST-SECULAR PROJECT OF THE MODERN TIMES

Abstract. In the article the main attention is paid to the features of the post-secular situation in the postmodern worldview. Today there is a tendency for a massive increase of interest in religious discourse. This interest, acquiring forms of the mass, loses its sacred exclusive status. We have the opportunity to observe how, throughout the twentieth century, they are gradually being squeezed out of the public space and devaluating those absolute values and concepts (God, Christian love, compassion, goodness, truth, etc.) the Church has been managed successfully recently.

The Church itself loses its, previously inviolable, authority. The erosion of the limits of sacred and profane is increasing more and more. The primary religious integrity is lost. On the world stage, new non-traditional religious movements are gaining in popularity, attracting innovative methods of their work with their «believers» and building on the principle of the commercial corporation.

The crisis of religiousness experienced by modern society is a characteristic consequence of changing one ideological paradigm to

another. If the philosophical «God is dead» is characterized by the secular state of culture as the situation of the Modern, then the last third of the XXth to the beginning of the XXIth is marked by the situation of post-secularism as a new religious consciousness. The article considers the peculiarities of the formation of post-secularism as a new world situation in the life of Western European societies, which brought with it a qualitatively different attitude and a view on the socio-cultural and religious processes that take place today. The peculiarities of postmodern religious consciousness are analyzed, where post-secular tendencies are able to fully manifest themselves.

Key words: culture, death of God, sacral, profane, secularization, post-secularization, church, nonreligious consciousness, false morality, multiculturalism.

Одержано 15.08.2018

ГОЛУБЕВ Олександр – старший викладач кафедри мовної та міжкультурної комунікації, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, вул. Івана Франка, 24, Дрогобич, 82100, Україна (alexgolubev108@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7804-823X>

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

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

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.36.154290>

SYMBOLIC CONTENT OF THE LANGUAGE AS THE BASIS OF INTERCULTURAL COMMUNICATION

СИМВОЛІЧНИЙ ЗМІСТ МОВИ ЯК ОСНОВИ МІЖКУЛЬТУРНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

***Анотація.** Актуалізація символічного змісту мови як основи міжкультурної комунікації викликана по-перше, тенденцією десакралізації слів і речей у сучасному світі, необхідністю повернення до істинних смислів, зв'язок з якими втрачає сучасна культура. В сучасній культурі поглиблюється процес профанації смислового змісту культурних символів. По-друге, актуальність дослідження мови та комунікації визначає також стрімкий розвиток засобів комунікації, каналів передачі й носіїв інформації тощо. Мова йде про адекватне сприйняття змін форм комунікації, які ми переживаємо сьогодні.*

Метою статті є аналіз символічного змісту мови як фундаментального феномену культури, осмислення її місця і ролі у міжкультурній комунікації.

Методологічною основою дослідження виступають герменевтичний, лінгво-семіотичний, порівняльний, філософсько-культурологічний, релігійний підходи.

У статті наголошено, що завдяки символічному змісту, мова дає змогу пов'язати зовнішнє і внутрішнє, співвіднести не-

видиму ідею з предметністю видимого світу; уявити явища в певній цілісності, що робить його одночасно доступним і нашим думкам, і душі. Мова поєднує практичне з духовним, випадкове з причиновим, вказуючи на трансцендентне. Мова зберігає і транслює ідеї та цінності, які є базовими для розвитку і функціонування культури. Звернення до проблеми символічного змісту мови може допомогти глибше зрозуміти одну із головних глобальних проблем – проблему спілкування, взаємопорозуміння між людьми; може сприяти подоланню відчуження і дегуманізації у сфері міжособистісної та міжкультурної комунікації. Але, на жаль, сучасна людина все більше віддаляється від символічного світу культури і нездатна адекватно сприймати і розуміти символи мови інших народів, і своєї також (як носія національного духу). Люди поступово перетворюються на згустки інформаційних технологій.

У теоретико-методологічному плані, запропоновані матеріали актуалізують необхідність подальшого аналізу й інтерпретації символізму мови в релігійному дискурсі.

Ключові слова: культура, комунікація, міжкультурна комунікація, мова, символ.

Formulation of the problem. Language study, which cannot be reduced to mere description of the diversity of its specific cultural-historical, ethno-cultural manifestations, requires the reference to the ontological and socio-anthropological foundations of human existence. There is growing concern about the tendency to desacralize words and things in the modern world and we feel there is the need for a return to their true meanings, the connection with which the Western culture is gradually losing. Such an interest, in turn, actualizes the symbolically-hermeneutic content of the «language» category.

The relevance of the study of the language and communication is also determined by the rapid development of communication tools, transmission channels and media, etc. The majority of researchers label modern society as informational and communicative with the subsequent changes of communication forms that we are experiencing today. For example, the Internet became a major phenomenon for the language drastically changing human communication. First and foremost, the blogosphere and social networks have primarily influenced the communication within the network itself as well as the state of the language as a whole. «With the approval of the new media cul-

ture of radio (1914), television (1945) and, finally, of the worldwide Internet, the co-existence of people began to be built on a new basis. We live in the post-literary, post-epistolographic and, therefore, post-humanistic world. In comparison with the classical society, we achieve identity with some marginal extra-literate, extra-literary, and extra-humanistic mediums. This does not mean the end of literature, however, it ceases to be the bearer of the national spirit. National synthesis is not carried out on the basis of books and writing. New telecommunicative mediums have been unleashed, which rejects the old model of humanitarian friendliness» [3].

Analysis of recent research and publications. The analysis of modern concepts has shown the complexity of this problem and the diversity of approaches to its comprehension. F.S. Batsevich has devoted his recent scientific publications to the phenomenon of the language as a deep symbolic environment [1, p. 266]. The Ukrainian researcher emphasizes that the definition of the language as «the home of human existence» (M. Heidegger) remains the most penetrating even today. «More and more often in linguo-philosophical and in fact linguistic works, the language steps forward as a deep symbolic environment synergetically associated with the profound manifestations of the human spirit» [1, p. 266]. Whereas in the doctoral dissertation «Symbol in intercultural communication» Y.P. Ten indicates that the characters do not only accumulate socio-cultural experience of the life of a certain community, but also perform a communicatory-informational function, promoting the exchange of ideas and values between people and cultures. «It is through the symbols that the peoples belonging to different languages and cultures can form the semantic space in which the acts of communication and mutual understanding will become most possible» [5].

The monograph «The language as a form of cultural existence and the concept of non-linguistic positivism» is devoted to the problems of the existence of human language in culture [6]. E.A. Tinyakova proceeds from the fact that the symbolic meaning of a language is its spiritual potential and the language, as the basic phenomenon of culture, helps to find the truth in culture. Useful for our study is the author's understanding of the concept of «communication» as the movement of meaning, which is achieved by all languages of culture.

A well-known philosopher B.V. Markov – specialist in the field of philosophical anthropology and philosophy of the language, when asked about how words affect people, said: «It is understandable that it is because they have meaning, and because we, thanks to our thinking, understand it» [3]. Unfortunately, «modern mass media rely on audio-visual signs which do not send you to anything, but have a direct, so to speak, “magnetopathic” effect and literally hypnotize, fascinate people. At the same time, there is no talk of self-reflection about their sense and meaning» [3]. In modern culture, the process of profanation of the meaningful content of cultural symbols deepens further. We share the author’s concern that «This seems to be not only the end of book culture, but also of culture in general, including philosophy» [3].

The purpose of the article is to comprehend the symbolic content of the language as a key phenomenon of culture, to understand its place and role in intercultural communication.

The language of culture is the stratum of the communicative field of culture. In the philosophy of culture, the «language of culture» has been considered in the general context of the symbolic activity of man as «symbolic complexes», «symbolic forms». The language of culture acts as a collection of cultural objects with an internal structure, explicit or implicit rules of comprehension and use of its elements which serves the implementation of communicative processes. The presence of common symbols seems to be the most important factor which ensures the very possibility of constructive communication.

Language structures «immerse» an individual into such a being, the subject of which necessarily manifests himself in the world and realizes himself as the subject of his own self-determination. Therefore, fundamental ontological experience is inseparable from the symbolic level of language, which brings into the social practice the symbolic codes of sacred meaning. «The human language is spiritual and symbolic, the Divine-cosmic creation, the reflection of the eternal Divine Logos in the daily life of the man, in its communication with their own kind» [1, p. 266].

The problem of meaning becomes the central subject of research in the classical philosophy of the language. The symbol is understood as the ultimate generalization of the meaning of a thing. «The classical communicative system represented the language as signs, the strength of which, the degree of their influence on the behavior of people, is not determined by the external form, but by the internal meaning» [3].

According to F. Humboldt, each language has its own «internal form», a specific structure (the grammatical system and the inherent methods of word-formation – for example, «designation method, naming»), conditioned by the «uniqueness of the people's spirit». Understanding the language as the thought forming body, Humboldt emphasizes the dependence of the language upon thinking and its conditionality by each particular language, which includes its own national distinctive classification system, determines the worldview of the bearers of the given language and forms their picture of the world. Speaking of the fact that when mastering other languages the man expands the «range of human existence», Humboldt meant precisely the comprehension by means of language – through «linguistic worldview» – of the pictures of another people's world.

In the XX century, Ernst Cassirer's theory of symbolic forms created a powerful impetus of interest towards the symbol. According to his theory, the symbol is a form in which every manifestation of the spirit finds expression. Characters enter the human world with values and have a functional value. E. Cassirer highlights the following symbolic forms: language, myth, religion, art and science. In these forms, the culture exists and is reproduced, because of them the person can see, understand, reproduce and transform the world.

Ludwig Wittgenstein, unlike Ernst Cassirer, introduced the study of language directly into the context of communicative issues. If for Cassirer the language is a means of objectivization and knowledge of the world, then for the late Wittgenstein the language is connected with the process of interaction and mutual understanding of people, its structures are established through an interactive «game».

In his work «Symbol in the system of culture» Y.M. Lotman focuses attention on the two approaches in understanding the symbol – rational and irrational. In one case, the symbol acts as a sign, in the other – as a memory storage device of culture. We would like to highlight the second approach. The specificity of this approach lies in the fact that the symbol accumulates the values in which it has ever performed – piercing the culture vertically. With its own set of values a symbol passes from one historical epoch to another, where it acquires new semantic comparisons and meanings without losing the previous ones. The symbol acts as a mechanism of memory of culture, «as a message of other cultural epochs (other cultures), as a reminder of the

ancient (eternal) foundations of culture» [4, p. 211]. Y. Lotman states that a symbol is not only a bridge from one level of being to another, but a certain point of contact between the real world and the virtual, the real and meta-real, the earthly and the higher, in addition – the bridge connecting the epoch. Symbols – signs of cultural languages – form a semantic network through which they carry the essence of things, from its deep meanings to today's meanings.

Thanks to the symbolic content, the language can link the external and internal, to correlate the invisible idea with the objectivity of the visible world; imagine the phenomena in a certain integrity, which makes it both accessible to our thoughts and soul. The language combines practical with the spiritual, random with the cause, pointing to the transcendent. Without these broader meanings the universe would be chaotic pluralism and would have no meaning (J. Cirlot). The language preserves and translates ideas and values that are fundamental to the development and functioning of culture. «The language has created a force field between those who once lived, and those who will once die; the language curbs/tames the chaos of nature, eliminates the discord between separate individuals, the inherent breaks of existence and lack of freedom; language creates the world, interconnection and freedom» [2, p. 258]. We often come across symbols and use them, following many generations of people of different epochs and cultures who, in the language of symbols, expressed their state of mind, their outlook, their understanding of the great truths and secrets of being. It is not enough to say that we live in the world of symbols – the world of symbols lives in us (Jean Chevalier).

Let us look, for example, at the symbolic language of myths. Mythological images, if you consider their essential features, are strikingly similar in different parts of the planet, despite the significant differences in the history and culture of different peoples. This allows us to discover universal verses common to all mankind – archetypes. Although Jung's psychological studies in the understanding of archetypes focus on the subconscious (archetypes arise spontaneously, at any time, without external influence), we tend to believe that archetypes, like characters, «live» in the language. Archetypal structures of consciousness, overlapping on the processes of development of human thought, caused a formal and meaningful perception of the primary ideas, rules and, accordingly, the way of people's life. In an ar-

chetyral context, among the archaic ideas, the significance acquired the concept of the presence of the divine, the unity of the universe. These ideas are expressed in a variety of concrete representations about the spirituality of Nature, the perception of people as an integral divine family, patriotism, the priority of collective initiation over personal, loyalty to duty, honor and justice.

Conclusions. In the current situation of profanation of the semantic content of cultural symbols, addressing the issue of the symbolic content of the language can help to deeper understand one of the main global problems – the problem of communication, mutual understanding between people; can help overcome alienation and dehumanization in the field of interpersonal and intercultural communication. But it is worrying that the modern man is further deviated from the symbolic world of culture and is incapable to perceive and understand the symbols of the language of other peoples, even of his own (as the bearer of the national spirit). This is exactly the type of functional consciousness which is exploited by the global mass culture and its impact is very difficult to resist. A culturally-educated, thinking person is not needed by the modern civilization.

Література

1. Бацевич Ф.С. Духовно-синергетична сутність мови: огляд деяких сучасних лінгвофілософських концепцій [Електронний ресурс] / Ф.С. Бацевич. – Режим доступу : <http://old.journ.lnu.edu.ua/vypusk7/visnyk08-39.pdf>.
2. Гатальська С.М. Філософія культури : підручник / С.М. Гатальська. – К. : Либідь, 2005. – 328 с.
3. Марков Б.В. Коммуникация и философия языка [Электронный ресурс] / Б.В. Марков. – Режим доступа : <http://anthropology.ru/ru/text/markov-bv/kommunikaciya-i-filosofiya-yazyka>.
4. Лотман Ю.М. Символ в системе культуры / Ю.М. Лотман // Статьи по семиотике культуры и искусства. – СПб. : Академический проект, 2002. – 544 с. – С. 211–225.
5. Тен Ю.П. Символ в межкультурной коммуникации : автореф. дисс. ... д-ра философ. наук : 09.00.13 [Электронный ресурс] / Ю.П. Тен. – Режим доступа : <http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/277864.html>.
6. Тинякова Е.А. Язык как форма существования культуры и концепция нелингвистического позитивизма / Е.А. Тинякова. – М. : МПГУ, 2003. – 222 с.

References

1. Batsevych, F.S. (n.d.). *Dukhovno-synerhetychna sutnist movy: ohliad deiakykh suchasnykh linhvofilosofskikh kontseptsiï [Spiritually-sinergistical essence of language: review of somemodern linguophilosophical concepts]*. Retrieved from <http://old.journ.lnu.edu.ua/vypusk7/visnyk08-39.pdf> [in Ukrainian].
2. Hatal'ska, S.M. (2005). *Filosofiiia kultury [Philosophy of culture]*. Kyiv: Lybid [in Ukrainian].
3. Markov, B.V. (n.d.). *Kommunikatciia i filosofiiia iazyka [Communication and philosophy of language]*. Retrieved from <http://anthropology.ru/text/markov-bv/kommunikaciya-i-filosofiya-yazyka> [in Russian].
4. Lotman, Iu.M. (2002). Simvol v sisteme kultury [A symbol is in the system of culture]. *Stati po semiotike kultury i iskusstva – Articles on the semiotics of culture and art* (pp. 211–225). Saint Petersburg: Akademicheskii proekt [in Russian].
5. Ten, Iu.P. (n.d.). *Simvol v mezhkulturnoi komunikatcii [A symbol is in cross-cultural communication]*. (Extended abstract of Doctor's thesis). Retrieved from <http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/277864.html> [in Russian].
6. Tiniakova, E.A. (2003). *Iazyk kak forma sushchestvovaniia kultury i kontseptciia nelingvisticheskogo pozitivizma [Language as form of existence of culture and conception of unlinguistic positivism]*. Moscow: MPGU [in Russian].

GOLUBEV Oleksandr – Senior Lecturer, Department of Language and Intercultural Communication, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, Ivan Franko Str., 24, Drohobych, 82100, Ukraine (alexgolubev108@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7804-823X>

TKACHENKO Oleksandr – Candidate of Philosophy Sciences, Associate Professor of the Philosophy Department named after Professor Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, Ivan Franko Str., 24, Drohobych, 82100, Ukraine (tkacenkoaleksandr1928@gmail.com)

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

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.36.154290>

SYMBOLIC CONTENT OF THE LANGUAGE AS THE BASIS OF INTERCULTURAL COMMUNICATION

Abstract. Actualization of the symbolic content of language as the basis of intercultural communication is caused, firstly, by the tendency to literalize words and things in the modern world, the need for a return to true meanings, the connection with which the contempo-

rary culture is gradually losing. In modern culture, the process of profanation of semantic content of cultural symbols deepens further. Secondly, the relevance of the study of language and communication is also determined by the rapid development of communication, transmission channels and media, etc. We are talking about an adequate perception of the changes in the forms of communication that we are experiencing today.

The purpose of the article is to analyze the symbolic content of language as a fundamental cultural phenomenon, understanding its place and role in intercultural communication.

The methodological basis of the study is hermeneutic, lingual-semiotic, comparative, philosophical-cultural and religious approaches. In the article it is emphasized that due to the symbolic content, the language allows to connect the external and internal, to correlate the invisible idea with the objectivity of the visible world; imagine the phenomena in a certain integrity, which makes it both accessible to our thoughts and soul. The language combines practical with the spiritual, random with the causal, pointing to the transcendent. The language preserves and translates ideas and values that are fundamental to the development and functioning of culture. Addressing the problem of the symbolic content of the language can help us to understand one of the main global problems – the problem of communication, mutual understanding between people; can help overcome alienation and dehumanization in the field of interpersonal and intercultural communication. But, unfortunately, the modern man is increasingly moving away from the symbolic world of culture and unable to adequately perceive and understand the symbols of the language of other peoples, and their own (as a carrier of the national spirit). People gradually turn into clusters of information technology.

In theoretical and methodological terms, the proposed materials actualize the need for further analysis and interpretation of the symbolism of language in religious discourse.

Key words: culture, communication, intercultural communication, language, symbol.

Одержано 21.08.2018

УДК 1:37.018.1

КОНИК (Руслан) Михайл – протоієрей, голова відділу у справах сім'ї Львівської єпархії УПЦ, аспірант кафедри філософії імені професора Валерія Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, вул. Івана Франка, 24, Дрогобич, 82100, Україна (konek_m@i.ua)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4427-8325>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.36.154295>

БАТЬКІВСТВО ЯК ФАКТОР ФОРМУВАННЯ ПРИНЦИПІВ ХРИСТИЯНСЬКОГО СІМЕЙНОГО ВИХОВАННЯ

*Око твоє то світильник для тіла; тому, як око
твоє буде дуже, то й усе тіло твоє буде світле.
А коли б твоє око нездатне було, то й усе тіло твоє буде темне.
(Лк. 11:34)*

***Анотація.** У пропонованій статті автор намагається розкрити тему батьківства, акцентуючи увагу на духовно-онтологічному вимірі природи самого чоловіка. Усвідомлюючи причини та особливості сучасної кризи батьківства автор доводить, що батьківство є особливим онтологічним виміром людини, відкриває горизонти співвідношення дитини і батька у процесі діалогу як основного принципу для зростання майбутнього покоління. Наголошується, що рушійним принципом батьківства, як і всіх людських відносин, є любов. Автор стверджує, що лише в люблячому серці чоловіка розкривається відповідальне батьківство, через наслідування якого дитина занурюється у світ людського буття.*

***Ключові слова:** батьківство, відповідальність, виховання, приклад для наслідування, захист, мужність, принцип «діалогу».*

Постановка проблеми. Сьогодні людство стоїть на межі зміни традиційних понять відносин у суспільстві: змінюється вектор виховання майбутнього покоління, основні ролі тради-

ційного суспільства називають застарілими архетипами, яких варто позбутися, роль батька у житті сім'ї нівелюється. Дуже часто споживацьке проектування на сімейні відносини витісняє батька на закапелки здобувача фінансів, засобів проживання.

Чи не найголовніша чоловіча роль та ідентичність – батьківство. Тому не дивно, що одночасно з «кризою маскулінності» соціологи і педагоги всього світу забили тривогу з приводу «кризи батьківства». Так, уже наприкінці 1960-х рр. книга відомого німецького психоаналітика, доктора медицини, професора О. Мічерліха «На шляху до суспільства без батьків» стала світовим бестселером. Безбатченки, фізична відсутність батька в сім'ї, незначність і бідність батьківських контактів з дітьми в порівнянні з материнськими, педагогічна некомпетентність батьків, їх незацікавленість і нездатність здійснювати виховні функції стали предметом запеклих публічних суперечок і серйозних сучасних наукових дискусій. Роль чоловіка зводиться до задоволення тваринних інстинктів. Сучасність забуває про основне покликанні батька: бути духовним стрижнем своєї сім'ї, в основу якого покладені главенство і відповідальність.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема цілеспрямованого розвитку готовності до батьківства в науковому плані залишається відкритою. При цьому більшість авторів підкреслюють, що батьківство є важливою умовою розвитку дитини і особистості самого батька: за даними досліджень, батько впливає на статеву-рольову ідентифікацію (З. Фройд, Н. Левальд, Ш. Барт і ін.); інтелектуальний розвиток (інтерес до учіння) (В. Фтенакіс, Р. Берне, Б. Кочубей); засвоєння моральних норм (О. Чиркова); емоційно-особистісну сферу дитини (Є. Смірнова); а також її характерологічні особливості (Є. Ільїн, А. Біллер, З. Матейчек і ін.). Перехід до батьківства передбачає подолання особистісної кризи чоловіком, пов'язаної з проблемою усвідомлення себе батьком (Е. Еріксон, Е. Фром, Р. Манеров та багато інших). Протоіерей А. Лоргус стверджує, що провідною роллю діяльності чоловіка є батьківство. «Подвиг мужності – відкритися на зустріч невідомому, взяти на себе відповідальність... покликання чоловіка – створити, посіяти зерно, захистити життя, пожертвувати собою заради життя і вищої цінності життя» [9, с. 15].

Мета статті: розкрити на основі теоретичного аналізу визначення поняття батьківства як фактора формування принципів християнського сімейного виховання, а звідси – розкриття основних функцій батька в сім'ї.

Виклад основного матеріалу дослідження. Передовсім криза батьківства – це моральна криза, її грані лежать у всіх проявах людської діяльності – як суспільної, так і особистісного життя. Щодо цієї кризи ми повинні відповісти на два запитання: яким себе як батька бачить і осмислює сам батько й, інше, як його як батька бачать і сприймають його діти і його сім'я.

Саме прикладом батька зростають майбутні покоління. «Якщо людина не може налагодити відносини із своїм батьком, їй надзвичайно важко налагодити відносини з Богом, прийняти Його батьківство» [9, с. 26]. Відносини які вибудовуються в сім'ї з чоловіком як батьком, особливо формують ставлення дитини до Бога, у дітей вибудовується модель відносин «я-і-Бог».

Так, відомий сучасний грецький богослов архімандрит Андрій (Кананос) переповідає такий діалог з хлопчиком:

«...Якось я запитав одного хлопчика:

– Чи любиш ти Бога?

Він відповів мені:

– А який Він, Бог?

Я сказав йому:

– Бог тебе любить, як твій батько! Бог є Батьком! Як твій батько...

Але він перервав мене...

– Мій батько не дуже сильно любить мене, він розлучився з моєю матір'ю, він не звертає на мене увагу й давно зі мною не спілкувався.

Як пояснити такій дитині, що Бог є Батьком, якщо батько не є для нього прикладом?» [3, с. 196].

А отже, побудова особистісних відносин людини і Бога глибоко закладена у батьківському взірці, вкорінена у дитинство, де рушійною силою є сама особистість батька. Але сам чоловік як батько формується безперечно у ставленні до своєї сім'ї: немає батька без дитини. «Батько – це той, хто виводить дитину в світ, прищеплює їй моральне відношення до світу, навчає праці, допомагає засвоїти різноманітні види людської діяльності» [10].

Як стверджує сучасний православний психолог протоієрей Андрій Лоргус, «складні відносини з батьком часто викликають видимі особливості в сприйнятті фігури Бога, особливі релігійні неврози» [9, с. 26]. Вочевидь, що від батька залежить формування багатьох зовнішніх і внутрішніх навиків своїх дітей.

Християнське розуміння батьківська глибоко укорінене в біблійну культуру сприйняття й розуміння сім'ї й відносин у середині останньої. З точки зору християнства сім'я постає як мала Церква, а звідси, чоловік покликаний служити своїй сім'ї, як Христос служить Церкві. «Уподібнюючись Христу, батько являє собою образ Отця Небесного, як Ісус Христос, віддав себе за Церкву, явив світу Отчу любов до людини... кожен батько... випромінює в своїй особі Бога» [9, с. 26]. А тому любов постає руйнівною силою батьківства, при цьому любов, як жертва заради іншого. Саме поняття батьківства уже з самого початку передбачає жертвування собою, своєю індивідуальністю.

З іншого боку, потрібно заглянути і у ставлення самої сім'ї до народження дитини. А ким саме є дитя для сім'ї, сприйняття членами сім'ї народження дитини? Якщо дитя сприймається як певна іграшка, то з нею граються, але коли в неї стається якась поломка, іграшка стає нецікавою. А можливо, дитя сприймається, як даність, карма стосунків чоловіка і жінки, тоді воно стає певним обтяжуючим елементом, що або до цього звикаєш або в слухний момент його позбуваєшся.

Сприйняття християнської сім'ї народження дитини завжди свято: це дарунок Бога! Можливість бути батьком у цьому руслі сприймається, як цінний подарунок Отця Небесного. Дарунок батьківства як спадкоємство в Царстві Небесному. «Як Отець не існує і не може існувати без Сина і Святого Духа, так і людина не може існувати без іншого, без ближнього свого, живі без мертвих, сини без батьків, батьки без дітей... в фізичному народженні утворюється нероздільний зв'язок між батьком, від якого народжується, і сином, який від батька народжується» [2]. І цей зв'язок відбувається уже в сам момент зачаття дитини, цей зв'язок, який залишиться назавжди. Його ніщо і ніхто не може розірвати. І навіть смерть не може стерти цього зв'язку. Слід зауважити, дотримуючись тенденції сучасного погляду на вбивство у формі абортів, що аборт не позбавляє батька батьківства, а ли-

ше робить батьком вбитої дитини, при цьому дуже часто причетним до цього вбивства.

Також, на мою думку, слід зацентувати й на тому, що не з моменту фізичного народження дитини, а з моменту зачаття чоловік стає батьком. Уже саме зачаття творить чоловіка **батьком**.

Виходячи з цього, батьківство починається з усвідомлення своєї причетності до формування нової особистості, яка щойно зачата ним самим. І першим принципом батьківства виступає формування жертвовності, готовності віддати себе заради іншого. Господь в Євангелії говорить: «Ніхто більшої любові не має над ту, як хто свою душу поклав би за друзів своїх» (Ін. 15:13). Формування батьківства засноване саме на любові двох, при цьому жертволюбній любові заради іншого. Через жертволюбну любов чоловіка і дружини, єдність двох в одній духовній плоті, в малій Церкві, народжується нова особистість, починається нове життя, чоловік і дружина утворюють нову якість відносин – батьки і діти. Без любові не може відбутися повноцінне батьківство. Ми віддаємо себе іншому заради іншого, і отримуємо те, що віддаємо. Ми отримуємо любов. А звідси, любов не можна виміряти, якщо це жертвна любов – вона безцінна, вона не має завершення, вона вічна. І лише коли ми привносимо в любов якусь користь чи вигоду, вона перестає бути трансцендентною, перетворюється на банальність. Тому й батьківство, як і інші сімейні відносини, першочергово передбачають готовність любити, жертвувати себе заради іншого.

Але ця вимога є достатньо зрілого батьківства, і, як стверджують спеціалісти, сучасні чоловіки дуже часто вступають у роль батька «професійно незрілими». У США, Німеччині, Франції та інших країнах успішно функціонують «школи татусів», де навчають доглядати за маленькими дітьми, спілкуватися, гратися з ними, розуміти їх, бачити в них особистість. «Існує психологічний зв'язок між сформованістю батьківських почуттів і рівнем зрілості особистості батька... Зрілість батьківських почуттів виражається в люблячому, приймаючому стилі виховання. У таких батьків розвинена емпатія, їм притаманно опікувати, турбуватися про дитину» [1]. Несформоване почуття батьківства не здатне повноцінно насолоджуватися, «купатися» в радості спілкування з дитиною. Перебування у процесі зростання нової осо-

бистості для «незрілого» батьківського почуття стає обтяжливим і незрозумілим фактором життєвого побуту батька. Такий батько не вміє отримувати задоволення й радості в спілкуванні з дитиною. В сім'ях, де батько активно задіяний до процесу виховання дітей, як стверджують сучасні соціологічні дослідження, почуватися щасливішим.

«Батьківство – набуте явище, а не вроджене. Формується на основі двох основних інститутів: сім'я і соціокультурні відносини... це фундаментальна особистісна структура, яка формується протягом дитинства, підліткового періоду і юності» [9, с. 52]. А це дає підставу стверджувати, що батьківство, як і багато інших характеристик людської особистості, формується безпосередньо в сім'ї майбутнього батька, вже сьогоднішня сім'я формує майбутнє ставлення чоловіка до свого батьківства. Модель сьогоднішньої сім'ї, де батько і мати виконують свої соціокультурні функції, проєктують завтрашнього батька, що буде виконувати свої соціокультурні функції у відношенні післязавтрашнього батька тощо. Так, наприклад, «у сфері емоційного розвитку виявлений зв'язок між відсутністю або слабкістю батьківського начала і агресивною поведінкою хлопчиків. Надмірна ворожість у ставленні до оточення виникає у них як бунт проти зайвої залежності від матері протягом перших років життя. Агресивність, таким чином, є вираженням пошуку свого чоловічого «Я» [1]. Пошук свого чоловічого «Я» може перетворитися на невротичний стан, авторитарне сприйняття дійсності, а в майбутньому – і в «батька-деспота».

Також варто зауважити, що «при нормальних умовах батько значно впливає на статеву ідентифікацію дитини. Для сина вже в ранньому віці він є своєрідним прикладом, моделлю для наслідування, отже, впливає на формування статевої ідентичності. Як зауважує І. Кон, пасивні, відсторонені батьки мало впливають на формування власне чоловічих рис у своїх синів. Недостатній досвід спілкування з батьком послаблює формування батьківських почуттів у хлопчика і юнака, часто несприятливо позначається в майбутньому на вихованні своїх власних дітей» [1]. Від достатнього чи недостатнього спілкування батька з дитиною залежить саме майбуття дитини у встановленні її дорослого життя.

За словами преп. Паїсія Святогорця, «в наші дні вичерпалась як довіра дітей до батьків, так і довіра батьків до Бога» [10, с. 102], що є рушійною силою відносин між особистостями. Довіра є тим стрижнем, на якому формується особистісне спілкування двох. Важливим кроком в житті кожного є те, щоб не зрадити, щоб не втратити зі сторони іншого довіри до мене, зокрема, це проявляється в стосунках батька і дитини. Батько покликаний створювати в сім'ї атмосферу довіри, як батько довіряє Богові, так дитя довіряє йому. Це ланцюжок довіри в житті майбутнього батька є також важливим моментом. Довіряти з глибинним коренем віри формує дитину, «довіра формує основи її особистості і дозволяє розвинути самовпевненість. Вона дає їй стабільність, силу і набір переконань, які дозволяють крок за кроком прийняти та інтегрувати реальність, відкрити для себе, хто вона і яке її коріння, мова, релігія, цінності і сімейні традиції» [7, с. 102]. Довіра вимагає діалогу і розуміння, тому вкрай важливим є сильне плече батька, його розуміння проблем і страхів дитячого пізнання, відкриття світу для дитини має відбуватися в оточенні тих, кому вона може довірити себе. «Дитина яка не живе у стосунках довіри, є самотньою, страшенно самотньою. Вона замикається за мурами страху і болю. Вона втрачає контакт з реальністю, переміщається у світ мрій, змушена приховувати речі і брехати для того, щоб жити і вижити. Єдиною правдою для неї є та, яку вона вигадала» [7, с. 103]. В атмосфері недовіри дитина перетворюється на віртуальну реальність, яку вона ж сама створює для себе щоб вижити в цьому світі. Коли дитина постійно зростає в атмосфері брехні, вона випромінює в світ неправду, і брехня для неї стає нормою. «Неможливо виховувати дітей шанобливими, перебуваючи в брехні... брехня – прояв аморальності, брехня – основа аморальності» [11], а отже, й корінь аморального виховання дитини. Батько завжди виступає взірцем морального ставлення до навколишнього світу. Актуальним у цьому контексті будуть євангельські слова Христа: «Уважай, щоб те світло, що в тобі, не сталося темрявою!» (Лк. 11:35), щоб дитяча душа не була зведена нанівець.

Дитяча душа, немов лакмусовий папірець, відчуває кожен подих правди чи неправди. Батьківські риси чесності, правди, справедливості й мужності постають в світлі сприйняття особистісного становлення дитини основними аксіомами. «В чоловіках

завжди цінувались й цінуються до тепер такі якості, як вірність, стійкість, доброта і шляхетність у поєднанні з мужністю, вміння пробачати кривдників, ум і безкорисливість, готовність прийти на допомогу іншим, витривалість, невибагливість в побуті, працелюбство, господарність, і водночас наявність вищих духовних інтересів» [11]. Ці якості дитина не може перейняти ніде, лише від людини, якій довіряє, тобто від батька. Лише тоді, коли нам довіряють, наші якості стають для іншого моментом наслідування, що є рушійною силою пізнання світу дитиною. Батько постає носієм якостей, через які зростає майбутній чоловік, при цьому цих якостей не можна навчитися, їх можна лише отримати, ввібрати в себе методом «діалогу», співжиття і співпереживання з іншим, якому довіряю. Я б назвав це «метод довіри» або «метод любові». Це своєрідна аксіома: «Я довіряю, тому що люблю», і навпаки, «я люблю, тому що довіряю».

А звідси, і основа формування здорової психіки і розвитку особистості – відчуття захищеності. Звичайно, в нас є потреба їсти, пити, одягатися тощо, але передовсім ми потребуємо захисту. І батько, в очах дитини постає носієм мужності, а відтак захисником. «Батько зобов'язаний наперекір думці навколишніх зробити те, про що йому підказує совість... батько зобов'язаний захищати свою сім'ю» [11]. Однією із функцій саме чоловіка як батька є захист, він в очах його дитини постає захисником. А в світлі такого відношення чоловік постає носієм мужності. За словами протоієрея Андрія Лоргуса, мужність в християнському розумінні це прагнення до розвитку, смисл людського буття, а в кінцевому результаті, «це прагнення до істини». В християнському баченні «розумна мужність, яка несе правду, розвиток, яка бере на себе відповідальність за інших» [9, с. 37]. Отже, християнське світосприйняття передбачає «розумну мужність», мужність, яка в своїй основі закладається відповідальністю. Це своєрідна готовність захистити те, що рідне мені: сім'ю, будинок, країну тощо. Інфантильність сучасного чоловіка породжує кризу мужності, як вміння бути мужнім. Сучасна мужність перетворюється на чисто фізичні і фізіологічні досягнення. В сучасному розумінні мужність оспівується радше як фізична сила, а не сила «розумності». «Розумна мужність» передбачає, що чоловік є не руйнівником, а співтворцем Бога Отця. В такому світлі батько по-

стає не вершителем долі своєї дитини, а трудівником в саду свого Небесного Отця. Він постає садівником. Священномученик Володимир (Богоявленський) пише: «Серце дитини – це сад, а батьки – садівники, які поставлені від Бога» [4, с. 15]. З усвідомлення цього моменту батько постає не вихователем, а трудівником, який зрошує і відповідає за зрошування дитячого серця. А отже, мужність це одна із складових, що формує відповідальне батьківство, батька який «приміряє» на себе т. зв. «розумну мужність». З християнського бачення саме батьківство, процес батьківства, можемо вписати своєрідною формулою діалогу¹: Бог Отець – батько – дитина і навпаки. Це модель сходження і повернення, і батько, – це своєрідна особистість перетікання з одного в інший стан буття чоловіка: у відношенні до Бога Отця батько постає сином, а у відношенні до дитини – батьком. Яке сприйняття чоловіком батьківства Бога Отця, таке сприйняття дитячим серцем батьківства свого батька.

«Відповідальність батька – це вибір і подвиг, це активне ставлення до життя, а не результат соціальної або фізіологічної зміни» [9, с. 72]. Це внутрішня зміна чоловіка, своєрідний духовно-фізіологічний тип, який не можна привнести, а лише вибрати. Це деякий духовний подвиг, який чоловік бере за своєю вільною волею. Це відповідальний подвиг чоловіка – бути батьком. А оскільки, це вибір і подвиг, то «замінити рідного батька не може ніхто» [9, с. 37].

Висновки. Підсумовуючи, можемо зробити висновок, що батьківство постає як певна даність, але саму її для себе вибирає чоловік. Як і кожна людина, володіючи свобідною волею, чоловік може вибрати бути чи не бути батьком, а ставши батьком, цей вибір назавжди. «Життя батька – цілеспрямоване, чесне, ціннісне, моральне – саме собою для дітей має велике значення. Батько – це носій сенсу... найбільш мінімальний рівень батьківства – це присутність, спів-буття... це коли батько відкритий дитині і

¹ Про метод «діалогу» у відносинах батько-дитина згадували вище, коли мова йшла про довіру дитини до батька. Дитина здатна копіювати всі наші порухи душі, вона вербально вписує це у свою модель поведінки. Від відкритості батька на дитину в ранньому її віці залежить відкритість дитини до батька в подальшому зростанні дитини.

дитина може переймати якості, які перебувають в зоні відповідальності батька» [9, с. 69].

Література

1. Авдеева Н.Н. Психология отцовства. Практические рекомендации для пап [Электронный ресурс] / Н.Н. Авдеева. – Режим доступа : <https://www.pravmir.ru/psixologiya-otcovstva-prakticheskie-rekomendacii-dl-ya-pap/>
2. Амфилохий (Радович), митроп. Человек – носитель вечной жизни [Электронный ресурс] / митроп. Амфилохий (Радович). – Режим доступа : <https://pravoslavie.ru/2053.html>.
3. Андрей (Кананос), архим. Как избежать крушение брака? / архим. Андрей (Кананос) // Андрей (Кананос), архим. Когда Христос станет для тебя всем / архим. Андрей (Кананос) ; пер. Анны Саминской, Александры Никифоровой. – 2-е изд. – М. : Изд-во Стретенского монастыря, 2015. – 352 с.: ил.
4. Владимир (Богоявленский), священч. Беседы о православном воспитании / священч. Владимир (Богоявленский). – Минск, 2010. – 96 с.
5. Вольховский Г., прот. Духовные аспекты отцовства [Электронный ресурс] / прот. Г. Вольховский. – Режим доступа : http://vladimir.dp.ua/note_091.html.
6. Дзордзакаки-Лимберопулу К. Роль отца в семье [Электронный ресурс] / К. Дзордзакаки-Лимберопулу. – Режим доступа : <http://www.matrony.ru/rol-ottsa-v-seme/>
7. Ванье Ж. Дорога додому. Віднайдення нашої спільної людської сутності опріч наших відмінностей / Жан Ванье ; пер. з англ. – К. : Дух і Літера, 2015. – 280 с.
8. Ковалевский И., священ. Кризис отцовства как главная семейная патология [Электронный ресурс] / священ. И. Ковалевский. – Режим доступа : <http://sib-catholic.ru/krizis-ottsovstva-kak-glavnaya-semeyna/>
9. Логрус А., прот. Книга об отцовстве / прот. А. Логрус. – М. : Никея, 2016. – 128 с.
10. Паїсій Святогорець, преп. Слова. Сімейне життя / преп. Паїсій Святогорець. – Стрий : «Премудрість Божа Софія», 2009. – 328 с.
11. Сирин А., священ. Роль отца в православной семье [Электронный ресурс] / священ. А. Сирин. – Режим доступа : <http://rodnikovskiy.prihod.ru/2015/02/10/rol-ottca-v-pravoslavnoj-seme-svyash-aleksandr-sirin/>

References

1. Avdeeva, N.N. (n.d.). *Psikhologiiia ottcovstva. Prakticheskie rekomendacii dlia pap* [Psychology of fatherhood. Practical recommendations

for dads]. Retrieved from <https://www.pravmir.ru/psixologiya-otcovstva-prakticheskie-rekomendacii-dlya-pap/> [in Russian].

2. Amfilokhii (Radovich), mitrp. (n.d.). *Chelovek – nositel vechnoi zhizni [Man is the bearer of eternal life]*. Retrieved from <https://pravoslavie.ru/2053.html> [in Russian].

3. Andrei (Kananos), arkhim. (2015). *Kak izbezhat krushenie braka? [How to avoid marriage collapse?]*. In Arkhimandryt Andrei (Kananos), *Kogda Khristos stanet dlia tebia vsem – When will Christ be everything to you* (2nd ed.). (A. Saminska, A. Nikiforova, Trans.). Moscow [in Russian].

4. Vladimir (Bogoiavlenskii), sviashchmch. (2010). *Besedy o pravoslavnom vospitanii [Conversations about the Orthodox education]*. Minsk [in Russian].

5. Volkhovskii, G., prot. (n.d.). *Dukhovnye aspekty ottcovstva [Spiritual Aspects of Fatherhood]*. Retrieved from http://vladimir.dp.ua/note_091.html [in Russian].

6. Dzordzakaki-Limberopulu, K. (n.d.). *Rol otca v seme [The role of the father in the family]*. Retrieved from <http://www.matrony.ru/rol-otstva-v-seme/> [in Russian].

7. Vanie, Zh. (2015). *Doroha dodomu. Vidnaidennia nashoi spilnoi liudskoi sutnosti oprich nashykh vidminnosti [The Way Home. Finding our common human essence is beyond our differences]*. Kyiv: Dukh i Litera [in Ukrainian].

8. Kovalevskii, I., sviashch. (n.d.). *Krizis ottcovstva kak glavnaia semeinaia patologiiia [The crisis of paternity as the main family pathology]*. Retrieved from <http://sib-catholic.ru/krizis-ottsovstva-kak-glavnaya-semeyna/> [in Russian].

9. Logrus, A., prot. (2016). *Kniga ob ottcovstve [Paternity book]*. Moscow: Nikeia [in Russian].

10. Paisii Sviatohorets, prep. (2009). *Slova. Simeine zhyttia [The words Family life]*. Stryi: «Premudrist Bozha Sofiia» [in Ukrainian].

11. Sirin, A., sviashch. (n.d.). *Rol otca v pravoslavnoi seme [The role of the father in the Orthodox family]*. Retrieved from <http://rodnikovskiy.prihod.ru/2015/02/10/rol-otca-v-pravoslavnoj-seme-svyash-aleksandr-sirin/> [in Russian].

KONYK (Ruslan) Mykhail – Archpriest, Head of the Family Affairs Department of the Lviv Diocese of the UOC, Postgraduate Student of the Philosophy Department named after Professor Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, Ivan Franko Str., 24, Drohobych, 82100, Ukraine (konek_m@i.ua)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4427-8325>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.36.154295>

FATHERHOOD AS A FACTOR IN FORMING THE PRINCIPLES OF CHRISTIAN FAMILY UPBRINGING

Abstract. Today, mankind stands on the verge of changing the traditional notions of relations in society: the vector of upbringing for the future generation changes, the main roles of the traditional society are called obsolete archetypes, which are worth to be rid of, the role of the father in the life of the family is leveled off. Very often, consumer design of family relationships displaces father to the role of the financier, collector means of subsistence. Modernity overlooks the father's main calling: to be the spiritual core of his family, which is based on supremacy and responsibility.

First of all, the fatherhood crisis is a moral crisis and the core of this crisis lie in all manifestations of human activity, both social and personal life. In relation to this crisis, we have to answer two questions: how a father sees and understands himself as a father, and the other, how a father is seen and perceived by his children and his family.

Proceeding from this, fatherhood begins with the awareness of one's involvement in the formation of a new person, which is just conceived by him. And the first principle of fatherhood is the formation of sacrifice, to give oneself for the sake of another. Formation of fatherhood is based on the love of two, with sacrificial love for the sake of another. Through the sacrificial love of a husband and wife, the unity of two in one spiritual flesh, in a small church, a new person is born, a new life begins; husband and wife form a new quality of relationships – parents and children. Without love, full fatherhood can not take place.

Fatherhood is an internal change of a man, a kind of spiritual and physiological type that can not be introduced, but only chosen. This is some spiritual feat which a man takes of his own free will. This is the man's responsible deed – to be a father.

Keywords: fatherhood, responsibility, upbringing, example for imitation, protection, courage, the principle of «dialogue».

Одержано 12.09.2018

УДК 17.035.3

ПІХОРОВИЧ Василь – старший викладач кафедри філософії, Національний технічний університет «Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського», проспект Перемоги, 37, Київ, 03056, Україна (fanja.new@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3168-8704>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.36.154297>

ЄВРОПЕЙСЬКА ТА АНТИЄВРОПЕЙСЬКА ТЕНДЕНЦІЇ В СУЧАСНІЙ ОСВІТІ

***Анотація.** Автор статті доводить, що тенденція сучасної освіти до універсалізації і фундаменталізації є більш продуктивною, ніж до спеціалізації, оскільки освіта не може зводитися до передачі знань і формування вмінь та навичок. В основу вітчизняної системи освіти лягли кращі ідеї європейської філософії і так звані гумбольдтовські принципи, на яких ґрунтувалася західноєвропейська університетська освіта. Інакше кажучи, зараз ми під лозунгами наближення до Європи знищуємо систему освіти, засновану на кращих європейських зразках, замість того, щоб на її основі створювати освіту майбутнього.*

***Ключові слова:** гумбольдтовські принципи освіти, зняття розподілу праці, освіта, спеціалізація, політехнізм, розподіл праці, універсалізація, гар уеар.*

Постановка проблеми. В сьогоденній освіті очевидними є дві тенденції, які одна одну заперечують, – тенденція до спеціалізації, і тенденція до універсалізації. Зазвичай помічають тільки першу тенденцію. І навіть не помічають, як спеціалізація веде до самозаперечення, до необхідності фактично постійної «переспеціалізації». Адже вузькоспеціалізовані знання дуже швидко старішають. Доки підготовка фахівця буде завершена, його знання вже будуть неактуальними.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Як тільки на цей факт натикаються, впадають у ступор – аж до пропозицій

відмовитися від дипломів взагалі, як і від університетів у сучасному розумінні цього слова, а всю колишню вищу освіту звести до онлайнкурсів типу «Курсери», за допомогою яких люди будуть швидко опановувати спеціальності, що в даний момент користуються попитом на ринку праці [1].

Є, звісно, й опортуністичні варіанти на кшталт міждисциплінарного, трансдисциплінарного чи мультидисциплінарного підходу. Прихильники цієї точки зору нерідко починають із суперечок про те, яке з цих слів буде доречнішим для позначення нового підходу. Часто суперечками про слова все і закінчується, оскільки очевидно, що цей підхід зовсім не новий, і за ним приховується та сама подальша спеціалізація. І неважливо, чи йде мова про випадки на зразок біохімії, біофізики чи фізхімії, представники яких у своїй масі виявляються зовсім не тими вченими, які однаково добре знають кожну з цих наук, а ще більш спеціалізованими представниками одної з них, чи про «філософів та методологів науки», які бущім-то узагальнюють досягнення природничих наук: такого роду «міждисциплінарники», як правило, нічого не розуміють в ніяких науках, і передовсім – у філософії. Адже для філософії це азбука – що ніяке ціле, за винятком хіба що механічної системи, створеної людиною, не збирається з окремих частин, а навіть навпаки – будь-які частини завжди є продуктом диференціації цілого.

Так, наприклад, ті науки, з яких хочуть скласти між-, транс-, чи мультидисциплінарне ціле, самі є продуктом розподілу праці. Тому, якщо вам не подобається те, що вони втратили між собою зв'язок, і що їх представники давно не розуміють один одного, ви повинні потурбуватися про те, щоб усунути причину цього стану речей, тобто розподіл праці, інакше всі ваші зусилля будуть марні.

Мета статті. На основі дослідження історичних тенденцій розвитку європейської освіти показати, що вітчизняна система освіти має цілком добротну методологічну основу, спрямовану на планомірне зняття розподілу праці, і з цієї причини має дуже багато переваг над освітою, орієнтованою винятково на підготовку вузькоспеціалізованих фахівців.

Виклад основного матеріалу. Ті, хто ніякої іншої тенденції в освіті (і не тільки в освіті), окрім подальшого поглиблення

спеціалізації, не бачить і бачити не хоче, обуряться – хіба можна усунути розподіл праці, особливо сьогодні, коли обсяг знань подвоюється кожних два-три роки?! При цьому вони не думають про те, що подвоєння кількості знань зовсім не означає подвоєння їх якості, а подальша спеціалізація хіба що спричинятиме подвоєння нездатності кожним окремим вченим звести в одне ціле, тобто зрозуміти хоча б ті знання, які вже давно є.

Уже минуло більше десяти років, як в Україні почали дуже активно впроваджувати Болонський процес, однією з центральних ідей якого була саме вузька спеціалізація. Як мінімум, два випуски магістрів вчилися винятково в рамках болонської системи. Очевидно, що час підбивати підсумки. Але ніхто не поспішає цього робити. Спочатку про Болонську систему дуже багато говорили, а зараз практично не згадують. Пошук за допомогою Гугл видав останню статтю на тему болонської системи за 3 жовтня 2016 року. Називається вона так: «Болонська система “поукраїнськи”: мімікрія, лінь та відверта маніпуляція». Основна думка статті, винесена автором чи редакцією у «шпигель», звучить так: «Болонська система, за якою навчають нинішніх студентів, так і лишається радянською, хіба що декомунізованою. Головна проблема Болонського процесу в Україні – це відсутність реальної імплементації його положень. На практиці, за невеликим винятком, маємо лише поверхові та бюрократичні зміни у вищій освіті» [6].

Пафос статті зрозумілий – у провалі Болонського процесу в Україні винна радянська система освіти. Сперечатися в цьому з автором не будемо. Краще розглянемо його бачення того, в чому полягає суть радянської системи освіти. Він вважає, що вона характеризувалася «вузькопрофільною спеціалізацією вишів та факультетів, що унеможливило безболісний перехід на інший напрям підготовки». І тут будемо вважати, що він має рацію, оскільки така проблема в радянській освіті дійсно була, і вона тільки посилювалася. Але подивимося, що пропонується автором як альтернатива. Він виступає за те, щоб студенти могли вільно вибирати собі додаткові предмети, що, на думку автора, дало б їм можливість стати більш конкурентоспроможними на ринку праці, тобто оперативніше реагувати на зміни потреб цього ринку.

Здавалось би, усе правильно – такий фахівець однозначно буде мати переваги над вузькопрофільним фахівцем «радянського зразка». І дійсно, так і було б ... якщо б автор не навів приклад, який починався такими словами: «У верстальників уже згаданого Інституту журналістики існує поділ на дві групи: цифрову та книжкову верстку» [6].

Так от, в радянських ЗВО майбутнім верстальникам дійсно не надавали можливості вільно обирати собі предмети. Не давали з однієї причини: верстальник, або як тоді ще часто називали його, метранпаж, – це була робітнича спеціальність, яку освоювали або прямо в процесі роботи, або в ПТУ. Максимум – у технікумі. У цьому випадку це вже був не верстальник, а технічний редактор. Можна подумати, що в порівнянні з радянськими часами ситуація радикально змінилася у зв'язку з тим, що тепер використовується комп'ютерна верстка. Насправді ситуація якщо і змінилася, то хіба що в тому напрямі, що програми для верстки може легко освоїти чи не будь-який школяр. І освоївши цю програму, він буде прийнятий на роботу за цією нехитрою спеціальністю нарівні з випускником спеціального закладу вищої освіти.

Це яскрава ілюстрація тої особливості Болонського процесу, яку В. Бугров свого часу влучно назвав «технікумізацією та ПТУізацією університетів» [2, с. 8]. Шлях спеціалізації в університеті веде до різкого зниження рівня освіти і дійсно робить заклад освіти, який йде таким шляхом, непотрібним.

Адже те ж саме, що говорилося про верстальників, стосується і веб-дизайнерів, і програмістів, абсолютна більшість яких ніколи не закінчували ніяких спеціальних ЗВО.

От як, наприклад, відповідає Д. Волошин – кандидат педагогічних наук, автор монографії «Концепція безперервного навчання» на питання про те, в який заклад вищої науки йти, щоб отримати професію ІТ-шника?: «Ні в який» [3].

Але, на відміну від К. Бендукідзе, він не вважає, що університети не потрібні. Та потрібні вони, на думку автора, зовсім не для того, щоб дати людині вузьку спеціалізацію, яка зараз має попит на ринку, адже доки закінчиться курс навчання в університеті, який болонська система «роздула» до десяти років для тих, хто хоче пройти «повний курс болонської освіти», і до шес-

ти для магістрів (а традиційно склалося так, що бакалаврат ніхто вищою освітою не вважає), на ринку ця спеціальність уже не буде потрібна.

Д. Волошин висуває дуже цікаву ідею. Перш, ніж вступати до університету, людина повинна попрацювати в практичній сфері, зрозуміти, які власне знання їй потрібні, з якою професією вона хотіла б пов'язати своє життя. І, вважає він, це стосується не тільки професії програміста, а й, скажімо, економістів, менеджерів. Далі автор посилається, як це зараз ведеться, на західний досвід, де цей період «пошуку себе» називається «*gap year*». У радянській системі таких гарних назв, звісно, не було. Це називалося просто «стажем практичної роботи», але було чимось чи не загальноприйнятим. У будь-якому разі, «стажники» мали великі переваги перед вчорашніми школярами при вступі до закладів вищої освіти – вони приймалися туди «поза конкурсом».

Але нічого специфічно радянського в цій системі не було. Як не було нічого специфічно радянського в тому, що будь-який вузький фахівець, підготовлений радянським ЗВО, отримував фактично універсальну підготовку, яка дозволяла йому не тільки дуже швидко змінювати кваліфікацію, але й, залишаючись у власній сфері, за потреби опановувати на дуже високому рівні «сусідні» і не дуже сусідні професії. Це була далеко не ідеальна реалізація цілком європейського погляду на освіту, який почав формуватися практично відразу з появою сучасної європейської науки. Адже абсолютно всі, хто стояв біля її витоків, були людьми всебічно розвинутими. Наприклад, про Галілео Галілея у Вікіпедії пишуть, що він був фізиком, механіком, астрономом, філософом, математиком. І при цьому зауважують, що він досконало, тобто на найвищому на той час рівні, розбирався в музиці і малюванні. В цьому немає нічого дивного, адже довгий час музика вважалася розділом математики. Так, наприклад, у романі Франсуа Рабле «Гаргантюа і Пагрюель», написаному за три десятиліття до народження Галілея, читаємо: «Гаргантюа вражав знаннями і в інших математичних науках, як-от, у геометрії, астрономії та музиці».

Список «професій» Ньютона за версією Вікіпедії короткий на один пункт. Його не назвали філософом. І це при тому,

що в наступному реченні говориться, що він є автором фундаментальної праці «Математичні начала натуральної філософії».

Власне, серед родоначальників класичної європейської науки чи не найвизначніше місце займають філософи – Декарт, Лейбніц, Бекон, Гоббс, Паскаль. Та й ті «отці-засновники» науки, хто не мав великих заслуг в галузі філософії, зовсім не були вузькими фахівцями. Наприклад, Р. Гук, у якого Ньютон «запозичив» закон всесвітнього тяжіння, і який паралельно з Гюйгенсом висловив ідею хвильової природи світла, своїми дослідженнями клітини багато в чому заклав основи сучасної біології, сконструював велику кількість наукових приладів, спроектував багато відомих архітектурних споруд.

Мабуть, тут річ не у філософії, адже в епоху Нового Часу було багато філософів за професією, які не тільки не внесли ніякого вкладу в розвиток науки, але й, навпаки, всіма силами чинили спротив цьому розвитку. Гадаю, що секрет був у тому, що і тих фундаторів європейської науки, які були філософами, і тих, які ними не були, об'єднувало те, що вони, кожен по-своєму, виявилися на передньому краї розвитку тогочасної суспільної практики.

Мабуть, що найкращу характеристику людям, про яких ми говоримо, і умовам, які їх породили, дав Ф. Енгельс у вступі до «Діалектики природи»: «Це був найбільший прогресивний переворот з усіх пережитих до того часу людством, епоха, яка потребувала титанів і яка породила титанів за силою думки, пристрасті і характеру, по багатосторонності і вченості. Люди, які заснували сучасне панування буржуазії, були всім чим завгодно, але тільки не людьми буржуазно-обмеженими. Навпаки, вони були більш-менш овіяні характерним для того часу духом сміливих шукачів пригод. Тоді не було майже жодної великої людини, яка не здійснила би далеких подорожей, не говорила би на чотирьох або п'яти мовах, не відзначалася б у кількох областях творчості... Герої того часу не стали ще рабами поділу праці, що обмежує, створює односторонність, вплив якого ми так часто спостерігаємо в їх наступників. Але що особливо характерно для них, так це те, що вони майже всі живуть у самій гущі інтересів свого часу, беруть живу участь у практичній боротьбі, стають на бік тієї чи іншої партії і борються хто словом і пером, хто мечем, а хто і тим, і іншим разом. Звідси та повнота і сила характеру, які

роблять їх цілісними людьми. Кабінетні вчені були тоді винятком; це або люди другого і третього рангу, або розсудливі філістери, які не бажають обпекти собі пальці. І дослідження природи відбувалося тоді в обстановці загальної революції, будучи саме наскрізь революційним: адже воно повинно було ще завоювати собі право на існування» [8, с. 346].

Як це не дивно, але сьогоднішні прихильники капіталізму, замість того, щоб розвивати кращі європейські буржуазні освітні і наукові традиції, рухаються у протилежному напрямку: «Наші часи щасливіші за давні, оскільки тепер налічують не одного, не двох, не сім мудреців, але в кожному місті їх, як худоби, цілі стада. І не дивно, що їх так багато, тому що їх роблять так легко. У храм доктора приходять юнак, щоб отримати знаки мудрості; його вчителі з любові або помилково прославляють його; сам він чваниться, натовп мовчить, друзі і знайомі аплодують. Потім, за наказом, він виходить на кафедру і, дивлячись на всіх з висоти, бурмоче щось незрозуміле. Тоді старші навперебій звеличують його похвалами, як ніби він сказав щось божественне. <...> Після здійснення цього з кафедри сходить мудрецем той, хто зійшов на неї дурнем, – дивовижне перетворення, невідоме навіть Овідію» [7, т. 2, с. 19].

Погодьтеся, що це дуже нагадує опис сучасної процедури захисту магістерської дисертації чи навіть дисертації на здобуття наукового ступеню кандидата чи доктора наук, а між тим, ці слова належать Франческо Петрарці і описують не найкращі традиції Середньовіччя.

Виникає питання, чому замість того, щоб наслідувати кращі традиції буржуазної епохи в області розвитку науки та освіти, сучасне капіталістичне суспільство старанно відтворює ті традиції Середньовіччя, над якими сміялися вже сучасники?

Було б зрозуміло, якщо б було невідомо, в якому напрямі треба розвивати традиції буржуазної освіти. Але ж насправді це добре відомо, особливо професійним філософам.

Наприклад, у Фіхте ця думка виражена просто і ясно: «...нема ніяких часткових наук, є тільки частини одного і того ж науковчення...» [9, с. 34].

На основі цієї ідеї Ф.В. Гумбольдт формулює свої принципи так званого дослідницького університету, основним серед

яких є орієнтація університетської освіти на фундаментальну науку і її розвиток, а не просто на передачу уже готових знань, як це було в університеті середньовічному, і у жодному разі не слід орієнтуватися на професійні функції, які має виконувати людина після закінчення університету.

У якому напрямі рухатися, щоб реалізувати цю модель, вказує Г.В.Ф. Гегель: «Освіченими можна передовсім вважати тих людей, які здатні робити все, що вміють робити інші...» [4, с. 233]. Прихильники вузької спеціалізації дуже зрадіють гегелівському формулюванню, бо воно дасть їм можливість заявити, що це ж неможливо, щоб одна людина вміла все, що знають інші люди. Адже вміння вони собі мислять винятково як здатність виконувати певні більш чи менш механічні функції (наприклад, проводити обчислення чи, скажімо, програмувати, що теж є функцією механічною за своєю природою). Їм не спадає на думку, що практично всі ці функції можуть бути, а частково вже передані, машинам, а головним людським вмінням є вміння мислити, і ним бажано володіти всім людям. Причому треба вміти мислити не тільки так, як вміють сучасники, але ще й так, як це могли робити всі попередні покоління людей. Інакше мислення взагалі стане неможливим. Як ви собі уявляєте сучасного фізика, який не розуміє законів Ньютона? Або математика, який не засвоїв евклідової геометрії чи теореми Піфагора? Адже щоб вийти на нові рубежі мислення, треба спочатку подолати старі.

Тут ми натикаємося на ще один парадокс – що саме ідеалістична позиція дозволяє Фіхте і Гегелю сформулювати принципи дійсно наукової освіти, адекватні сучасному розвитку науки і техніки, передбачивши цей розвиток на століття вперед, а суто матеріалістична позиція Джона Локка, на якій ґрунтується сучасна освіта (Людина від народження є чиста дошка, на якій викладачі від імені природи і суспільства пишуть свої письменна), заводить систему освіти в глухий кут і заставляє її відтворювати найганебніші форми Середньовіччя.

Відомо, що Середньовіччя згубив розподіл праці, для подолання якого ця епоха не могла запропонувати адекватних форм, а капіталізм запропонував такі форми у вигляді машинної промисловості, з одного боку, і науки як універсальної продуктивної сили – з іншого.

На жаль, цей засіб виявився паліативним, і сьогодні ми знову стикаємося з поверненням до середньовічних форм розподілу праці вже в сфері самої науки, представники якої все менше нагадують ранньобуржуазних «титанів духу», а все більше ремісників і підмайстрів епохи середньовіччя. І без серйозної революції у сфері «духовного виробництва» вже явно не обійтися.

Зрозуміло, що усунути розподіл праці, який склався на сьогоднішній день у сфері науки та освіти, зразу неможливо, але ж це не привід для того, щоб взагалі не думати в цьому напрямі. Принаймі терміново треба усунути ті форми розподілу праці, які вже давним-давно застаріли. От, наприклад, така форма навчання, як лекція: викладач читає – студент записує, щоб потім вивчити напам'ять чи близько до тексту почуте на лекції і переказати викладачеві на семінарському занятті. Все це могло мати якийсь сенс у час появи цієї форми навчання, тобто в епоху Середньовіччя, коли ще не було книгодрукування, а була одна дуже дорога рукописна книжка, часто, кажуть, прикована до кафедри ланцюгом, щоб ніхто не вкрав. Професор її читав (звідси вираз – «читати лекції»), всі записували чи запам'ятовували. Але погодьтеся, що сьогодні, в епоху Інтернету, така «технологія навчання», коли професор читає свою лекцію з папірця (чи зараз – з презентації на екрані: аякже – не Середньовіччя ж у нас!), а потім перевіряє студентські конспекти чи студентську пам'ять, трохи застаріла. Студенти дійсно спокійно можуть знайти в Інтернеті ці знання самі і, якщо треба, роздрукувати тексти, а не переписувати їх від руки. Деякі викладачі впевнені, що, переписуючи рукою, студент краще запам'ятовує, адже включається не тільки зорова, але й м'язова пам'ять. Те, що студент, будучи під час лекції зайнятий чисто фізичною роботою переписування, не має часу на те, щоб думати, таких викладачів не цікавить. Мабуть, вони просто впевнені, що в їх лекціях думати просто нема над чим.

На цьому фоні й з'являються у радикальних реформаторів, таких як К. Бендукідзе, ідеї про те, що університети в старому сенсі непотрібні, що студент може замість того, щоб слухати посереднього професора у Львові чи Києві, послухати в Інтернеті лекцію професора з найкращого американського університету. Проблема тут полягає у тому, що такого роду реформатори мають дуже абстрактні уявлення як про освіту, так і про нові тех-

нології. Люди, які розбираються трохи глибше хоча б в одній із цих сфер, зовсім не спішать «закривати університети». Наприклад, навіть С. Джобс – і той розумів, що самі собою високі технології нічого не вирішують. Йому належать такі слова: «Найголовніше в освіті – це людина. Людина, яка розпалює у вас цікавість, яка годує вашу цікавість: комп'ютери не можуть дати вам цього» [5]. До речі, на відміну від більшості тих, хто ним дуже захоплюється, цей чоловік був не таким дурним. Наприклад, йому належить ще й така думка: «Я проміняв би всі свої технології на обід із Сократом» [5].

Можете не сумніватися, що Стів Джобс куди краще за інших знав, що дорожче на дешевше не міняють.

Реформаторам, як і поганим професорам, які читають лекції з папірця чи з презентації на екрані, навіть на думку не спадає, що освіта і передача знань – це далеко не одне і те ж. Що на лекції може відбуватися не просто передача знань тим чи тим способом, що там може відбуватися розумова робота, що студенти разом з викладачем можуть колективно розв'язувати ті проблеми, рішення яких немає в Інтернеті, і ці рішення не з'являться, якщо саме вони не візьмуться за ці задачі.

І це зовсім не обов'язково мусить відбуватися в американських університетах, а цілком може бути і у Львові, Києві чи в Івано-Франківську або Дрогобичі. Адже той факт, що brain drain іде з цих міст до Америки і Європи, а не навпаки, свідчить, як мінімум, про те, що тут ці brain'и звідкись ще такі беруться, а також про те, що там, куди вони «течуть», з цим є деякі проблеми.

Найголовніша проблема західної освіти в тому, що вона скерована на спеціалізацію, тоді як наша традиційно орієнтувалася на фундаментальні науки і на універсальність. У нас навіть вузькоспеціалізовані ЗВО завжди готували «універсальних спеціалістів» – якщо інженерів, то передбачалося, що кожен з них буде не просто інженером дуже широкого профілю, але в майбутньому і керівником якого завгодно рівня; якщо це був педагогічний ЗВО, то він готував передовсім інтелігента взагалі – представника всієї світової культури. Парадокс полягає у тому, що такий підхід не був придуманий у Радянському Союзі – в його основу лягли згадані вище гумбольдтовські принципи, на яких ґрунтувалася західноєвропейська, насамперед німецька універси-

тетська освіта. Все, що було додано до цієї системи в Радянському Союзі, це ідея політехнізму, передовсім загальної обов'язкової середньої політехнічної освіти, яка, зрозуміло, теж має європейське коріння.

Висновки. Підсумовуючи сказане, можемо констатувати, що зараз ми під лозунгами наближення до Європи радісно знищуємо залишки системи освіти може й недосконалої, але заснованої на кращих європейських зразках.

Звичайно, від радянської системи освіти зараз у нас мало що залишилось, але навіть дуже погана школа чи університет, які вчать думати, будуть значно ефективнішими за ті заклади освіти, які цього навіть не мають на меті, і замість мислення та здатності судження налаштовані на передачу готових відповідей на питання, формування навичок та вмінь. Тобто є велика різниця між тим, коли система освіти націлена на підготовку мислячої людини, і коли вона має своєю метою підготовку вузькоспеціалізованого фахівця, для якого все, що не стосується безпосередньо його майбутньої роботи, – зайве.

Держава, керівництво освітньої галузі, бізнес (у нас навіть ніхто не дивується, що вони складають єдине ціле) свій вибір зробили на користь спеціалізації, і зрозуміти їх мотиви дуже легко – так набагато дешевше. Тай мороки значно менше – робоча сила (вона ж – електорат), не здатна думати, значно зручніша за ту, у якої таку здатність, добре чи погано, але розвивали змалечку.

Та чи влаштовує така ситуація тих, хто ще не до кінця втратив здатність до мислення і, головне, тих, хто дуже ризикує її ніколи не набути, але кому, здогадуються вони про це чи не здогадуються, доведеться врегульовувати суперечності між викликаними до життя нестримним розвитком розподілу праці неймовірно могутніми продуктивними силами і зумовленою тим же розподілом праці нездатністю їх творців не те, що цими страшними силами розумно керувати, а просто нездатністю усвідомити навіть найближчі наслідки цього розвитку?

Література

1. Бендукідзе К. Дипломи про вищу освіту нікому не потрібні. [Електронний ресурс] / К. Бендукідзе. – Режим доступу : <http://www.osvita.org.ua/articles/1511.html>.

2. Болонский процесс: особый взгляд // Молодежный научно-популярный журнал «Пропаганда». – 2007. – № 2. – С. 7–13.
3. Волошин Д. «Делай как я»: нужно ли программисту высшее образование? [Электронный ресурс] / Д. Волошин. – Режим доступа : <http://www.forbes.ru/tehnologii/348395-delay-kak-ya-nuzhno-li-programmistu-vysshee-obrazovanie>.
4. Гегель Г.В.Ф. Философия права / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1990. – 524 с.
5. Джобс С. Цитаты [Электронный ресурс] / С. Джобс. – Режим доступа : <https://ru.citaty.net/avtory/stiv-dzhobs/?o=new&page=4>.
6. Зубченко Я. Болонська система «по-українськи»: мімікрія, лінгвістична та відверта маніпуляція [Електронний ресурс] / Я. Зубченко. – Режим доступа : http://ms.detector.media/mediaprosvita/education/bolonska_sistema_poukrainski_mimikriya_lin_ta_vidverta_manipulyatsiya/
7. Корелин М.С. Ранний итальянский гуманизм и его историография. Критическое исследование : 4 т. / М.С. Корелин. – СПб. : Типография М. Стасюлевича, 1914. – Т. 2 : Франческо Петрарка. Его критики и биографы. – 255 с.
8. Энгельс Ф. Диалектика природы / Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – М. : Госполитиздат, 1960. – Т. 20. – С. 339–626.
9. Фихте И.Г. Сочинения : в 2-х т. / И.Г. Фихте. – СПб. : Мифрил, 1993. – Т. 1. – 687 с.

References

1. Bendukidze, K. (n.d.). *Diplomy pro vyshchu osvitu nikomu ne potribni [Nobody needs higher education diplomas]*. Retrieved from <http://www.osvita.org.ua/articles/1511.html> [in Ukrainian].
2. Bolonskii protsess: osobyi vzgliad [Bologna process: a special look]. (2007). *Molodezhnyi nauchno-populiarnyi zhurnal «Propaganda» – Youth popular science magazine «Propaganda», 2, 7–13* [in Russian].
3. Voloshin, D. (2017). «*Delai kak ia*»: *nuzhno li programmistu vysshee obrazovanie?* [«*Do as I do*»: *does a programmer need a higher education?*]. Retrieved from <http://www.forbes.ru/tehnologii/348395-delay-kak-ya-nuzhno-li-programmistu-vysshee-obrazovanie> [in Russian].
4. Gegel, G.V.F. (1990). *Filosofia prava [Legal philosophy]*. Moscow: Mysl [in Russian].
5. Stiv, Dzh. (n.d.). *Tcitaty [Quotes]*. Retrieved from <https://ru.citaty.net/avtory/stiv-dzhobs/?o=new&page=4> [in Russian].
6. Zubchenko, Ya. (n.d.). *Bolonska sistema «po-ukrainsky»: mimikriia, lin ta vidverta manipulyatsiia [Bologna system «in Ukrainian»: mimicrii*

ry, laziness and outright manipulation]. Retrieved from http://ms.detector.media/mediaprosvita/education/bolonska_sistema_poukrainski_mimikriya_lin_ta_vidverta_manipulyatsiya/ [in Ukrainian].

7. Korelin, M.S. (1914). *Rannii italianskiĭ gumanizm i ego istoriografiia. Kriticheskoe issledovanie. Tom 2: Franchesko Petrarka. Ego kritiki i biografy* [Early Italian humanism and its historiography. Critical study. Vol. 2: Francesco Petrarca. His critics and biographers]. (Vols. 1–4). Saint Petersburg: Tipografiia M. Stasiulevicha [in Russian].

8. Engels, F. (1960). Dialektika prirody [The dialectic of nature]. In K. Marks, F. Engels, *Sochineniia – Works* (2nd ed.). (Vol. 20, pp. 339–626). Moscow: Gospolitizdat [in Russian].

9. Fikhte, I.G. (1993). *Sochineniia [Works]*. (Vols. 1–2; Vol. 1). Saint Petersburg: Mifril [in Russian].

PIKHOROVYCH Vasyl – Senior Lecturer at the Department of Philosophy, National Technical University of Ukraine «Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute», Prospekt Peremohy, 37, Kyiv, 03056, Ukraine (fanja.new@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3168-8704>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.36.154297>

EUROPEAN AND ANTI-EUROPEAN TENDENCIES IN MODERN EDUCATION

Abstract. In today's education, there are two obvious tendencies that go against each other – the specialization tendency, and the tendency to universalization. We usually notice only the first tendency without noticing how specialization leads to self-denial, to the need for actually endless «re-specialization». After all, highly specialized knowledge is rapidly becoming out-of-date.

There are also opportunistic proposals such as interdisciplinary, trans-disciplinary or multi-disciplinary approaches in science. But in fact, interdisciplinary branches of science are even more specialized than classical disciplines. For example, biochemist and biophysicist are not at all the experts in biology, in physics or in chemistry. These scientists and others like them specialize in only one aspect on the border between classical disciplines. Going further, some radical reformers have come up with an idea that a university is not needed

in its former status and can be replaced by online courses and search engines on the Internet.

The author disagrees with this point of view and proves that education and transfer of knowledge are not the same things at all. He claims a lecture to be not just as the transfer of knowledge in one way or another, but as the mental work of the students with the teacher who can collectively solve those problems that have no solutions on the Internet. And the solutions will never appear unless these students take care of these tasks.

Another point of the article is that it is impossible to uncritically copy the Western educational standards since they are not always the best.

The paradox lies in the fact that such an approach wasn't invented in the Soviet Union – it was based on the so-called Humboldt principles. Also, the Western European education was based on these principles and, first of all, German university education. Only one thing was added to this system in the Soviet Union. And it is the idea of the polytechnic and, first of all, of the total obligatory secondary polytechnic education, which, of course, also has European roots.

In other words, now under the slogans of approaching Europe we are destroying a system of education based on the best European models, instead of creating the future of education on its basis.

Keywords: division of labor, education, Humboldt principles of education, gap year, the elimination of the division of labour, specialization, polytechnics, universalization.

Одержано 28.08.2018

УДК 1(091)111

САВОНОВА Ганна – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри управління освітою, Луганський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти, вул. Гагаріна, 111, Северодонецьк, 93408, Україна (annsavonova31@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1790-4770>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.36.154299>

ЗЛО, СТРАХ, НІЩО, ІНШИЙ В ФІЛОСОФІЇ ГУМАНІЗМУ Ж.-П. САРТРА

***Анотація.** У статті досліджується проблема онтології Зла в творчості Ж.-П. Сартра. Розкривається зв'язок страху та ніщо з онтологією Зла, услід за Ж.-П. Сартром проводиться диференціація страху як психосоматичної реакції людини на буття та тривоги як явища трансцендентного сприйняття власного ніщо. Пояснюється, що страх людина відчуває у теперішньому стосовно прогнозованих негативних подій майбутнього, а тривогу може відчувати в теперішньому часі стосовно теперішнього й майбутнього «Я-існування». Простежується зв'язок між онтологією людської свідомості та онтологією добра і зла в межах існування людини в бутті та ніщо. Відзначається онтологія Зла та онтологія Добра як рівномірних явищ людського ніщо.*

***Ключові слова:** онтологія Зла, онтологія зла і добра, страх, тривога, ніщо, буття, людська свідомість.*

Постановка проблеми. Людина починає стикатися зі злом ще у дитинстві, але тільки поступово усвідомлення зла як явища інтимно-особистого перетворюється на визнання зла явищем глобально-соціальним. Процес пізнання зла людиною проходить такі стадії: відчуття, аналіз відчуття, усвідомлення можливостей зла, поява страху перед цими можливостями, розповсюдження усвідомлення можливостей зlodіяння проти всіх живих істот, виокремлення зла як дечого, що не існує, проте постійно трапляється, формування страху перед невідомим.

Далі відчуття зла підтримується міркуванням, іменуванням, диференціацією та створенням засобів застереження, тобто моральних правил і законів. Людство існує в межах моральних кодексів, релігійних переконань, заборон і покарань. Але страх і Зло нікуди не зникають. Скільки люди не виступали проти воєн, в історії важко віднайти хоча б один рік, коли усі держави світу мирно співіснували, скільки б не засуджували аборти, проте їх робили ще за часів давніх цивілізацій, скільки б законів не створювали, злочинність все одно не зменшується. Людина відчуває страх перед Злом, але Зло її вабить, а в певні історичні часи воно стає більш реальним, ніж відчуття людиною власного існування.

Проблеми зла, страху стали ключовими питаннями екзистенції людини, тож багато філософів намагалися віднайти причини постановки цих проблем, дослідити сутність, визначити їх місце у бутті. Значний вклад у розбудову цих питань внесли філософи-екзистенціалісти, яким довелося жити в бурхливе ХХ ст. Однією зі значних постатей серед філософів-екзистенціалістів беззаперечно багато дослідників вважають Ж.-П. Сартра. Філософ розглядає тему зла в декількох контекстах, уводячи його розуміння в людську свідомість, та таким, що об'єктивно існує незалежно від людської свідомості, з часом проникає у свідомість через почуття.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Філософські ідеї Ж.-П. Сартра приваблюють багато науковців. Аналізу його філософських ідей присвячена значна кількість наукових статей, посібників, монографій, дисертаційних досліджень. Серед сучасних дослідників філософської спадщини Ж.-П. Сартра можна виокремити С. Куцепал, І. Лепп, В. Ковальчука, Л. Андреева, Л. Мандришук, О. Чипуренко, Дж. Мануссакіс, В. Закревського тощо.

Багато досліджень присвячені розкриттю сутності гуманізму в філософії Ж.-П. Сартра, визначенню сенсу екзистенції, проводиться порівняння головних ідей в філософії Ж.-П. Сартра з розумінням їх іншими філософами, передусім екзистенціалістами, значна увага дослідників спрямована на такі теми, як: свобода, буття, свідомість, трансгресивний досвід, вибір, цінності. Проте слід зазначити, що часто поза увагою науковців залишається тема онтології Зла. Більшість дослідників лише торкають-

ся цієї проблеми, яка хоча й не лежить на поверхні філософії Ж.-П. Сартра, безумовно, є однією з причин формування філософом гуманістичних ідей.

Отже, **метою статті** є онтологія Зла, його вимірів у бутті та ніщо, а також визначення причин вибору зла людиною у філософії Ж.-П. Сартра.

Виходячи із зазначеної мети, завданнями нашої розвідки будуть: 1) розкриття понять «страх» і «тривога» у філософії Ж.-П. Сартра; 2) встановлення взаємозв'язку між онтологією людської свідомості та онтологією добра і зла; 3) аналіз проблеми «Для-Іншого» та диференціації добра і зла людською свідомістю як головної причини вибору зла людиною.

Виклад основного матеріалу. У філософському трактаті «Буття та ніщо» Ж.-П. Сартр услід за С. К'єркегором відокремлює страх від тривоги [3, с. 66–81]. Страх людина відчуває стосовно світу, а тривогу – самої себе. Причому одне постійно перетікає в інше. Тривога як результат трансцендентного сприйняття стає рефлексивною оцінною реакцією сприйняття самого себе. Страх не створює тривогу, адже часто тривога виникає як реакція на зовнішньо позитивні для людини події чи рішення. Страх, як і тривогу, людина відчуває в теперішньому «я-існуванні», але страх виникає як наслідок очікування негативних подій для неї у майбутньому. Так, головний герої збірки романів «Дороги свободи» Матьє відчуває страх перед майбутнім боєм з німцями. «Матьє побачив машини, але так далеко, що вони здались нерухомими, він подумав: “Це німці!” та перелякався. Дивний страх, майже містичний, подібний до священного жаху. ... Матьє був охоплений жажливою та очевидною думкою: “Вони побачать мій труп!”» [4, с. 198].

Коли ж подія все ж таки трапляється, людина відчуває тривогу через те, що у неї забракне сил пережити її. Тривога мотивує діяти, але не обмежує людської свободи щодо відмови від діяльності, не створює жодних перепон чи заборон. Через відчуття страху людина забирає з буття та занурює в себе певну подію можливого негативного майбутнього. Свідомість малює безліч найгірших варіантів розгортання подій, а людина «підтримує це буття» в собі, хоча, як зазначає Ж.-П. Сартр «їх справжнє небуття “не обов'язково повинно бути підтримуваним”» [3, с. 67].

На відміну від страху, тривога – це дещо інше. Для відчуття страху багато варіантів загроз з об'єктивного світу, у той час як для тривоги існує лише одна головна умова – існування саме того суб'єкта, який продукує тривогу в буття, тобто існування самої людини. Фактично, тривога це і є сама людина. Філософ зазначає, що: «Тривога – це і є я, тому що завдяки тому факту, що я поведжу себе в існуванні як свідомість буття, я роблюсь небуттям цих минулих благих рішень, якими я є» [3, с. 70]. Сама людина створює для себе певні умови буття, окреслює якісь цінності та ставить їх на постамент обов'язкового орієнтиру життя, а потім у тривозі перевіряє власну здатність дотримуватися тих стін-заборон, що сама й збудувала для себе. Власне після окреслення для себе стін-заборон, поміток на газонах «Не ходити» чи світлофорів: «Повинен», «Зупинись», «Не можна» людина перевіряє власні здібності не спокуситися та не порушити заборони. І саме в момент спокуси наростає тривога. Ця тривога виливається або в спробу знайти хоч якусь логіку в заборонах, або в усвідомлення власної свободи порушити всі ці заборони. Якщо спокуса занадто велика, а страх від можливих загроз від світу незначний, людина порушує цінності. Надалі вона може навіть карати себе за таке рішення та знову повертатися до старих стін-заборон. Хоча інколи для неї як одкровення розкривається безглуздість цих стін, і тоді вона відкриває для себе власну свободу руйнування та будування. Інший варіант, коли людині вдається не піддатися на спокуси й чітко витримати усі заборони. Тоді усвідомлення свободи не відбувається, а людина, нахвалюючи саму себе, починає окреслювати для себе більш жорсткі заборони. Фактично вона будує для себе буття з цеглини по периметру свого існування все менш залишаючи собі простір. Людина зменшує сама собі права на свободу, хоча її свобода нікуди не пропадатиме, а напруга тривоги все більш зростатиме, доки не знайде вихід із цього абсурду забудованого вщерть буття.

Ж-П. Сартр не підтримує нігілістичні віяння у філософії соліпсизму, адже повна руйнація цінностей не робить людину більш вільною та щасливою. «Свобода не у тому, що я можу робити, що хочу, – свобода у тому, щоб бажати те, що я можу» [5, с. 201–202]. У своїй свободі всі люди рівні, вони можуть досягати різних майнових та соціальних рівнів, бути по-різному об-

дарованими, докладати задля мети різного рівня зусилля, проте усі люди мають необмежену свободу й ця свобода вимагає від людини чіткого усвідомлення та здійснення вибору. «Тому що “так” яке треба коли-небудь промовити, щоб настало царство істини, вимагає залучення в усьому його обсязі: неможна сказати “трішечки так” чи “трішечки ні”. А людське “так” не відрізняється від “так, що виходить від Бога”» [5, с. 200].

Інша річ, що людина може казати тверде «так» не тільки добру, але й злу. Усі релігії, моральні кодекси, державні закони можуть закликати людину до обрання першого. Більше того, вони не тільки закликають, а ще часто погрожують покаранням, якщо людина здійснить вибір на користь того дійства, що окреслене як зло. Та й самій людині, як це було вже зазначено вище, властиве обрання для себе покарання, якщо вона спокуситися зруйнувати свої стіни заборон. Ж.-П. Сартр у своїх художньо-філософських творах зображає спроби пошуку покарань головних героїв для самого себе: гомосексуаліст Даніель у «Дорогах свободи» одружується з вагітною від Мат'є Марсель, Франц з п'єси «Відлюдники Альтони», що разом з нацистами воював та вбивав людей добровільно зачинає себе на 13 років у кімнаті разом з портретом А. Гітлера, аферист Жорж де Валера в п'єсі «Тільки правда (Некрасов)» намагається покінчити життя самогубством. Правда, самогубство у філософії Ж.-П. Сартра часто виглядає не як покарання, а як свобода людини на визнання власного небуття. Так, наприклад, Робер та Ірма закінчують життя самогубством так, ніби непотрібні автору п'єси герої зістрибують з підмосток, а Жорж де Валера після невдалої спроби більш не намагається топитися [7].

Спроба вчинити самогубство – це той трансцендентний момент, за яким відбувається усвідомлення не тільки свого права на страх, але й визнання абсурдності набудованих заборон у власному бутті, марності тривоги. Образи Добра і Зла постають перед людиною у двох іпостасях: як зовнішнє буття, що проникає до людського небуття ніби Інше, та як буття, що побудоване людиною всередині свого небуття. Тобто онтологічна сутність і Добра, і Зла має суб'єктивно-об'єктивне вимірювання. Понад те, Добро стосовно Зла є найбільшим небуттям, ніж Зло стосовно буття, адже Добро виступає як заперечення небуття Зла, що є, зі

свого боку, запереченням власного буття як небуття. Буття добра і зла пов'язане у філософії Ж.-П. Сартра з людською свідомістю. Як зазначає дослідниця С. Куцепал, «Сартр розробляє онтологію свідомості. ... Свідомість має суперечливу природу, оскільки розуміється як буття, котре є те, чим воно не є, і не суть те, чим воно є, тому людське буття можна характеризувати як незавершене відкриття в можливості, і його суттєвою характеристикою виступає часовість. Сартр утверджує двоїстість буття. Ніщо не існує, а тому воно є запереченням буття; заперечення, у свою чергу, є дещо, але зовсім не ніщо» [1, с. 14].

Буття зла одночасно міститься у бутті людини «Для себе», проте буття «В собі» не усвідомлюється людиною цілісно, а отже, переливається в Ніщо. Одночасно зло міститься в Іншому, що стає буттям «Для себе», але не може стати об'єктом чи віддзеркаленням власного уявлення про себе як частки Іншого. Отже, Зло є Ніщо «В собі» та буття Іншого. Тобто я можу усвідомлювати власну злість не як цілісність злості, інакше необхідно бажати зла самому собі, плекати ненависть «Для себе», що є неможливим, власна злість усвідомлюється через існування буття Іншого, ніби його очима, хоча саме очима Іншого, скільки б він мені не казав про мою міміку, чи рухи, що могли в нього викликати асоціативне уявлення про злість «В мені» не дають мені можливість цілісно охопити та усвідомити злість «В собі», бо, врешті-решт, я продовжую усвідомлювати власну злість нібито через моє усвідомлення про мою злість з боку Іншого і не маю можливість досягнути повною мірою дійсного усвідомлення моєї злості цим Іншим. Моя злість завжди буде щезати, як тільки я буду намагатися пізнати її. Я можу тільки визнавати, що вона є, адже я мислю.

Онтологія Зла та онтологія Добра у філософії Ж.-П. Сартра пов'язані з онтологією свідомості (хоча онтологія Добра в філософії Ж.-П. Сартра виводиться за аналогією з онтологією Зла, адже філософ більш опікувався поняттям зла, ніж добра). До того ж Добро у філософії Ж.-П. Сартра не виокремлюється як те, що створено власне людиною, а як головне джерело людського ніщо, в якому людина вже потім створює буття Зла, за що має нести повну відповідальність. Зло для мислителя пов'язане із запереченням, тобто воно є те, чим не є те, що є не Зло. Як запереченням,

чення Зло є Ніщо, як Ніщо воно є частиною буття людини, але буття Іншого теж містить у собі Зло, і для мене воно виступає як окреме буття, яке я можу споглядати в дії. До цього Зла Іншого я відчуваю страх. Проте стосовно Зла «В собі» я відчуваю тривогу. «Страх є нічим іншим, як магічним дійством, яке прагне ліквідувати через заклинання об'єкти, що лякають, які ми не в спроможності тримати на відстані. І якраз через його результати ми досягаємо страху. Бо він дається нам як новий тип внутрішньо мирської кровотечі світу: перехід від світу к типу магічного існування» [3, с. 317]. Через страх людина пізнає Зло як буття, хоча відчуття страху створює для людини безліч уявлень про найгіршу конструкцію майбутнього, перевірити які можливо тільки коли вони справдяться, тобто стануть вже минулим.

Фактично образ Зла викликає в людині такі феномени ніщо, як страх та тривога, і саме через них людина отримує доказ існування буття Зла. Людська ж свідомість доводить ці докази до відокремлення Зла як абстракції Зла та оформлює для нього нічим не виправдане самобуття. Буття Зла стає Іншим, воно стає об'єктом пізнання та суб'єктом дійства. У людській вірі Зло іменується, набуває форми, отримує тіло Іншого (здебільшого це синтез зооморфності та антропоморфності в різних релігіях світу), соціалізується, множитья, ієрархізується, символізується. Так, у свою п'єсу «Мухи» Ж.-П. Сартр вводить одним із головних героїв дійства Юпітера – верховного бога давньоримського пантеону. Здається, що філософ свідомо розгортає події у п'єсі в старовинному грецькому, а не римському місті Аргос та ще й за часів царя Агомемнона, який царював не в Аргосі, а у Мікенах за часів Троянської війни, коли римської цивілізації ще не було. Таким чином, хоча філософ і кладе в основу п'єси одну з версій загибелі Агомемнона, він відразу підкреслює, що дійство п'єси не прив'язане та не відбиває історичні події.

Отже, і сам Юпітер не є спробою мислителя зобразити бога таким, як його уявляли давні римляни. Привертає на себе увагу те, що статуя бога Юпітера зображується у творі потворною та жахливою: білі очі, обличчя в крові, жирні мухи, що повзають по статуї. Немає жодної величі, краси тіла, символів могутності бога. Головне завдання бога – навіювати страх. У п'єсі Ж.-П. Сартра він і стає тим Іншим, що має власне буття, функціонал, сим-

воли. Головним символом бога є не блискавка та орел, а огидні мухи, що повзають по статуї, дошкуляють мешканцям міста. Важко уявити, щоб Ж.-П. Сартру було невідомо, що в християнському світі покровителем мух і смерті вважається Вельзевул – один із прибічників диявола.

Юпітер у творі філософа не уособлює в собі абсолютне добро й благо, він має свій інтерес і шукає засоби його досягти, не пропускаючи ці засоби через призму добра і зла. Хоча самого себе Юпітер іменує як Добро, а людину, що перед ним є Іншим – Злом. «Це не твій дім, самозванець! Ти в світі, ніби заноза у тілі, як браконьєр у господарському лісі, бо мир – добрий. Я створив його по волі своєї, я – Добро. А ти – здійснив Зло, усе суще кляне тебе голосами, скам'янілими від жаху. Добро – усюди: воно в м'якоті бузини та свіжості джерела, в зернистості кременю й тяжкості каменю: куди не глянь, знайдеш його, – воно навіть в природі вогню та світу. ... Добро в тобі й поза тебе: воно розсікає тебе, як коса, воно пригнічує тебе, як гора, воно несе й котить тебе, як море, воно забезпечило успіх твого дурного діла; Добро було світом факелів, твердістю твого меча, силою твоєї руки. Ти вчинив Зло та їм пишаєшся, але що воно, як не виверт буття, оманливе його віддзеркалення, сама екзистенція, що ґрунтується на Добрі» [6]. Одночасно Юпітер і не заперечує свою гріховність: «... перший злочин учинив я сам, коли створив людей смертними. Що після цього залишається вам, вбивцям? Відправляти ваші жертви на той світ? Велика важливість, вони все одно туди відправляться; ви тільки трішечки поквипити смерть» [6]. Юпітер у п'єсі Ж.-П. Сартра уособлює специфічний симбіоз християнського розуміння Бога й диявола. Постаць Юпітера, це як намішка філософа над людськими спробами виокремити з власного ніщо абсолютне добро та абсолютне зло, іменувати їх і сприймати буття через призму «Буття-для-Іншого», хоча, насправді, добро і зло мають буття «В собі». Спроба людини подивитися на Бога як на Іншого призводить до декількох проблем. Першу з них філософ накреслює у п'єсі «Мухи» як споконвічну проблему теодицеї – Бог як абсолютне Добро й Бог як злочинець, що започаткував феномен страху та саме його вимагає від смертної людини. Цю проблему християнські теологи вирішують через поділ, відаючи Богу добро, а людині та дияволу – зло.

Інша проблема детально розкрита філософом у творі «Буття та ніщо». Це проблема споглядання Іншого на тебе, коли Інший знає тебе таким, яким ти сам жодним разом не зможеш себе осягнути, адже себе можна уявляти з боку Іншого, проте дійсно побачити себе таким, яким насправді тебе бачить Інший – неможливо. Залишається тільки ілюзія припустимості бачення мене Іншим таким, яким я уявляю, що ніби Інший мене бачить, тому коли я роблю аморальні дії, я відчуваю сором перед Іншим, бо мені здається, що в його очах мій вчинок є аморальним. Якщо ж цей Інший – Бог, тобто Інший позбавлений жодних злих діянь, але він розуміє грань між добром і злом набагато краще мене, то сором перед ним – це постійне відчуття. «Отже, я здатний споглядати обличчя Бога, але тільки, як *videre vedeor* [бачити, будши видимим] або, точніше, як *videntem videre* [будши на виду, бачити]. Поки ми залишаємося у сфері *videre*, ми намагаємося побачити Бога, відтворюючи модальність *intelligere* (осягнення): бачити – значить знати й наше домагання бачити Бога – це замасковане бажання познати Бога, приречене на невдачу» [2, с. 54]. Але постійно бути на виду перед Іншим важко. Ж.-П. Сартр зазначає, що коли людина бажає сподобатися Іншому, вона, будши ніщо, творить своє буття таким, яке вважає привабливим для Іншого, тобто свідомо стає об'єктом для споглядання. При цьому людина прагне роздути своє буття до розмірів світу, замінити світ для Іншого власним буттям, стати об'єктом не просто споглядання Іншим, але його постійною потребою. Таке штучне буття люди формують заради можливості отримати свободу Іншого. Проте отримати свободу Іншого, згідно з міркуваннями Ж.-П. Сартра, це не означає прагнення людини поневолити Іншу, адже, якщо свобода Іншого буде поневолена, то вона вже не буде свободою, а саме її бажає мати людина. Споглядання свободи Іншого, який за власною волею відчуває необхідність в існуванні тебе, визнає твоє буття – є найсильніше бажання кожної людини, що приховується в понятті «любов» [3, с. 380–387].

Бог – найкращий споглядач людського буття. Його погляд на тебе найбажаніший і найстрашніший. Людей лякає думка, що Бог є постійним споглядачем твого буття, Його присутність у людському житті постійна, тому й приховатися від цього погляду неможливо. Він постійний свідок людських вчинків, тож усі

аморальні вчинки просто не можуть залишитися не поміченими таким свідком, тобто Бог є тим Іншим, перед яким людина постійно відчуває сором. Але людина боїться, ще й того, що цей віковичний свідок може перестати дивитися на тебе, твоє буття шезне в Його очах. До того ж перед Ним неможливо похизуватися, буття однієї людини ніколи не затьмарить Богові весь світ, а сам Бог ніколи не стане об'єктом споглядання для людини.

Зовсім по-іншому складаються відношення людини з дияволом. Перед Іншим, який уособлює абсолютне Зло, немає потреби соромитися, бо, у будь-якому разі, йому властиві такі злодіяння, перед якими меркнуть усі людські злі вчинки. Крім того, людину геть не вабить споглядання диявола, більше того, людина не тільки не боїться, що втратить погляд диявола, а прагне ніколи, так би мовити, йому на очі не потрапляти. Перед силами Зла людина відчуває страх, але зло приваблює людину. Ж.-П. Сартр зазначає, що головною причиною того, що людина між добром і злом часто обирає саме зло міститься саме в бажанні людини наблизитися до Бога, і хоча б на мить спромогтися зробити з віковичного Суб'єкта свій об'єкт споглядання. «Чаклунство, наруга над жертвами, диявольські союзи й таке інше є також і намаганнями, мета яких – надати характер об'єкту абсолютному Суб'єкту. Бажаючи Зла заради Зла, я намагаюсь споглядати божественну трансцендентність, власною можливістю якої є благо, як чисто дана трансценденція, яку я трансцендую до Зла. Тоді я “стражданням роблю” Бога, я його “дратую” і таке інше. Ці намагання припускають абсолютне визнання Бога, як суб'єкта, який не може бути об'єктом, носять в себе самих суперечність й завжди терплять крах» [3, с. 312]. До того ж перед Злом немає необхідності будувати ідеальне Я-буття, Зло не треба переконувати в тому, що твої вчинки дійсно моральні, за ними не ховаються прагматичні бажання «здаватися», а не «бути». І мова йде не про те, що людині легше чинити зло, ніж добро, що є досить дискусійним питанням, а про свободу вибору людини навіть перед очима Бога, визнання себе рівноцінним суб'єктом Для-Іншого.

Висновки. Отже, у філософії Ж.-П. Сартра існування Зла чітко окреслюється в бутті та в ніщо. Доказами існування Зла «В собі» стає відчуття тривоги, тоді, як відчуття страху підтверджує існування Зла в бутті. Зло, що міститься в людському ніщо, пе-

ребує поза часом, і виміряти рівень Зла «В собі» неможливо, адже як «річ в собі» Зло поза пізнанням. Єдина можливість пізнавати Зло – його чинити, та пізнавати очима Іншого. Зло в бутті сприймається через відчуття страху, хоча страх є лише варіацією найгіршого оформлення ситуації в майбутньому, проте саме це Зло, яке людина здатна хоч якось пізнавати та іменувати. Іменування Зла виводить його з позиції ніщо та окреслює форму буття.

Література

1. Куцепал С.В. Онтологія в сучасній французькій філософії : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.05 / С.В. Куцепал. – К. : Київський національний університет ім. Т.Г. Шевченка, 2005. – 33 с.
2. Мануссакис Д.П. Бог после метафізики. Богословская эстетика / Д.П. Мануссакис. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. – 416 с.
3. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии : пер. с фр. / Ж.-П. Сартр ; предисл., примеч. В.И. Колядко. – М. : Республика, 2000. – 639 с.
4. Сартр Ж.-П. Дороги свободы. III. Смерть в душе ; IV. Странная дружба / Ж.-П. Сартр ; ред. и авт. коммент. А. Волкова. – Харьков : Фолио, 1997. – 415 с.
5. Сартр Ж.-П. Картезианская свобода / Ж.-П. Сартр // Сартр Ж.-П. Проблемы метода : статьи / Ж.-П. Сартр ; пер. с фр. В.П. Гайдамака. – М. : Академический Проект, 2008. – С. 197–216.
6. Сартр Ж.-П. Мухи / Ж.-П. Сартр. – Режим доступу : <https://www.e-reading.club/book.php?book=99680> (дата звернення 14.07.2018).
7. Сартр Ж.-П. Только правда (Некрасов) / Ж.-П. Сартр. – Режим доступу : <https://www.e-reading.club/book.php?book=100052> (дата звернення 16.07.2018).

References

1. Kutsepal, S.V. (2005). *Ontolohiia v suchasnii frantsuzkii filosofii [Ontology in modern French philosophy]*. (Extended abstract of Doctor's thesis). Kyiv: Kyivskiy natsionalnyi universytet im. T.H. Shevchenka [in Ukrainian].
2. Manussakis, D.P. (2014). *Bog posle metafiziki. Bogoslovskaiia estetika [God after metaphysics. Theological aesthetics]*. Kiev: DUKh I LITERA [in Russian].
3. Sartre, J.-P. (2000). *Bytie i nichto: Opyt fenomenologicheskoi ontologii [Being and nothingness: The experience of phenomenological ontology]*. Moscow: Respublika [in Russian].

4. Sartre, Zh.-P. (1997). *Dorogi svobody. III. Smert v dushe; IV. Strannaia druzhba* [Freedom roads. III. The light in the shower; IV. The strange friendship]. A. Volkova (Ed.). Kharkov: Folio [in Russian].

5. Sartre, Zh.-P. (2008). Kartezianskaia svoboda [Cartesian freedom]. In Zh.-P. Sartre, *Problemy metoda – The method problems* (pp. 197–216). Moscow: Akademicheskii Proekt [in Russian].

6. Sartre, Zh.-P. (n.d.). *Mukhi* [Flies]. Retrieved July 14, 2018, from <https://www.e-reading.club/book.php?book=99680> [in Russian].

7. Sartre, Zh.-P. (n.d.). *Tolko pravda (Nekrasov)* [Only truth (Nekrasov)]. Retrieved July 16, 2018, from <https://www.e-reading.club/book.php?Book=100052> [in Russian].

SAVONOVA Anna – Candidate of Philosophy Sciences, Senior Lecturer of the Department of Education Management, Luhansk Regional Institute of Continuous Education, Gagarin Str., 111, Severodonetsk, 93408, Ukraine (annsavonova31@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1790-4770>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.36.154299>

EVIL, FEAR, NOTHING, OTHER IN THE PHILOSOPHY OF HUMANISM OF J.-P. SARTRE

Abstract. The article studies the problem of the ontology of Evil in works of Jean-Paul Sartre. It reveals the connection of fear and nothing with the ontology of evil, as Jean-Paul Sartre differentiated fear as a psychosomatic reaction of a person to existence and anxiety as a phenomenon of transcendent perception of his own nothingness. It is explained that a person experiences fear in the present regarding the predicted negative future events, and anxiety can be felt in the present time regarding the present and future «I-existence». It is noted that anxiety is the man himself, who in his own freedom creates «I-existence» and in his own nothing forms existence. The article finds out that from the point of view of Jean-Paul Sartre Evil and Good have their ontology in the middle of human existence, and if we consider that for the philosopher the person in general is the manifestation of nothing, than Good and Evil relate to being and to nothingness. There is a connection between the ontology of human consciousness and the ontology of Good and Evil within the limits of human existence of man in being and nothing. The author notes the ontology

of Evil and the ontology of Good as uniform phenomena of human nothing. At the same time, the article outlines, although does not study the problem of ontology of Good in the philosophy of Jean-Paul Sartre, but proposes a hypothesis that Good is defined by the philosopher as what existed in human nature from the beginning, at a time when Evil gets being in the middle of human nothing. The man himself creates Evil, names it, generates against his laws and moral prejudices, but cannot know Evil in all its integrity. After all, Evil contains in the existence of every human being the existence of Evil in human nothing is confirmed by human actions, and Evil is analyzed in the eyes of the Other. That is why the article focuses on Jean-Paul Sartre's philosophy definition of the Other. It is the Other that is the main observer of human existence, and therefore the knowledge of man. In this aspect, attention is drawn to the complex relationship of man with God, who in the philosophy of J.-P. Sartre stands out as the best observer. God can observe the existence of man, and therefore can know man holistically, but man is not able to know God, who is constantly Subject and never becomes an object. So, a person commits evil in order to somehow get closer to God, to become equivalent to I-subject. The main conclusion of the article is the definition of the ontology of Evil in human existence, and the conscious choice of evil in the desire of man to know Evil in the eyes of the Other, and therefore closer to the knowledge of himself and the knowledge of God.

Key words: ontology of Evil, ontology of good and evil, fear, anxiety, nothing, being, human consciousness.

Одержано 26.10.2018

ФОМЕНКО Людмила – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, вул. Івана Франка, 24, Дрогобич, 82100, Україна (lk_fomenko@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4202-9560>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.36.154300>

ДЖОН ЛОК: НА ПЕРЕТИНІ ФІЛОСОФСЬКИХ І МЕДИЧНИХ ПОШУКІВ

Анотація. У статті робиться спроба відтворення цілісного погляду на антропологию Дж. Лока через виявлення специфіки його практичної та творчої діяльності як лікаря-філософа. Доводиться, що концептуальна цілісність знань про людину досягається Дж. Локом завдяки одночасному осмисленню людини у двох площинах, а саме – «здоров'я – хвороба» та «людина – світ». Це надало можливість мислителю актуалізувати медичний та філософський дискурси як головні в реалізації цільових філософсько-наукових завдань та виявити їхню обмеженість в осягненні духовних аспектів життєдіяльності людини та її споконвічних прагнень до щастя. Вінцем його творчості стали релігійні праці, в яких утверджувалася прихильність автора до основних поглядів християнської віри на гріхопадіння перших людей, на смерть та безсмертя, на майбутнє духовне оновлення (преображення) людини тощо.

Ключові слова: людина, щастя, здоров'я, хвороба, суб'єкт, медицина, філософія.

Постановка проблеми. У просторі сучасних досліджень особливостей теперішнього етапу цивілізаційного розвитку людства все більшого значення набуває осмислення глибинних основ тих стрімких зрушень у життєдіяльності людини, які були започатковані революційними змінами Нового часу. Зокрема, важливими залишаються антропологічні конструкції Нового часу, котрі сприяли подальшому розпорошенню об'єкта людинознав-

ства у розмаїтті вузько дисциплінарних кутів. Віднайдення філософських основ антропологічних дискурсів набувало все більшого значення. Налаштування методології та гносеології на з'ясування проблеми достовірно істинних знань актуалізувало вивчення суб'єктивних можливостей їх досягнення. Активність суб'єкта пізнання виявлялася почасти у різних напрямках науково-теоретичної, практичної діяльності, а також в активному творенні нового соціокультурного простору буття новочасної людини. Філософське мислення видатних особистостей цього часу активно «втручалось» у ті сфери знань, що укорінені в давнині (медицина, педагогіка та ін.), але потребували нових досліджень та теоретичних обґрунтувань у зв'язку з формуванням парадигмальних основ класичного природознавства і утвердженням нового типу антропоцентризму. Становище людини як об'єкта науки уможливило нові антропологічні дискурси у галузі медицини, педагогіки, етики тощо.

Проблематизація об'єктності людини та її виявлення у практичних сферах людинознавства набуло піку сьогодні, в час стрімкого наукового поступу, стрімких цивілізаційних змін. У XVII ст. вона перебувала у зародковому стані. Саме завдяки присутності філософії у процесах нового наукостворення, з одного боку, вона набувала явного окреслення, а з іншого – не набула форми інтенсивного розгортання. І все ж, для найбільш «зрячих» проблема не залишилася непоміченою. Хтось голосно висловився про «голий науковий факт» (Б. Паскаль), а хтось усім своїм життям, діяльністю і творчістю доводив, що людина – найбільший скарб земного життя, і вона заслуговує на *щастя* (Дж. Лок).

Саме Дж. Лок як філософ, як лікар, як педагог, як політик-революціонер, мабуть, не випадково опинився у вирі новочасних перебудов. Через причетність до різних видів діяльності він виявляв себе як непересічна особистість, небайдужа до долі свого народу, людства загалом. І своєю творчою діяльністю він показав, що єдальною ланкою усіх людинознавчих пошуків виступає саме філософія. Бо за суттю усі *людські, а також людинознавчі* проблеми укорінені у філософії. Але водночас, своєю причетністю до життєво важливих «практичних» людських справ вона постає як **практична філософія**.

З цього погляду звернення до Дж. Лока є закономірним. Новочасна активність суб'єктів соціально-політичних і загальнокультурних процесів також знаходила моральне виправдання у необхідності реалізації своїх талантів у напрямі забезпечення щасливого майбуття людини. З цього традиційного погляду Дж. Лок цілковито був людиною свого історичного часу. Разом з тим, «на великих перехрестках людської думки і дії, коли з'ясовується проблема вибору нових шляхів руху до знань і нових шляхів до соціального прогресу, набувають нового значення титани минулого, по-перше, тому, що вони були новаторами, які прокладали шляхи для людської думки (рос. – мысли) і дії, по-друге, тому, що всякий наступний науковий і соціальний переворот ставить на порядок денний питання про переосмислення змісту і відносної цінності наукових і філософських ідей минулого» [3, с. 18].

Дж. Лок зростав «на плечах» своїх новочасних попередників Ф. Бекона та Р. Декарта, прокладав шлях пошуку щастя французьким Просвітникам XVIII ст., пов'язуючи їх видимими та невидимими ланцюжками зі своїми англійськими співвітчизниками. Він цікавий нам як приклад зануреного у своє сьогодення мислителя, який не загубився, а, навпаки, зростав у вирі практичних дій, спрямованих у близьке і, як виявилось, далеке майбутнє. Медична та педагогічна практика, політична діяльність – у всьому проглядаються філософські смисли, а пізніше і філософські обґрунтування, і всі вони відтворюють драму становлення новочасної людини, народження нової форми антропоцентризму.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Небайдужість філософської спільноти до творчої діяльності Дж. Лока більшою мірою виявляється через переосмислення його філософської, психологічної та педагогічної спадщини. До 300-річчя смерті філософа були приурочені антропологічні читання, які щорічно проводить Інститут філософії імені Гр. Сковороди АН України. Матеріали цих читань цілковито підтверджують вищесказане.

У просторі вітчизняних історико-філософських досліджень важливе місце зайняли статті В. Гусева, присвячені аналізу творчих взаємин між Дж. Локом та Р. Декартом. Останнім часом увага дослідників локівської спадщини була заінтригована нещодавно опублікованими працями релігійно-теологічного спрямуван-

ня Дж. Лока, які привносять ясність у розуміння релігійної позиції, яка, очевидно, остаточно була прояснена самим філософом для себе в останій період життя. Хоч, слід зауважити, що, можливо, оприлюднена тепер, ця позиція не була чужою для світогляду Лока упродовж усього творчого життя, але в силу певних хитань та суб'єктивних обставин не була чітко проголошеною. Мова йде про праці «Резонансність християнства» та «Переказ та Примітки до Послань св. Павла», які піддав аналізу провідний сучасний американський локознавець В. Нуово. По слідах цих досліджень свою позицію стосовно Локової філософії релігії виклала А. Кхемуфі [1].

Водночас медична складова творчої діяльності Дж. Лока досі залишається відомим, але незваним острівцем у бурхливому морі суперечок з приводу деяких суперечностей, що відносять дослідники здебільшого у його працях філософського та релігійного спрямування. Про захоплення Дж. Лока медициною в Оксфорді та його лікарську діяльність пишуть дуже мало. Здебільшого на рівні констатації факта. У біографічних описах є свідчення, що Дж. Лок підготував дисертацію на медичну тему (на яку саме, невідомо), але звання доктора медицини він не здобув. Відмовили. Відомо також, що він був сімейним лікарем і вихователем у домі графа Шефстбері. Після смерті філософа стало відомо, що він є автором нотаток на медичні теми, які разом з іншими неопублікованими працями заповідав друзям і просив розпорядитися ними на свій розсуд. Після публікації неопублікованих за життя Лока матеріалів медичних нотаток не виявилось. Їхня доля досі невідома, хоч багато авторів свідчать про наявність незавершеного трактату «Про медичне мистецтво». Відомо також, що Дж. Лок був у дружніх стосунках з видатним лікарем Т. Сіденгамом, що схиляє дослідників до думки про те, що названий медичний трактат є плодом співавторства друзів. Хоч більшість фактів суперечать цьому твердженню.

Але, зрештою, не в останньому твердженні полягає суть того, що приховується за фактом лікарської діяльності Дж. Лока та пов'язується зі з'ясуванням її місця у його цілісній творчій діяльності. Питання полягає у тому, як медична діяльність впливала на інші аспекти творчої діяльності Дж. Лока, зокрема філософської, педагогічної, політичної тощо.

Метою нашого дослідження і є з'ясування специфіки взаємозв'язку медичної та філософської складових у творчій діяльності Дж. Лока.

Виклад основного матеріалу дослідження. У вихідному пункті викладу своїх міркувань, що слугують результатом неодноразового звернення до творчості Дж. Лока, а також спроби «увійти» у його творчу і життєву його ситуацію, хочеться зізнатися у завжди присутньому подвійному відчутті, що супроводжувало дослідницький пошук. З одного боку, начебто зрозуміла позиція філософа, який не був чисто кабінетним вченим і не спостерігав життя з наміром чистого задоволення чи створення уможлядних утопічних теорій уяваного майбутнього. Його філософські запити укорінені в життєвих реаліях його країни – Англії (зокрема, її соціально-політичного становища), в породжених вихованням і освітою інтересах до нової експериментальної науки, яка ще з часу навчання в Оксфорді визначила спрямування його практичної діяльності в напрямі медицини, педагогіки, психології, мовознавства тощо. Окрім того, твори релігійно-теологічного спрямування начебто з'являються на злобу дня між релігійних конфліктів, що складали окремі сторінки загальної історії Англійської революції. Політичні трактати виражають дух суспільних перебудов у напрямі від феодалізму, з його владними структурами, до капіталізму, народження якого вимагало відповідного правого забезпечення. Не деталізуючи ці начебто зовнішні біографічні факти, які все ж окреслюють причетність Дж. Лока до різноманітних галузей знань та свідчать про коло його теоретичних та практичних інтересів, згадаємо про випадкові, але доленосні зустрічі, спілкування з видатними особистостями того часу (граф Шефстбері, Т. Сіденгам, Р. Бойль, І. Ньютон та ін.).

Безумовно, що у всіх цих зовнішніх окресленнях творчої діяльності Дж. Лока проглядається неабияка жага до знань, пізнання світу та людини. Але водночас у цих видимих для загалу виявленнях залишається багато в чому прихованою і незбагненою його особистість. Її радше можна «відчути», ніж до кінця збагнути чи пояснити. І саме це відчуття переростає згодом у «почутість», а згодом і *розуміння*, коли стає хоч трішки збагненою уся грандіозність Локівського задуму ввести *людину*

одночасно у дві широкі дослідницькі площини – «здоров'я – хвороба» та «людина – світ». Відсутність тексту суто медичної праці не є перепорою на цьому шляху. Медичні ідеї наповнюють своєю «присутністю» як філософські праці, так і педагогічні, психологічні тощо.

Загалом же Дж. Лок виступає дійвою особою соціокультурних процесів європейського Нового часу, їхнім творінням і водночас одним із їхніх творців. Особистісне зростання мислителя «увібрало» ті зміни у соціокультурному просторі XVII ст., що супроводжувалися ціннісними, світоглядними переорієнтаціями, зміною самовідчуття і розуміння людиною свого місця у соціумі, світі, Універсумі. Окреслена Дж. Локом дійова активність людини як суб'єкта політичної діяльності, суб'єкта пізнання знайшла вираження не тільки в його власній життєдіяльності, але й у теоретичних обґрунтуваннях, які насичені особливою увагою до *суб'єкта*. А це означає, що вся його теоретична і практична діяльність центрувалася навколо людини. І це виявляється з перших кроків його пізнавальної активності.

Зацікавлення природничими науками у Дж. Лока був тісно пов'язаний з інтересом до медицини, якою він зацікавився у Оксфорді, де викладав грецьку мову і моральну філософію. Цей вихідний пункт його основних зацікавлень виявився досить важливим, бо саме вони привели мислителя до інших галузей знань, а також до спроби виділити основні науки, тобто здійснити їх своєрідну класифікацію, на основі того, що лежить «в межах людського розуміння» [3, с. 200]. До першого розряду Дж. Лок відносить Фізику, або «натурфілософію», яка пізнає речі такими, якими вони самі існують (їхню будову, властивості і дії). «Мета її – чисто умоглядна істина. Все, що може надавати людському розуму таку істину, належить до цього розділу, чи буде то сам бог, ангели, духи, тіла чи якісь їхні властивості...» [3, с. 200]. До другого розряду належить Практика, з якою Дж. Лок пов'язує «вміння правильно прикладати наші сили і дії для досягнення благих і корисних речей. Найбільше значення в цій галузі має *етика*, яка являє собою спробу знайти такі правила і мірила людських дій, які ведуть до щастя, а також [знайти] способи їх застосування. Мета тут не чисте умоспоглядання і не пізнання іс-

тини, але справедливість і відповідна їй поведінка» [3, с. 200]. Третій розділ Дж. Лок називає «вченням про знаки», або «логікою», завдання якої «розглянути природу знаків, котрими ум користується для розуміння речей або для передачі свого знання іншим» [3, с. 201].

При цьому автор закликає не зневажати розглядом *ідей та слів*, які є великими засобами пізнання, зокрема для тих, хто оглядає пізнання у всьому обсязі. «І якщо б вони були зважені окремо і розглянуті як слід, вони, можливо, дали б нам логіку і критику, відмінну від тієї, з якою ми були знайомі до сих пір» [3, с. 201].

Зауважимо, що ці міркування Дж. Лок виклав у заключній главі четвертої частини своєї основної гносеологічної праці, над якою працював упродовж тривалого часу, і яка увібрала досвід освоєння багатьох галузей знань та практичної діяльності, зокрема медичної, педагогічної, політичної. І цей загальний, первинний, як підкреслює Дж. Лок, поділ предметів наших знань, як виявляється, є одночасно і вторинним. Чому? Тому що його можна «прикласти» до кожної окремо взятої предметної області людинознавства, а саме медицини, педагогіки, політики тощо. Так, медицина для виконання лікарем своїх завдань повинна надати йому *натурфілософські* орієнтири, озброїти його істинними знаннями про структуру і функції людського організму (тіла), засобами лікування хвороб, що передбачає відповідні дії з дотриманням *етичних норм* (справедливість, сумлінність, відповідальність, доброзичливе ставлення до хворої людини), а також забезпечити передачу медичних знань та досвіду лікування з допомогою знакових систем, слів та реалізацію *логіки* (з погляду Дж. Лока – належної) у здійсненні процесів діагностики, лікування та профілактики хвороб.

В. Татаркевич підкреслює, що у філософії Дж. Лок «орієнтувався на описове природознавство та медицину: хотів досліджувати інтелект так, як природознавці досліджують тіло. Кант назвав його “фізіологом інтелекту”. Натомість із точними науками, які в попередній епосі мали найбільший вплив на філософію, був мало знайомий; Ньютон, прагнучи зробити доступним для нього свою працю, був змушений зробити з неї витяг, в якому опустил

математичні формули та обґрунтування. Зрештою цей філософ нового типу черпав більше ідей із дійсного життя, ніж із книжок» [3, с. 120].

І сам цей факт можна пояснити певною пересторогою Дж. Лока стосовно абсолютизації математичного підходу у пізнання людини, віддаючи перевагу гуманітарній основі людинознавчих галузей знань. При цьому остання мислиться як така, що вибудовується з урахуванням природної заданості структури і функцій людського тіла та душі, що набувають своєї реалізації при наявності певних форм суспільного співбуття людей.

Стосовно доречності вживання сучасного терміна «людинознавство» у цьому випадку, то вона може бути виправдана Локівським підходом до вивчення людини як певної цілісності. Медичні, педагогічні, психологічні розмисли філософа сплітаються у щільні вузлові перетини (людинознавчих) проблем, у яких зрештою виявляється філософське підґрунтя. Новочасна актуалізація гносеологічної проблематики у філософії, як відомо, була не випадковістю. Вона була спровокована активізацією суб'єктивних здатностей та можливостей людини у пізнанні світу і власне самої себе. Зовнішня Природа не могла чинити опір експериментальній, дослідній науці, вона без-мовно схилилася під владою «вищого творіння». Зняття заборони на анатомічне препарування мертвого тіла певною мірою поліпшило ситуацію в медицині, одночасно виявляючи ілюзію організаційної цілісності, що прагнула замінити тілесну цілісність. Дж. Лок не міг не вловити цієї явної підміни. Експеримент і видима анатомічна прозорість людського організму не давала достатніх відповідей на численні медичні питання, а також людинознавчі загалом. Власний медичний досвід радше переконував лікаря-філософа у непорушній єдності тіла, душі і духа, а також схилив до думки, що їхній здоровий стан є важливою запорукою *щасливого* життя людини.

Дж. Лок актуалізував важливість *формули щастя* у житті людини. Але для нього вона була далекою від абстрактної. Він виводив її з реалій людського життя, – як зовнішнього, так і внутрішнього. Він активно пропагував необхідність хірургічних втручань у тіло не тільки людини, але й соціуму. В час духовної кризи, зумовленої протистоянням і міжконфесійними суперечнос-

тями в царині релігії, зростала роль права як регулятора міжлюдських відносин. Збереження і відтворення людськості через збереження і відтворення моральності у всіх виявах людських відносин (стосунків) було важливою умовою перетворення суспільного буття на підвалину щасливого спів-буття громадян. Політична діяльність Дж. Лока була спрямована на здійснення перебудови владних структур і законодавчого забезпечення рівних прав для всіх громадян – права на життя, права на власність та права на свободу. Він підкреслював, що людина «не може підпорядковувати себе деспотичній владі іншого; так як у природному стані вона не мала деспотичної влади над життям, свободою чи власністю іншого, але мала лише таку владу, як закон природи давав їй для збереження себе і іншої частини людства, то це, отже, все, що він дає або може передати державі, а тим самим законодавчій владі... Так як основним законом природи є збереження людства, то ніяка людська санкція не може бути благодійною або обґрунтованою, якщо вона тому суперечить» [4, с. 340–341]. Г. Заїченко справедливо називає цей закон найважливішим положенням філософської творчості Дж. Лока. І з цим важко не погодитися. Але прикро, що сучасні дослідники майже не звертають на нього уваги. Бо, як бачиться, у ньому сконцентрований увесь гуманістичний потенціал власної діяльності та творчості Дж. Лока, а саме – як її мета, так її результат. Своїми політичними трактатами і політичною діяльністю він певною мірою давав відповідь на питання, яке поставало у різних формулюваннях і в добу Відродження, і в теперішній час, а саме: чи можливий гармонійний розвиток людини у негармонійно розвиненому суспільстві? І хоч прямої постановки такого питання у Дж. Лока ми не знаходимо, незримо воно присутнє у його творчості. Суб'єктом щасливого майбуття постає гармонійно розвинена людина – фізично і духовно здорова, вихована, освічена, розумна. Однак для реалізації цього ідеалу є певні перепони як суспільного, так природного характеру. Перша, як уже попередньо відзначалося, укорінена у недоліках державних установ та владних структур, а друга – в нерівності природних задатків індивідуального розвитку людини та способах виховання людини. (Останнє і спричинило збереження класового підходу в його соціально-політичній

концепції). Водночас, надаючи винятково важливого значення індивідуальному вихованню людини, він формулює основні принципи здорового способу життя, які знаходять виявлення у всіх сферах життєдіяльності людини та орієнтація на які є необхідною для збереження її життя та її щастя.

Ці попередні зауваги приводять до думки, що у підпорядкуванні закону збереження людства знаходять спільну основу як окреслена філософом доцільність подальшої спеціалізації знань, так і їх узагальнення на перетинах міжпредметних зв'язків. Необхідність останнього у методологічному сенсі Дж. Локом не задекларована, але як принцип досить ефективно «працює» у просторі його людинознавчих зацікавлень. Проекція природного закону у своєму методологічному сенсі набуває вираження відношення «людська індивідуальність – людство». Ці міркування цілком узгоджуються з думками Дж. Лока, що мають місце у працях педагогічного спрямування, і які увібрали не тільки його досвід освітньо-виховної діяльності, але й медичної, природничонаукової та частково політичної.

Насамперед про це наглядно свідчать «Думки про виховання», в яких з перших до останніх сторінок відтворюється думка автора про те, що «здоровий дух у здоровому тілі – короткий, але повний опис щасливого стану у цьому світі. Хто володіє тим і іншим, тому залишається бажати небагато; а хто позбавлений хоч би одного, того лише в невеликій мірі може компенсувати щоб то не було інше» [4, с. 412]. Вихідним пунктом виховання тілесно і душевно-духовно здорової людини є її народження без явних анатоμο-фізіологічних та психічних аномалій. А надалі Дж. Лок усю відповідальність за розвиток здорової дитини покладає на батьків, учителів та вихователів. При цьому мислитель звертає увагу не тільки на самі методи виховання, але й на *суб'єктів* виховного процесу, на індивідуальні схильності вихованців, вимоги до вихователів тощо. Послух стосовно рекомендацій для здоров'я тіла (певні обмеження в харчуванні, загартовування та ін.) доповнено вимогами до виховання душевних якостей, найважливішими серед яких є моральні. «Основою доброчесності в душі дитини слід дуже рано відзначити істинне поняття про бога як незалежну вищу істоту, творця і будівника всіх речей, від яко-

го ми отримуємо всі блага, який любить нас і дарує нам усе. Тому ви повинні поселити в дитині любов і повагу до цієї вищої істоти» [4, с. 533]. Сила прикладу старших у вихованні дітей підкреслена особливо. Мудре виховання філософ ставить вище від безглузкого навчання.

В одній з останніх своїх праць «Про керування розумом», яка залишилася незавершеною, Дж. Лок надає першочергового значення розвиткові розумових здібностей людини, бо світлом розуму «істинним чи хибним, управляються всі діяльні сили людини» [Див.: 3, с. 202–279]. Не деталізуючи зміст названих праць, спробуємо ввести Локівські ідеї у контекст сучасних філософсько-педагогічних та медичних пошуків.

Сформульовані Дж. Локом принципи виховання та навчання виступали одночасно принципами становлення і розвитку здорової людини як певної цілісності, представленої у всіх її тілесно-душевно-духовних виявленнях. Це свідчить про те, філософ уважав медицину і педагогіку невід'ємними складовими єдиного виховного процесу, метою якого є подолання негативних виявів занепакої людини, вводячи її у площину медичних досліджень «здоров'я – хвороба» та педагогічних – «природні схильності – виховання, навчання». Філософський розум Дж. Лока не тільки виявляє себе присутністю у цих різновидах антропологічних розмислів, але й у творенні ним цілісної концепції антропоцентризму. «Безпосередні послідовники вбачали в ньому того, хто поширив філософію на гуманістичні проблеми, хто започаткував наукове розуміння релігії, держави, а також людини та її виховання. Існувала навіть така думка, що для розуміння людини він був тим, ким для природи був Ньютон» [6, с. 129]. Ця думка є дуже важливою для сьогодення. У розумінні людини Дж. Лок чітко розрізняв «природне в людині» та «природне для людини». Призначення природничих наук стосовно людини полягало у вивченні структури та функцій людського організму та відкритті законів зовнішньої стосовно людини Природи, яке надавало можливості використовувати їх на користь людини. «Природним для людини» Дж. Лок вважав виявлення людськості (природи, сутності людини) у самій її життєвості, у способах діяльності та творчості найважливішим принципом організації суспільного життя.

Моралі як вияву духовної природи людини мислитель з погляду дотримання закону збереження людства надавав більшого значення, ніж праву. Тому він і став першим серед творців саме *філософії права*. Сьогодні стало модним додавати філософію як додаток до предмета вивчення тієї чи іншої сфери діяльності, як, наприклад, філософія здоров'я, філософія освіти, філософія менеджменту, філософія бізнесу і т. д. І почасти у представлених уявленнях про предмет «філософія» виступає засобом затемнення або ж спотворення цих уявлень. Провісником же хоч і небагатьох, але наявних серйозних філософських досліджень у галузі філософії освіти можна вважати саме Дж. Лока. Своїми прагненнями реалізувати індивідуальний підхід у педагогічній та медичній діяльності, надати йому теоретичних обґрунтувань, зокрема у філософських працях, він окреслив образ належного стану відносин між вчителем, вихователем та вихованцем, між лікарем та пацієнтом, створивши тим самим прообраз суб'єкт-суб'єктних відносин у педагогіці та медицині. Бо саме серцевиною цих відносин є розвиток здорової індивідуальної особистості.

Медичний слід можна віднайти і у «Дослідах...» Дж. Лока. Неявна присутність медичного досвіду автора знайшла своє місце і у самій Локівській програмі емпіризму, де джерелом знань про світ і людину є відчуття, досвід. І в тому, що він «цілісну структуру знання і пізнання прагне розкрити в основному шляхом «розшифровки» змісту гносеологічного переходу від чуттєвих і емпіричних форм знання до раціональних» [2, с. 149]. І яким би тупиковим у гносеологічному сенсі він не виглядав, він залишається найбільш виправданим для наукової медицини дотепер, бо вона і досі не має загальноприйнятої теорії здоров'я, теорії харчування і т. д. Людська неповторна індивідуальність кожного разу з'являється на шляху начебто найбільш виправданих узагальнень, починаючи з унікальності біохімічного складу крові, генетичного коду, стану імунологічної системи і т. д. – до особистісної унікальності людини, яка виявляється у розмаїттях ставлення до свого здоров'я та хвороб, і в разі появи останніх суттєво впливає на процес видужання. Низку прикладів можна було б продовжити, але ми зупинимося і спробуємо доторкнутися до ще одного важливого у медичному сенсі питання, точніше закиду у бік Дж. Лока стосовно його відмови досліджувати природу душі.

Слід звернути увагу, що ця відмова є цілком закономірною. Спробуємо відтворити ту гносеологічну та методологічну ситуацію, у якій опинився Дж. Лок. У згаданих вище працях філософського і навчально-виховного спрямування автор розглядає душу як невід'ємну складову людської цілісності. Виховання душі, на відміну від виховання тіла, потребує звернення до Бога, як було показано вище. А це означає, що Дж. Лок не визнавав цілковитої залежності душевного стану людини від тілесного. А також припускає, що здоровий дух може перебувати або у здоровому тілі, або у хворому. Тим самим тіло і душа відрізняються за природою. Хоч і не відкидається можливість взаємовпливів. Загалом же, в питанні про співвідношення тіла і душі, з'ясування якого було важливим як у гносеологічному, так в медичному та педагогічному вимірах, Дж. Лок не займав чітко визначеної позиції. «Положення про причинову залежність тіла від душі добре узгоджується з ідеєю досвідного походження знань. Чому ж при тому, що матеріалістичне пояснення душі вельми доречне в емпіризмі, Лок відмовляється від нього?» – запитує С. Липовой [5, с. 150]. У пошуках відповіді філософ схиляється до думки, що Дж. Локу «ідеологічно проводити матеріалізм складно, так як проти нього повстає передовсім власна віра в Бога», а також церква, численні авторитети, суспільна думка тощо [5, с. 150]. Однак це не основні аргументи. Бо «не може відбутися великий філософ без всепереможної любові до істини». С. Липовой підкреслює, що Дж. Лок без остраху полемізував з багатьох питань, відстоюючи істину. Тому причина відмови тлумачення природи душі укорінена у наявності онтологічних проблем емпіричної теорії, які Дж. Лок добре розуміє, а тому знімає це питання [Див.: 5, с. 150].

Але беручи до уваги достатню аргументованість цього погляду, все ж спробуємо звернути увагу на головне. А головне привідкривається саме в останніх працях Дж. Лока, які мають релігійне спрямування. Згадані вище розвідки В. Ноуве свідчать, що релігійна позиція Дж. Лока була щирою і відрізнялася сприйняттям християнських подій не з міфологічним нахилом, а як *реальних*. Це стосується і пришествя Месії, і Його смерті, а також гріхопадіння перших людей тощо. Дж. Лок, концентруючи увагу на трьох основних темах, а саме – втраті людством безсмертя,

проблемі універсальної моралі, а також проявах Божої мудрості в реалізації плану відкуплення заради поновлення людства у тому щасливому стані, який було втрачено Адамом, надавав їм як христологічної, так і антропологічної значущості [1, с. 149]. А. Кхелуфі підкреслює думку Нуово, що «антропологія, презентована тут Локом, може бути кваліфікована як «висока», за аналогією з «високою христологією: в обох випадках домінує божественний чи духовний аспект істоти, що вивчається» [1, с. 149].

Ці дослідження та зауваги не суперечать попереднім крокам нашого дослідження, а навпаки утверджують у думці про антропологічне спрямування цілісної медико-педагогічної та політичної діяльності і філософської творчості Дж. Лока, яка центрувалася навколо намагань створення найбільш сприятливим умов для земної людини для розкриття змісту і смислу істинного щастя, повнота досягнення якого пов'язана з духовним оновленням людини, з її преображенням, досягненням ангельського стану.

Висновки. Пошук відповіді на питання про специфіку взаємозв'язку медичної та філософської складової творчої діяльності визначного лікаря-філософа XVII ст. Дж. Лока приводить до думки про важливість виділення цього аспекту в осягненні цілісної концептуальної лінії його дослідницьких інтересів. Здоров'я людини у тілесному і душевно-духовному «вимірах» є важливою умовою досягнення щасливого майбуття як у земному, так і потойбічному житті. Тому філософ надає важливого значення у зростанні і розвитку здорової людини вихованню, належне здійснення якого передбачає єдність медико-оздоровчих та педагогічних заходів. Реалізація індивідуального підходу до виховання і навчання передбачає високі освітні та моральні вимоги до вчителів-вихователів, лікарів. Особиста активність суб'єктів медичної та педагогічної діяльності знаходить відповідні обґрунтування у філософських дискурсах Дж. Лока. Центрування усіх різновидів практичної діяльності Лока навколо нагальних життєвих потреб людини надає антропологічного спрямування і його філософській творчості.

Антропоцентризм творчого пошуку Дж. Лока набуває логічної та сенсожиттєвої довершеності у залежній стосовно філософських розумувань сфері – християнській релігії. Це надає на-

снаги для пошуку нових виявлень феномену Дж. Лока, а також нових підходів у розумінні значення його спадщини для європейської культури, зокрема сучасної.

Література

1. Кхелуфі А. Нові дослідження Локової філософії релігії [Електронний ресурс] / А. Кхелуфі. – Режим доступу : <https://doi.org/10.22240/sent/36/02/146>.
2. Заиченко Г.А. Джон Локк / Г.А. Заиченко. – 2-е изд., дораб. – М. : Мысль, 1988. – 199 с. – (Мыслители прошлого).
3. Локк Дж. Сочинения : в 3-х т. / Дж. Локк ; пер. с англ. ; редкол.: М.Б. Митин (пред.) и др. – М. : Мысль, 1985. – Т. 2. – 560 с. – (Филос. наследие).
4. Локк Дж. Сочинения : в 3 т. / Дж. Локк ; пер. с англ. и лат. ; ред. и сост., авт. примеч. А.Л. Субботин. – М. : Мысль, 1988. – Т. 3. – 668 с. – (Филос. наследие).
5. Липовой С.П. Курс лекций по истории новоевропейской философии (XVII – первая половина XVIII в.) / С.П. Липовой. – Ростов н/Д. : Издательство Ростовского университета, 1996. – 224 с.
6. Татаркевич В. Історія філософії : у 3-х т. / В. Татаркевич ; пер. з пол. Я. Саноцький, О. Гірний. – Львів : Свічадо, 1999. – Т. 2 : Філософія Нового часу до 1830 року. – 352 с.

References

1. Kkhelufi, A. (n.d.). *Novi doslidzhennia Lokovoi filosofii religii [New researches of Lokov's philosophy of religion]*. Retrieved from <https://doi.org/10.22240/sent/36/02/146> [in Ukrainian].
2. Zaichenko, G.A. (1988). *Dzhon Lokk [John Locke]* (2nd ed.). Moscow: Mysl [in Russian].
3. Lokk, Dzh. (1985). *Sochineniia [Works]*. M.B. Mitin et al. (Eds.). (Vols. 1–3; Vol. 2). Moscow: Mysl [in Russian].
4. Lokk, Dzh. (1988). *Sochineniia [Works]*. A.L. Subbotin (Ed.). (Vols. 1–3; Vol. 3). Moscow: Mysl [in Russian].
5. Lipovoi, S.P. (1996). *Kurs lektcii po istorii novoevropetskoi filosofii (XVII – pervaiia polovina XVIII v.) [A course of lectures on the history of modern European philosophy (XVII – the first half of the XVIII century)]*. Rostov-na-Donu: Izdatelstvo Rostovskogo universiteta [in Russian].
6. Tatarkevych, V. (1999). *Istoriia filosofii. Tom 2: Filosofiiia Novo-ho chasu do 1830 roku [History of Philosophy. Vol. 2: Philosophy of the New Hour until 1830]*. (Ya. Sanotskyi, O. Hirnyi, Trans.). (Vols. 1–3). Lviv: Svichado [in Ukrainian].

FOMENKO Lyudmyla – Candidate of Philosophy Sciences, Associate Professor of the Philosophy Department named after Professor Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, Ivan Franko Str., 24, Drohobych, 82100, Ukraine (lk_fomenko@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4202-9560>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.36.154300>

JOHN LOCKE: ON THE INTERSECTION OF PHILOSOPHICAL AND MEDICAL SEARCH

Abstract. The article attempts to reproduce a holistic view of J. Locke's anthropology through revealing the specific nature of his practical and creative activity as a philosopher. It aims to prove that the conceptual integrity of human knowledge is achieved by J. Locke due to the simultaneous understanding of man in two planes, namely, «health – illness» and «man – the world». This gave the thinker an opportunity to actualize the medical and philosophical discourses in the implementation of the purposeful philosophical and scientific tasks as the main ones and to identify their limitations in comprehension of the spiritual aspects of human life and the man's eternal aspirations for happiness.

J. Locke brought up to date the importance of the formula of happiness in human life, but for him it was far from abstract. He drew it from the realities of human life, both external and internal. And it was his own practical and scientific-theoretical, philosophical creative activity that contributed to the creation of socio-political, cultural conditions of formation and development of a bodily and spiritually healthy person. Active political, medical and pedagogical activities served as an important practical basis for theoretical conclusions regarding sensory experience as a source of reliably true knowledge, as well as the important role of intellect in cognition and life's activity of a person whose light, true or false, directs all his active forces (J. Locke).

J. Locke's philosophical mind manifests itself as a presence not only in the medical and pedagogical varieties of anthropological reflection, but also in the creation of a holistic concept of anthropocentrism. The core of this concept is the development of a healthy individual personality. And the crown is the main provisions of Christian anthropology. Evidence of this is his last religious works, which do

not only reveal J. Locke's attachment to the Christian faith, but also the experience of the main events that contributed to its emergence and affirmation as real. These views do not only contribute to the spiritual fulfillment of the earthly aspirations of people for happiness, which can be attained in its fullness by returning to Eden, but complete the integrity of his anthropological quest.

Key words: man, happiness, health, illness, subject, medicine, philosophy.

Одержано 30.09.2018

УДК 133.2:821.161.2

ЯНКО Жанна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, вул. Івана Франка, 24, Дрогобич, 82100, Україна (zhane.ya@gmail.com)

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

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.36.154301>

ТВОРЧА УЯВА ТА ПРОЦЕС ХУДОЖНЬОГО ПІЗНАННЯ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ ДІЙСНОСТІ

Анотація. У статті зроблено спробу з'ясувати діалектичний зв'язок творчої уяви та образно-естетичних аспектів аналізу у контексті пізнання соціальних реалій і трансформації їх у художній твір. Акцентується увага на ірраціональних чинниках мистецького пізнання соціальних фактів. Зауважується, що художній процес – це активна пізнавальна діяльність, яку здійснює митець. Результатом соціального пізнання є з'ява нового художнього світу, який твориться ірраціональними та свідомими засобами. Чуттєво-естетичне пізнання художньої реальності реконструює соціокультурну дійсність і конструює нове уявлення про неї.

Ключові слова: творча уява, художній твір, художнє пізнання, соціальне пізнання, соціальні реалії, творчий процес, соціокультурна дійсність.

Постановка проблеми. Процес пізнання соціокультурної дійсності можливий засобами художності. У сучасному науковому дискурсі проблема соціального пізнання, творчого процесу, сприйняття мистецького літературного твору досліджується вельми активно крізь призму постмодерністської парадигми. Зокрема, пильну увагу до означеного кола проблем виявляють не лише філософи, але й психологи, педагоги, лінгвісти, літературознавці та ін. Вивчення феномену творчої уяви справді дотичне до різних галузей знань, що сприяє вияву його багатства розу-

міння та тлумачення. Художній твір є результатом соціально-культурних пошуків і візій, що специфічно відображає реальні процеси дійсності та водночас постає оригінальним чинником уявлень про можливе майбутнє. У процесі соціального пізнання художній твір можна тлумачити як активну функціональну його складову; бо саме в духовному житті суспільства виявляється активність творчої уяви, художнього мислення, художньої свідомості, що віднаходить своє втілення, свою реалізацію, своє продовження, своє нове життя у новій артистичній картині світу.

Стаття є складовою кафедральної наукової теми «Діалектика духовних процесів: методологія теоретичного розуміння» кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного ДДПУ імені Івана Франка.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Символ – знак, образ, що акумулює у собі знакову семантику, сповнену глибокого художнього та соціального змісту. Символ належить конкретному суспільству і виявляє парадигму мислення представників окремого суспільства та усього людства загалом. Уявлення про структуру символу може виникнути внаслідок кумуляції тих етнонаціональних образів, які у історико-культурній взаємодії переливаються один в один і накопичуються як сукупний, цілісний доробок. Поза цариною простору, поза конкретними соціальними реаліями та умовами ці явища духовного життя суспільства не мають сенсу, оскільки немає рації в їх абстрактному існуванні, відірваному від дійсності. Архетип, міф і символ існують в реальному житті й осмислюються філософами, культурологами, письменниками та поетами, що виявляється у текстах, словах, поняттях, образах, художній мові, художніх творах, вербально та невербально. Вербальні засоби мови важче розпредметнити чи зіставити із фактами та явищами соціальної дійсності, але в результаті можна отримати повнішу, детальнішу картину дійсності, її атмосфери, ніж у результаті вивчення невербальних явищ, які спершу є промовистими, а згодом втрачають свою актуальність, а отже, і зміст, який потім складно відновити (відтворити) за зовнішніми ознаками. Реалізація й актуалізація архетипу, міфу та символу допомагає створенню семантично багатих і розмаїтих, енергетичних та ідеально-взірцевих образів дійсності. Названі модули утворюють конкретні прототиipi і забезпе-

чують розвиток суспільства через діалог (взаємодію) між ними самими. Специфіка розпредметнення вербальних та невербальних засобів інформації нерозривна із психічною діяльністю людини, її душею. Раціональне осмислення слова є складним процесом, у якому не можна обійтись без сфери чуттєвої: логічні конструкції як вищий інтелектуальний вияв у генезі виникають значно пізніше, ніж заявляють про себе різновиди чуттєвості. Глибокий аналіз цих проблем подає В. Скотний у монографіях «Раціональне та ірраціональне в науці й освіті» [12] та «Філософія освіти: екзистенція ірраціонального в раціональному» [13]. О. Павлова розглядає продуктивну уяву як образ космогонічної сили міфу [10]. Досліджуючи продуктивну уяву в естетиці І. Канта О. Смігунова стверджує, що художня творчість здатна виводити за обрії, у царину трансцендентальну, водночас спираючись на свою людиновимірність. До появи мистецького твору спричиняється «невимушена діяльність таланта-генія» [14, с. 8].

Знана сучасна дослідниця філософії феномену слова Т. Біленко стверджує, що «екзистенційний аспект – єдино можливий для суб'єктів у контексті свідомої взаємодії сьогодення» [1, с. 21].

Слушним вважаємо твердження В. Дудурича, що «образ – це певні окремі елементи, які мають зв'язок», а «схема... складається з образів, але на трансцендентальному рівні, вона “знімає” образи у собі, втілюючи абсолютно новий предмет» [3, с. 88].

К. Вавжонковський пояснює роль уяви у житті людини, і як її розумів Дж. Піко делла Мірандола. Спочатку аналізується когнітивна функція уяви, згодом розглядається її місце у розумовій діяльності, її оманливий характер та здатність спричинити емоційні стани. Дослідник називає способи контролю уяви розумом та варіанти їхнього використання людиною у своїх цілях [22].

Ю. Павлов пропонує застосовувати синергетичну модель пізнання соціокультурної реальності [9]. О. Ткачук звертається до проблеми місця уяви у творчій діяльності та до проблеми вивчення механізмів творчого мислення, спираючись на психолого-педагогічну наукову царину [16]. Авторка досліджує взаємозв'язок і розходження уяви з уявленням, сприйняттям та мисленням.

Н. Мрака, аналізуючи роль творчої уяви та інтуїції у літературній діяльності, розглядає антиципаційну функцію уяви, що виявляється у попередній налаштованості до діяльності [5]. Тоб-

то можемо погодитись із творчим натхненням та соціальною заангажованістю мистця.

Мета статті полягає у з'ясуванні ролі феномену творчої уяви у контексті соціального пізнання соціокультурної дійсності засобами художньої творчості.

Методологічний апарат багатьох впливових соціально-філософських концепцій побудований на категоріях дух, архетип, міф, традиція, символ, образ, знак тощо (Е. Кассіерер, М. Мамардашвілі, К. Свасьян). Фундаментальними модусами духовного життя суспільства, які існують та виявляються в художній літературі, є архетипний, міфологічний та символічний. Архетипи – це схеми людського суспільного духу, або сталі, найтиповіші тенденції чи способи світорозуміння, що існують як традиція та передаються з покоління в покоління (К.Г. Юнг і його концепція колективного безсвідомого). Осмислення актуалізованого архетипу – це крок у минуле, це повернення до найдавніших рис духовності; завдяки існуванню архетипів у людині будь-якої епохи існує архаїчне уявлення, у буденному житті воно відсунуте на задній план раціоналізмом.

Одним із перших продуктів людської уяви став міф, який синкретично поєднує у собі «другу реальність» та вигадку про реальність. Міф є справжньою картиною світу для його творців та художньо-образною системою уявлень про дійсність (минулу, наявну й актуальну, а також майбутню-можливу) у мистецтві.

Б. Стрикалюк, аналізуючи філософію Шопенгауера, услід за мислителем стверджує, що світ є його уявою, оскільки «це справжня істина, що має силу для кожної пізнавальної і живої істоти». Бо для цієї істоти, що бачить, намагається осягнути об'єктивний матеріальний світ постає як уява» [15]. Слушно, що заслуговують уваги гносеологічні ідеї Шопенгауера щодо розуміння світу як уяви. Мислитель пропонує власну інтерпретацію розуміння знання та істини. «Світ відноситься до людини як її невід'ємна частина», бо «іншого світу існувати не може на відмінну від істини, яка подається в людській уяві. Тобто це може означати лише одне: в об'єктивному світі людина не може мати якісь об'єктивні знання. І істина в об'єкті не може бути розглянута як знання цього об'єкта» [15].

Г. Носова, аналізуючи життя міфу в сучасних умовах, стверджує, що «міф виявляє та являє собою основний принцип розвитку дійсності, а саме те, що виміри предмету, метависловлювання про предмети як елементи функціонування предметів починають жити самостійним життям, стають окремими предметами або об'єктиваціями» [8]. І далі дослідниця доводить, що «коли свідомість втрачає первісну міфічність, досвід трансценденції і перетворюється у формальну зв'язність культури, місце міфу як чистої трансценденції займають метафізичні структури, свідомі, утворення, необхідні для оперування емпіричними об'єктами, промовлені та опредмечені, обмежені умовами сприйняття, у випадку міфу, об'єктивовані, різноманітними антропоморфними та емоційними реакціями на дійсність, несвідомими формами орієнтації» [8].

Поділяємо думку Канта, а також інтерпретацію О. Смігнувої, що творча діяльність як специфічно людська ґрунтується на довільній грі-взаємодії пізнавальних здібностей мистця, а саме – уяви та розсудку. Художній твір у сприйнятті реципієнта-читача «породжує відчуття незацікавленого задоволення від усвідомлення чисто формальної діяльності» [14, с. 8].

«За своєю граючою схемою уява створює “живе ціле культури”. Існування культури здійснюється за межами емпіричних форм сприйняття, за межами “тут і тепер”, а тому породжує “реалізм уяви”. Реальне з уявним створює трансцендентальну єдність. Трансцендентальний схематизм стає породжуючою матрицею правил культуротворення. Роль уяви також полягає у посередницькій функції між людиною і створеною нею культурою, яка сприймається окремим суб'єктом як відчужена “надлюдська” сила» [10, с. 12]. Авторка розглядає «рух філософської думки стосовно розуміння місця уяви в структурі людських здатностей і розкриває обмеженість психологічного та гносеологічного вимірів розуміння феномену уяви як відтінку вищої пізнавальної здатності (мислення чи чуттєвості, відповідно до вихідної позиції сенсуалізму чи раціоналізму). Проблематизація уяви пов'язана з подоланням абсолютизації гносеологічної модальності досвіду свідомості, розгляд її природи як прозорої для самої себе

(що не враховувало свідомо-несвідому дію уяви), а відношення здатностей людини (мислення і чуттєвості) – як амбівалентного» [10, с. 6].

Несвідоме (психічне, у т.ч. уява) та свідоме постають найскладнішою дилемою у теорії пізнання. Погоджуємося з думкою Девіда Чалмерса: «Нема нічого, що ми б знали більш безпосередньо, ніж свідомий досвід, але немає нічого, що було б настільки важко пояснити» [19, с. 301]. Цей сучасний дослідник проблеми свідомості запропонував нередуктивну теорію, засновану на принципах структурної когерентності та організаційної інваріантності, що виявляються у двоаспектному баченні інформації. Легкі проблеми свідомості – це ті, які здаються безпосередньо сприйнятливими для стандартних методів когнітивістики, тобто за допомогою яких феномен пояснюється кризь призму обчислювальних чи нейронних механізмів. Важкі проблеми – це ті, які чинять опір попереднім методам.

Будь-який художньо вартісний твір нерозривно пов'язаний з соціокультурними чинниками, з «духом часу», із загальними та суб'єктивними уявленнями про існуючі реалії та про саму людину. Л. Димитрова слушно наголошує детермінанти філософської рефлексії, зокрема, що «у філософії історії здійснюються в латентному або ж в явному вигляді спроби дати відповіді на найактуальніші, найжагучіші запитання людського буття в бурхливому потоці історії. По-друге, гносеологічній, когнітивній процедурі піддається сама сутність людини, в якій природне інтерферує з соціальним. По-третє, осягнення історичних реалій в філософському ракурсі породжує надію на можливість прогнозування подальшої ходи історичних процесів» [2, с. 194].

І. Франко як суб'єкт соціального пізнання оперує фактами, об'єктивними реаліями (частиною яких є сам), звертається до літературних текстів своїх сучасників, опирається на власний практичний досвід, переконання, здібності, талант. Не останню роль у процесі відтворення фактів життя та їх втілення в художньому слові (чи взагалі засобами мови) відіграє індивідуальна свідомість автора. Чільне місце в процесі соціального пізнання займає духовний світ інтерпретатора (яким є письменник) фактів дійсності; глумачення великою мірою залежить від особистості митця [18].

Т. Нагель, досліджуючи питання «на що схоже бути кажаноном?», підводить до думки про суб'єктивний характер досвіду [6].

У праці «Творча еволюція» А. Бергсон стверджував, що творчість як безперервне народження нового складає сутність життя. Вона є тим, що об'єктивно здійснюється у протилежність суб'єктивній діяльності конструювання, яка лише комбінує старе. Основою всієї філософії Бергсона виступає життя. Одним з підходів до пізнання суспільного буття мислитель вважає прагнення охопити мить життя, усю гаму життєвих проявів предметити в понятті, в абстракції. Бергсон намагається провести у процесі пізнання розчленування, класифікацію реальних понять, прагне вирахувати та передбачити ці факти для практичного оволодіння речами. Саме у такий спосіб відбувається свідомо діяльність у процесі творення мистецького літературного продукту.

К.Г. Юнг досліджує літературу як таку, що посідає важливе місце як факт індивідуального та психічного процесу. Швейцарський мислитель усвідомлював обмеженість методів наукової психології при аналізі творів мистецтва. Тому розробив і запропонував метод «психічної феноменології» та «феноменології «я». У дослідженні «Про відношення аналітичної психології до поетико-художньої творчості» Юнг стверджував, що «тільки та частина мистецтва, яка охоплює процес художнього образотворення, може бути предметом психології, але в жодному разі не та, яка є складовою частиною самої сутності мистецтва, бо ця частина поряд із питанням, що таке мистецтво, може бути предметом тільки естетично-художнього, а не психологічного способу аналізу» [20, с. 91]. Для Юнга творчий процес постає процесом одухотворення архетипів. Художнє розгортання архетипів дає змогу охарактеризувати епоху, в якій народжується твір мистецтва, і дух часу, на формування якого і впливає мистецтво, оскільки забезпечує його тими фігурами, символами та образами, яких він потребує.

На думку академіка С. Кримського, якщо зіставити загальні системи архетипів та «національні архетипи», то можна виявити доміанти, на яких начебто «зациклилась» етнічна свідомість, з'ясувати ієрархію архетипів як системного утворення. Суспільство «розвивається так, що від самого початку закида-

ється потенційна сітка цілого, а подальший поступ лише актуалізує окремі ланки...» [4, с. 94].

Творчість як свобода уяви у процесі соціального пізнання включає різні аспекти, що стосуються авторської суб'єктивності, художнього твору як результату творчості і соціального пізнання. Авторську суб'єктивність формують численні джерела та фактори, які виявляють домінуючу функцію автора як суб'єкта творчості, або які самі можуть тяжіти над автором. Але особистісне начало (суб'єктивне, гуманістичне) у творчості – все ж визначальне; його роль полягає не в імітації факту соціальної дійсності, а в його трансформації в нову якість зі збереженням правди, що наближує людину до істини. Саме творчість є способом трансформації соціальної дійсності.

Пізнавальна діяльність неможлива без творчості. Адже навіть просте відображення об'єктивної реальності, тобто копіювання – при всій пов'язаності з психологічним процесом – неможливе без напруженої роботи інтелектуальних та емоційних потенцій людини. Творчість постає складним і багатогранним феноменом, оскільки вона є діяльністю, яка породжує щось якісно нове, чого ніколи раніше не існувало. Треба узяти до уваги той внутрішній потенціал, який пробуджується суб'єктивною активністю конкретної людини. Психологією творчість аналізується як психологічний акт із його психологічним «механізмом» перебігу. Філософський аналіз передбачає розгляд питання про суть творчості. Як аргументовано доводить Б. Новіков, творчість у її філософському осягненні повинна розглядатись не в значенні однієї з допоміжних характеристик людської діяльності, а як сутність та істина цієї діяльності, адже «в діяльності людина (спільнота, соціум загалом) детермінована зовнішніми чинниками; в творчості вона самодетермінована» [7, с. 10].

У сучасних реаліях твориться нова міфологія, яка базується на ідеології. Такий висновок робить О. Лосєв, водночас не відкидаючи первинності міфу. Ідеологія, паразитуючи на міфах, використовує для обґрунтування класичну інтерпретацію. У суспільстві, де панує раціо, на зовсім новій базі з'являється нова міфологія, у якій зацікавлені верхівки різних соціальних верств. Автор, письменник, поет, митець у цьому випадку постає кур'є-

ром, віщуном, посильним, що лише передає у художньому творі суспільні психологічні настрої, уявлення і усвідомлені тенденції.

Досліджуючи специфіку людської екзистенції, Ж.-П. Сартр розмірковує: «Людина просто існує, і вона не лише така, якою себе уявляє, але така, якою вона хоче стати. І оскільки вона уявляє себе вже після того, як починає існувати, і проявляє волю вже після того, як починає існувати, і після цього пориву до існування, то вона є лише те, що сама із себе робить... Це і називається суб'єктивністю» [11, с. 323]. Суб'єктивність автора є горнилом, у якому все, що є в душі – свідоме, несвідоме, реакція на зовнішні впливи, творче натхнення, емоції та переживання, осмислені цілі чи спонтанні порухи – перетворюється і трансформується у щось якісно нове.

Художній твір стає тією реальною субстанцією, тим дійсним фактором, у якому відображений процес художнього осмислення соціально-культурних реалій, оскільки через певний художній твір здійснюється проекція суспільного духовного життя на індивідуальний духовний світ автора твору, а згодом – і реципієнта-читача. Дійсно, кожен психічний акт і процес народжується та формується у мозку конкретної людини, яка живе й обертається в певному предметному середовищі, соціально-пізнавальній ситуації, і, змальовуючи цю ситуацію як обставини поведінки людини, письменник фіксує дії, впливи, подразники, які збуджують певні реакції, зумовлюють розмаїті елементи психіки, виповнюють зміст свідомості.

Через пізнання літератури можливим видається пізнання окремих реалій, а отже – й осягнення суспільства. Факт соціальної дійсності виявляється у художньому творі у вигляді символу, оскільки набуває нового значення, обростає ореолом таємничості. Символ художнього твору стає реальним образом дійсності. Діалектична взаємозумовленість таких фактів свідчить про трансформацію факту реальності у факт художньої реальності і, навпаки, про трансформацію художнього факту на реальний ґрунт.

І. Франко писав, що поет «для dokonання сутестії мусить розворушити цілу свою духовну істоту, зворушити своє чуття, напружити свою уяву, одним словом, мусить сам не тільки в дійсності, але ще й другий раз, репродуктивно, в своїй душі пережити все те, що хоче вилити в поетичнім творі, пережити якнай-

повніше і найінтенсивніше, щоби пережите могло вилитися в слова, якнайбільше відповідні дійсному переживанню» [18, т. 31, с. 45–46]. Але зрозуміло, що сутність такого діяльнісного творчого процесу, яким є художнє осмислення соціально-культурних реалій, остаточно окреслити неможливо. Поезія як один із видів мистецтва «є психічна енергія, яка безупинно пульсує і яка живить нашу людськість, цебто нашу мовність, через яку і в якій ми стверджуємо себе як самосвідомі істоти», бо «без неї наша людськість надто швидко зредукувалась би до механічних повторів, стереотипів, а остаточно до духовної смерті», – влучно зауважує І. Фізер [17, с. 159]. Про поетичне мистецтво як особливий вид артистичної творчості писав Платон, характеризуючи її як божественну діяльність, здійснену через автора-мистця, стверджуючи, що поетичне мистецтво відмінне від будь-якого іншого ремесла.

Процес художнього осмислення характеризується радше синтетичною діяльністю почуттєвої сфери та свідомості письменника. Мислення (зокрема художнє), відштовхуючись від чуттєвого досвіду суб'єкта, перетворює його, даючи шанс подвоювати реальність новими (саме художніми) формами, отримувати знання про окремі властивості та взаємостосунки предметів, які недоступні безпосередньо емпіричному рівню пізнання. Художнє осмислення широко відкриває пізнавальні можливості митця, даючи змогу глибоко проникнути в закономірності розвитку соціально-культурних реалій та природу самого художнього осмислення, суб'єктом якого (а отже – і об'єктом) є письменник чи поет. Художнє осмислення постає вельми складним соціально-культурним феноменом, феноменом духовного життя окремого художника слова, а також феноменом суспільного духовного буття. У процесі соціального пізнання художнє осмислення можна розглядати, аналізуючи при цьому співвідношення суб'єктивного й об'єктивного аспектів, чуттєвого і раціонального, емпіричного та теоретичного. Підкреслити тут важливо психологічні основи художнього осмислення дійсності. Художнє осмислення, виходячи з психологічного тлумачення, виявляється в актуальній діяльності митця-суб'єкта, яка є вмотивованою потребами та цілями, що мають особистісну значущість.

І. Франко зауважував, що майже кожна людина має в собі величезне багатство ідей і почувань, «хоча мало хто може і вміє

користуватися ними». Бо все, про що у житті думалось і читалось, що ворушилось у душі і розбуджувало чуття, все те не пропадає, а робиться тривким, хоч звичайно скритим набутком душі. «Та є люди, котрі мають здібність видобувати ті глибоко заховані скарби своєї душі і давати їм вираз у зрозумілих для кожного словах. Отсі щасливо обдаровані психологічні креси і копачі захованих скарбів – се й є наші поети, властиво, віднаходять і видобувають ті скарби не зовсім активно, не зусиллям свобідної автономної волі» [18, т. 31, с. 62–63]. І. Франко пояснює суть творчості, наголошує таїну несвідомого психологічного начала, яке починали науково обґрунтувати наприкінці XIX ст.

Висновки. Митець розкодовує соціальні реалії, поділяє їх на «атоми» у своїй уяві, з'єднує ці «атоми» соціальних реалій та формує цілісний образ дійсності, який об'єктивує у художньому творі. Водночас автор-митець у реальному житті зауважує окремі факти, аналізує їх, робить висновки, в його уяві постають якісь образи, що узагальнюють чи акцентують побачене. Письменник, звичайно, передає свої враження, думки, переживання, але в нашому випадку важливу роль відіграє соціальна детермінація та творче натхнення, яке Іван Франко тлумачив як сугестію. Соціальне пізнання мистецького твору постає як варіант реконструкції соціокультурної дійсності, як розкодування, розшифрування уявлень представників інших епох, репрезентованих автором. Творча уява розглядатиметься як конструктивна і продуктивна уява, що відтворює образ соціальної дійсності, її «духу часу», її іманентні та явні прикмети.

Література

1. Біленко Т. Феномен слова в українських реаліях (філософський аспект) : монографія / Т. Біленко. – К. : Знання України, 2003. – 432 с.
2. Димитрова Л.М. Філософія історії: від Полібія до Л. Гумільова : монографія / Л.М. Димитрова. – К. : ІЗМН, 1997. – 200 с.
3. Дудурич В. Проблемні моменти вчення про продуктивну здатність уяви у філософії І. Канта / В. Дудурич // Проблеми гуманітарних наук : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія» / ред. кол. Н. Скотна (шеф-редактор), О. Ткаченко (головний редактор) та ін. – Дрогобич : Ред.-вид. відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2017. – Випуск 37. – С. 83–93.

4. Кримський С.Б. Архетипи української культури / С.Б. Кримський // Феномен української культури : зб. наук. праць. – К. : Фенікс, 1996. – С. 90–112.
5. Мрака Н.М. Роль уяви та інтуїції у літературній діяльності / Н.М. Мрака // Наукові записки. Серія «Психологія і педагогіка». – Острог : Національний університет «Острозька академія», 2013. – Випуск 22. – С. 126–130.
6. Нагель Т. На що схоже бути кажаном? / Т. Нагель ; пер. з англ. А. Синиці // Антологія сучасної аналітичної філософії, або жук залишає коробку / за наук. ред. А.С. Синиці. – Львів : Літопис, 2014. – С. 207–224.
7. Новіков Б. Творчість як спосіб здійснення гуманізму : монографія / Б. Новіков. – К. : НТУУ «КПІ», 1998. – 310 с.
8. Носова Г.Ю. Життя міфу у сучасних умовах [Електронний ресурс] / Г.Ю. Носова. – Режим доступу : <http://www.newacropolis.org.ua/theses/0562d3fa-831c-40ee-aab3-2848c9ad5ff0>.
9. Павлов Ю.В. Синергетична модель пізнання соціокультурної реальності / Ю.В. Павлов // Філософські проблеми гуманітарних наук : збірка наукових праць. – 2010. – № 16–17. – С. 196–201.
10. Павлова О.Ю. Уява як філософсько-антропологічна категорія : автореф. дис. ... канд. філософ. наук / О.Ю. Павлова. – К., 2003. – 15 с.
11. Сартр Ж.П. Екзистенціалізм – это гуманізм / Ж.П. Сартр // Сумерки богів. – М. : Мысль, 1989. – С. 319–344.
12. Скотний В. Раціональне та ірраціональне в науці й освіті / В. Скотний. – Київ–Дрогобич : Коло, 2003. – 288 с.
13. Скотний В. Філософія освіти: екзистенція ірраціонального в раціональному : монографія / В. Скотний. – Дрогобич : Вимір, 2004. – 348 с.
14. Смігунова О.Г. Естетика І. Канта: Продуктивна уява і принцип доцільності : автореф. дис. ... канд. філософ. наук. – К., 2007. – 12 с.
15. Стрикалюк Б. Філософія Шопенгауера [Електронний ресурс] / Б. Стрикалюк // Філософія і релігієзнавство. – 2014. – Режим доступу : <https://tureligious.com.ua/filosofiya-shopenhauera/>
16. Ткачук О.В. До проблеми місця уяви у творчій діяльності / О.В. Ткачук // Наука і освіта. – 2011. – № 5. – С. 117–124.
17. Фізер І.М. Поезія, критика, дійсність / І.М. Фізер // Березиль. – 1991. – № 4. – С. 146–162.
18. Франко І. Із секретів поетичної творчості / І. Франко // Франко І. Зібрання творів : у 50 т. / І. Франко. – К. : Наук. думка, 1981. – Т. 31. – С. 45–119.

19. Чалмерс Д. Сміливо зустрічаючи проблему свідомості / Д. Чалмерс ; пер. з англ. У. Луц // Антологія сучасної аналітичної філософії, або жук залишає коробку / за наук. ред. А.С. Синиці. – Львів : Літопис, 2014. – С. 297–336.

20. Юнг К.-Г. Психологія і поезія / К.-Г. Юнг ; пер. Івана Герасима // Слово. Знак. Дискурс : антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / за ред. Марії Зубрицької. – Львів : Літопис, 1996. – С. 91–108.

21. Leitner S. Modern Mythology [Електронний ресурс] / S. Leitner. – Режим доступу : <http://library.acropolis.org/modern-mythology/>

22. Wawrzonkowski K. Some Remarks on imagination by Gianfrancesco Pico Della Mirandola (1469–1533) / K. Wawrzonkowski // Вісник НАУ. Серія: Філософія. Культурологія. – 2014. – № 2. – С. 10–15.

References

1. Bilenko, T. (2003). *Fenomen slova v ukrainskykh realiiakh (filosofskyi aspekt) [The phenomenon of words in Ukrainian realities (philosophical aspect)]*. Kyiv: Znannia Ukrainy [in Ukrainian].

2. Dumytrava, L.M. (1997). *Filosofiiia istorii: vid Polibiia do L. Humilova [Philosophy of History: from Polybius to L. Gumilev]*. Kyiv: IZMN [in Ukrainian].

3. Dudurych, V. (2017). Problemni momenty vchennia pro produktyvnu zdatnist uiavy u filosofii I. Kanta [Problematic moments of the doctrine of the productive ability of imagination in I. Kant's philosophy]. In N. Skotna, O. Tkachenko et al. (Eds.), *Problemy humanitarnykh nauk: zbirnyk naukovykh prats Drohobyskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia «Filosofiiia» – Problems of the humanities. Series «Filosofiya», 37, 83–93*. Drohobych: Redaktsiino-vydavnychiy viddil Drohobyskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka [in Ukrainian].

4. Krymskyi, S.B. (1996). Arkhetypy ukrainskoi kultury [Archetypes of Ukrainian culture]. *Fenomen ukrainskoi kultury – The phenomenon of Ukrainian culture* (pp. 90–112). Kyiv: Feniks [in Ukrainian].

5. Mraka, N.M. Rol uiavy ta intuitsii u literaturnii diialnosti [The role of imagination and intuition in literary activities]. *Naukovi zapysky. Seriiia «Psycholohiia i pedahohika» – Proceedings. Series «Psychology and Pedagogy», 22, 126–130*. Ostroh: Natsionalnyi universytet «Ostrozka akademiia» [in Ukrainian].

6. Nagel, T. (2014). Na shcho skhozhe buty kazhanom? [What seems to be a bat?]. (A. Synytsia, Trans.). In A. Synytsia (Ed.), *Antolohiia suchasnoi analitychnoi filosofii, abo zhuk zalyshaie korobku – The anthology of modern*

analytical philosophy, or the beetle leaves the box (pp. 207–224). Lviv: Litopys [in Ukrainian].

7. Novikov, B. (1998). *Tvorchist yak sposib zdiisnennia humanizmu [Creativity as a way to implement humanism]*. Kyiv: NTUU «KPI» [in Ukrainian].

8. Nosova, H.Yu. (2010). *Zhyttia mifu u suchasnykh umovakh [Life of the myth in modern conditions]*. Retrieved from <http://www.newacropolis.org.ua/theses/0562d3fa-831c-40ee-aab3-2848c9ad5ff0> [in Ukrainian].

9. Pavlov, Yu.V. (2010). Synerhetychna model piznannia sotsiokulturnoi realnosti [Synergetic Model of Cognition of Socio-Cultural Reality]. *Filosofski problemy humanitarnykh nauk – Philosophical problems of the humanities*, 16–17, 196–201 [in Ukrainian].

10. Pavlova, O.Yu. (2003). *Uiava yak filosofsko-antropolohichna katehoriia [Imagination as a philosophical and anthropological category]*. (Extended abstract of candidate's thesis). Kyiv [in Ukrainian].

11. Sartr, Zh.P. (1989). Ekzistencializm – eto gumanizm [Existentialism is humanism]. *Sumerki bogov – Twilight of the gods* (pp. 319–344). Moscow: Mysl [in Russian].

12. Skotnyi, V. (2003). *Ratsionalne ta irratsionalne v nauksi y osviti [Rational and irrational in science and education]*. Kyiv–Drohobych: Kolo [in Ukrainian].

13. Skotnyi, V. (2004). *Filosofiia osvity: ekzystentsiia irratsionalnoho v ratsionalnomu [Philosophy of education: the existence of irrational in the rational]*. Drohobych: Vymir [in Ukrainian].

14. Smihunova, O.H. (2007). *Estetyka I. Kanta: Produktyvna uiava i pryntsyyp dotsilnosti [Aesthetics of I. Kantha: Productive imagination and principle of expediency]*. (Extended abstract of candidate's thesis). Kyiv [in Ukrainian].

15. Strykaliuk, B. (2014). *Filosofiia Shopengauera [Schopenhauer's philosophy]*. *Filosofiia i relihiieznavstvo – Philosophy and Religious Studies*. Retrieved from <https://tureligious.com.ua/filosofiya-shopengauera/> [in Ukrainian].

16. Tkachuk, O.V. (2011). Do problemy mistsia uiavy u tvorchii dialnosti [The problem of imagination in creative activity]. *Nauka i osvita – Science and education*, 5, 117–124 [in Ukrainian].

17. Fizer, I.M. (1991). Poeziia, krytyka, diisnist [Poetry, critique, reality]. *Berezil*, 4, 146–162 [in Ukrainian].

18. Franko, I. (1981). Iz sekretiv poetychnoi tvorchosti [From the secrets of poetic creativity]. In I. Franko, *Zibrannia tvoriv – Collected works* (Vols. 1–50; Vol. 31), (pp. 45–119). Kyiv: Naukova Dumka [in Ukrainian].

19. Chalmers, D. (2014). Smilyvo zustrichaiuchy problemu svidomosti [Courageous meeting the problem of consciousness]. (U. Lushch, Trans.). In

A.S. Synytsia (Ed.), *Antolohiia suchasnoi analitychnoi filosofii, abo zhuk zalysshaie korobku – The anthology of modern analytical philosophy, or the beetle leaves the box* (pp. 297–336). Lviv: Litopys [in Ukrainian].

20. Yung, K.-G. (1996). *Psykhohohiia i poeziia* [Psychology and poetry]. (I. Herasym, Trans.). In M. Zubrytska (Ed.), *Slovo. Znak. Dyskurs: antolohiia svitovoi literaturno-krytychnoi dumky XX st. – Word. Sign. Discourse: anthology of the world literary-critical thought of the twentieth century* (pp. 91–108). Lviv: Litopys [in Ukrainian].

21. Leitner, S. (2014). *Modern Mythology*. Retrieved from <http://library.acropolis.org/modern-mythology/> [in English].

22. Wawrzonkowski, K. (2014). Some Remarks on imagination by Gianfrancesco Pico Della Mirandola (1469 – 1533). *Visnyk NAU. Serii: Filozofia. Kulturolohiia – Bulletin of the National Aviation University. Series: Philosophy. Culturology*, 2, 10–15 [in English].

YANKO Zhanna – Candidate of Philosophy Sciences, Associate Professor of the Philosophy Department named after Professor Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, Ivan Franko Str., 24, Drohobych, 82100, Ukraine (zhane.ya@gmail.com)

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

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.36.154301>

CREATIVE IMAGINATION AND PROCESS OF THE ARTISTIC COGNITION OF SOCIO-CULTURAL REALITY

Abstract. In the modern scientific discourse the problem of social cognition, creative process, the perception of literary and artistic work is studied very actively in the light of a postmodern paradigm. The study of the phenomenon of creative imagination is connected with various branches of knowledge, which contributes to the manifestation of its diversity of understanding and interpretation. The artistic work is the result of socio-cultural searches and visions that specifically reflects the processes of reality and at the same time appears as the original factor in the concept of a possible future.

The purpose of the paper is to clarify the role of the phenomenon of creative imagination in the context of social cognition of socio-cultural reality by means of artistic creativity.

David Chalmers, as a researcher of the problem of consciousness, proposed a non-reductive theory based on the principles of structural coherence and organizational invariance, which are manifested in a two-dimensional view of information.

Any artistically valuable product is inextricably connected with socio-cultural factors, with the «spirit of time», with general and subjective notions of the existing realities and the person himself.

Ivan Franko as a subject of social cognition operates with facts and objective realities and refers to the artistic texts of his contemporaries relying on his own practical experience. The individual consciousness of the author plays an important role in the process of reproducing the facts of life and their embodiment in the artistic word.

Creativity as the freedom of imagination in the process of social cognition includes various aspects relating to author's subjectivity, artistic work as a result of creativity and social cognition.

The artist decodes social realities dividing them into «atoms» in his imagination, links these «atoms» of social realities and forms a holistic image of reality that objectifies in the artistic work. Social perception of the artistic work appears as an option for the reconstruction of socio-cultural reality, as decoding, decrypting the ideas of the representatives of other epochs presented by the author. Creative imagination will be seen as constructive and productive imagination, which reproduces the image of social reality, its «spirit of time», its immanent and obvious signs.

Key words: creative imagination, artistic work, artistic cognition, social cognition, social realities, creative process, socio-cultural activity.

Одержано 20.09.2018

В И М О Г И
«ЛЮДИНОЗНАВЧІ СТУДІЇ: ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ»
Серія «Філософія»

Збірник включено до Переліку наукових фахових видань рішенням Атестаційної колегії Міністерства освіти і науки України (наказ від 07.10.2016 р. № 1222), зареєстровано у міжнародних наукометричних базах: Google Scholar, Research Bib, ICI World of Journals, Index Copernicus International. Кожному опублікованому матеріалу присвоюється міжнародний цифровий ідентифікатор DOI (digital object identifier).

Мови: українська, англійська, польська, російська.

Стаття, що подається до збірника, повинна відповідати його тематиці й сучасному стану науки, бути літературно опрацьованою. Автор статті відповідає за достовірність викладеного матеріалу, за належність даного матеріалу йому особисто, за правильне цитування джерел та посилання на них.

1. Приймаються статті обсягом від **10–12 сторінок:** шрифт Times New Roman 14, інтервал 1,5, усі береги по 2,5 см.

2. Подати **УДК**, номер **ORCID** (<http://orcid.org/>), номер **ResearchID** (<http://www.researcherid.com/>).

3. Основна частина статті повинна відповідати вимогам Атестаційної колегії МОН України до фахових видань та публікацій і обов'язково містити такі структурні елементи: постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими та практичними завданнями; аналіз останніх досліджень (аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання цієї проблеми і на які спирається автор); виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, яким присвячується стаття; визначення мети та завдань дослідження; результати досліджень (виклад основного матеріалу дослідження); висновки (висновки з цього дослідження і перспективи подальших розвідок цього питання); подяка (тим, хто надавав допомогу під час дослідження, напр., установам, організаціям, фондам, окремим працівникам та ін.); фінансування дослідження; список літератури – за **міжнародним бібліографічним стандартом APA** (<http://www.apastyle.org/>) – за абеткою (кирилиця, потім – латинка); у тексті – [5, с. 100]. Транслітерація списку усіх використаних джерел (<http://www.slovyk.ua/services/translit.php>), після них у круглих дужках подається англomовний переклад назви. Обов'язкове використання 2–3 джерел з номером DOI.

4. Анотація: українською мовою (**500–700 символів з пробілами**). До анотації додаються **5–7 ключових слів**.

5. Реферат статті та її назва англійською мовою (**2 000–2 500 символів**).

6. Рекомендація кафедри установи або рецензія доктора наук для авторів без наукових ступенів.

7. Статтю, заповнену заявку і договір надсилати на платформу (<http://kaf-filos.ddpu.drohobych.net/>).

8. Контактна інформація: tkacenkoaleksandr1928@gmail.com (Ткаченко Олександр Анатолійович, головний редактор); mary_jane_83@ukr.net (Галуцак Мар'яна Степанівна, відповідальний секретар).

AUTHOR GUIDELINES

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 07 October, 2016), Google Scholar, Research Bib – Academic resource index, ICI World of Journals, Index Copernicus International. Each published material is assigned an international numeric identifier DOI (digital object identifier).

Journal languages: Ukrainian, English, Polish, Russian.

The article submitted to the collection should correspond to its subject and the current state of science, be literally worked out. The author of the article is responsible for the authenticity of the material presented, for the possession of this material to him personally, for the correct citation of the sources and references to them.

1. Articles should be **10–12 pages** long and typewritten (one digital and two printed copies) using Microsoft Office Word 95 or newer version, font – Times New Roman, font size – 14 pt, line spacing – 1,5 pt.

2. The author should have **ORCID** (<http://orcid.org/>), **ResearcherID** (<http://www.researcherid.com/>).

3. Articles should have an established **structure**. The body text should comply with the requirements of the Ministry of Education and Science Qualifying Board for professional journals and publications and contain the following elements: the statement of the problem; the analysis of recent research; the definition of the aim and objectives of the research; the research outcome (summary of the basic research material with exhaustive justification of scientific results); conclusions (research findings and perspectives); acknowledgments; funding. References should be presented in **APA style** (<http://www.apastyle.org/>), in the alphabetical order (first Cyrillic, then Latin). Definitely the transliteration of the list of references is given at the end of the article.

4. The article should have the **Ukrainian abstract (500–700 characters)**.
5–7 Keywords.

5. The article should be followed by a one-page **abstract in English (2,000–2,500 characters)**.

6. **Recommendation** of the institution department or a review of the doctor of sciences for authors without scientific degrees.

7. The article, the application form and the contract should be sent to the platform (<http://kaf-filos.ddpu.drohobych.net/>).

8. **Contact information:** tkacenkoaleksandr1928@gmail.com (Oleksandr Tkachenko, editor in chief); mary_jane_83@ukr.net (Mariana Halushchak, executive secretary).

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

ДРОГОБИЦЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

ЛЮДИНОЗНАВЧІ СТУДІЇ

**Збірник наукових праць
Дрогобицького державного педагогічного
університету імені Івана Франка**

Серія «Філософія». Випуск 36

Головний редактор *Олександр Ткаченко*

Технічний редактор *Ольга Лужецька*

Коректор *Олександр Голубєв*

Здано до набору 24.12.2018 р. Підписано до друку 28.12.2018 р.
Формат 60x84/16. Папір офсетний. Гарнітура Times. Наклад 300 прим.
Ум. друк. арк. 8,25. Зам. 269.

Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції ДК № 5140 від 01.07.2016 р.), 82100, Дрогобич, вул. І. Франка, 24, к. 42. тел. 2 – 23 – 78.

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 36

Production Editor *Oleksandr Tkachenko*

Technical Editor *Olha Luzhetska*

Corrector *Oleksandr Golubev*

Submitted for type-setting on 24.12.2018. Signed for printing on 28.12.2018. Format 60x84/16. Offset printing. Type: Times. Circulation up to 300 copies. Accounting and publishing sheet 8,25. Order 269.

Editorial-Publishing Department of Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Certificate on the inclusion of a publishing business subject in the state register of publishers, publishers and publishers of publishing products DK No. 5140 dated 01.07.2016), 82100, Drohobych, ul. Ivan Franko, 24, room 42. tel. 2 – 23 – 78.