

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

ISSN 2522-4727 (Print)
ISSN 2522-4735 (Online)

ПРОБЛЕМИ ГУМАНІТАРНИХ НАУК

Збірник наукових праць
Дрогобицького державного педагогічного
університету імені Івана Франка

Серія «Філософія». Випуск 41

ДРОГОБИЧ, 2019

УДК 009+1+4+15+93

Д 75

ISSN 2522-4727 (Print)

ISSN 2522-4735 (Online)

Рекомендовано до друку вченою радою Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка
(протокол № 8 від 29.08.2019 р.)

«Проблеми гуманітарних наук: 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).

Свідцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації «Проблеми гуманітарних наук: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія» Серія КВ № 24076-13916Р від 02.08.2019 року.

Мови: українська, англійська, польська, російська.

У збірнику публікуються статті з актуальних проблем філософського і гуманітарного знання.

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.

Проблеми гуманітарних наук : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія» / ред. кол. Н. Скотна (головний редактор) та ін. – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2019. – Вип. 41. – 156 с.

© Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 2019

© Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2019

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

ISSN 2522-4727 (Print)
ISSN 2522-4735 (Online)

PROBLEMS OF HUMANITIES

a collection of scientific articles
of the Drohobych Ivan Franko
State Pedagogical University

Series of «Philosophy». Issue 41

DROHOBYCH, 2019

UDC 009+1+4+15+93
D 75

ISSN 2522-4727 (Print)
ISSN 2522-4735 (Online)

Recommended for printing
by Academic Council of Drohobych Ivan Franko
State Pedagogical University
(29 August 2019, Minutes № 8)

Problems of Humanities. Series of «Philosophy» is included in the list of scientific professional editions of Ministry of Education and Science of Ukraine (MES Order № 1222 of 7 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 No 24076-13916P of 02 August 2019.

Journal languages: Ukrainian, English, Polish, Russian.

The collection publishes articles on the topical issues of philosophical and humanitarian knowledge.

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.

Problems of Humanities. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University / Nadiya Skotna (Editor-in-Chief) & others. – Drohobych : Editorial-Publishing Department of Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 2019. – Issue 41. – 156 p.

© Drohobych Ivan Franko State
Pedagogical University, 2019
© Publishing Department
of DDPU Ivan Franko, 2019

РЕДАКЦІЙНИЙ ШТАТ

Головний редактор – Надія Володимирівна Скотна, доктор філософських наук, професор, ректор Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (Дрогобич), Україна.

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

ЧЛЕНИ РЕДКОЛЕГІЇ

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

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

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

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

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

Вікторія Костянтинівна Ларіонова, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та соціології філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (м. Івано-Франківськ), Україна.

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

Наталія Григорівна Мозгова, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (м. Київ), Україна.

Віктор Брониславович О कोरोков, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара (м. Дніпро), Україна.

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

Георгій Дмитрович Панков, доктор філософських наук, професор кафедри культурології та медіа-комунікацій Харківської державної академії культури (Харків), Україна.

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

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

Юлія Олександрівна Шабанова, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Національного гірничого університету (м. Дніпро), Україна.

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

EDITORIAL BOARD

Editor in chief – Nadiya Skotna, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Rector of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Drohobych), Ukraine.

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

MEMBERS OF EDITORIAL BOARD

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

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

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

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

Alla Kravchenko, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor of Department in management information and analytical activities and European Integration, National Pedagogical Drahomanov University (Kyiv), Ukraine.

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

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

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

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

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

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

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

Liudmyla Fylypovych, 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.

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

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

ЗМІСТ

| | |
|---|-----|
| Аляєв Геннадій. «Перша філософія» Семена Франка: на шляху до незбагненого..... | 11 |
| Бодак Валентина. Феномен української сміхової культури в контексті православної традиції: постановка проблеми..... | 29 |
| Возняк Володимир. Нове педагогічне мислення: істотні характеристики..... | 43 |
| Лимонченко Вера. Историзм Хайдеггера как основание философской истории философии..... | 57 |
| Ліпін Микола. Традиція, традиціоналізм, відповідальність: соціально-політичні виміри..... | 77 |
| Панков Георгий. Чудо в объективе мифопоэтики «показывания»..... | 96 |
| Петрушенко Виктор. Сергей Сергеевич Аверинцев: увидеть рождение мысли (К 80-летию со дня рождения)..... | 111 |
| Суходуб Тетяна. Етюд про С.С. Аверинцева..... | 124 |
| Тkachenko Oleksandr, Golubev Oleksandr. The Prophetic images of Peter Bruegel's artistic philosophy..... | 145 |

CONTENTS

| | |
|---|-----|
| Aliaiev Hennadii. «First philosophy» by Simon Frank: on the way to the unknowable..... | 11 |
| Bodak Valentyna. Phenomenon of the Ukrainian culture of fun in the context of the Orthodox tradition: problem statement..... | 29 |
| Vozniak Vololymyr. New pedagogical thinking: the essential characteristics..... | 43 |
| Limonchenko Vera. Heidegger's historicism as a basis of philosophical history of philosophy..... | 57 |
| Lipin Mykola. Tradition, traditionality, responsibility: socio-political dimensions..... | 77 |
| Pankov Georgiy. A miracle in the lens of the myth-poetic of the «showing»..... | 96 |
| Petrushenko Viktor. Sergej Sergeievich Averincev: to see the birth of thought (To 80 anniversary of the birthday)..... | 111 |
| Sukhodub Tetiana. Etude about S.S. Averintsev..... | 124 |
| Tkachenko Oleksandr, Golubev Oleksandr. The Prophetic images of Peter Bruegel's artistic philosophy..... | 145 |

УДК 101.9(470+571)(092)

АЛЯЄВ Геннадій – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії і соціально-політичних дисциплін, Полтавський національний технічний університет імені Юрія Кондратюка, Першотравневий пр., 24, Полтава, 36011, Україна (gealyaev@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6713-2014>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4727.41.168496>

Бібліографічний опис статті: Аляєв, Г. (2019). «Перша філософія» Семена Франка: на шляху до незбагненого. *Проблеми гуманітарних наук: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 11–28. doi: 10.24919/2522-4727.41.168496.

«ПЕРША ФІЛОСОФІЯ» СЕМЕНА ФРАНКА: НА ШЛЯХУ ДО НЕЗБАГНЕННОГО

Анотація. Мета. Встановлення історико-філософського значення архівного тексту С.Л. Франка «Перша філософія» в контексті його місця у творчій еволюції філософа та об'єктивної цінності ідей, що він містить. **Методологія.** Стаття – це передовсім джерелознавче дослідження, відтак основною методологією є текстологічний аналіз, спрямований на встановлення змістових паралелей або відмінностей досліджуваного тексту із відомими працями С. Франка. Текстологічний аналіз доповнюється використанням біографічного підходу, який дає змогу встановити зв'язок між написанням філософського щоденника і окремими фактами біографії філософа, а з іншого боку – доповнити цю біографію фактами інтуїтивно-містичного досвіду, свідчення якого надає цей текст. **Наукова новизна** полягає насамперед у введенні до наукового обігу раніше невідомого тексту видатного російського філософа. Встановлений подвійний характер цього тексту – з одного боку, він має форму філософського щоденника, з іншого – є підготовчими начерками до майбутньої книги. Показано, що на цьому етапі значну роль у формуванні релігійної філософії С. Франка відіграли ідеї Ф. Баадера. Відтворений творчий процес пошуку найбільш адекватної «формули», тобто позначення першореальності, яка є предметом

«першої філософії», і яка, зрештою, знайшла вираження у назві книги «Незбагненне». **Висновки.** Текст «Перша філософія» дає можливість зануритися у творчу лабораторію С. Франка і прослідкувати, як протягом п'яти років викристалізовувались назва і структура задуманої праці, її основна проблематика, як відбувався пошук форми і змісту тих положень, які увійшли до книги «Незбагненне», а також показати й ті тези чи сюжети, що не знайшли в ній подальшого обґрунтування. Текст «Перша філософія», з одного боку, відіграв для філософа роль своєрідної «проби пера», підготовки до безпосередньої роботи над «Незбагненим»; з іншого – має самостійну цінність як з точки зору з'ясування витоків та процесу формування релігійної філософії Франка, так і з точки зору його власної змістовності.

Ключові слова: перша філософія, абсолютне, незбагненне, релігійна філософія, панентеїзм, С.Л. Франк, М. Гайдеггер.

ALIAIEV Hennadii – Doctor of Philosophy Sciences, Professor, Head of the Philosophy and Socio-political Branch of Science Department, Poltava Yuriy Kondratyuk National Technical University, Pershotravneva Avenue, 24, Poltava, 36011, Ukraine (gealyaev@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6713-2014>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4727.41.168496>

To cite this article: Aliaiev, H. (2019). «Persha filosofiiia» Semena Franka: na shliakhu do nezbahnennoho [«First philosophy» by Simon Frank: on the way to the unknowable]. *Problemy humanitarnykh nauk: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnogo pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia «Filosofiiia» – Problems of Humanities. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 41, 11–28. doi: 10.24919/2522-4727.41.168496 [in Ukrainian].

«FIRST PHILOSOPHY» BY SIMON FRANK: ON THE WAY TO THE UNKNOWABLE

Summary. Purpose. The article aims to determine the historical and philosophical significance of the archival text of Simon Frank «First Philosophy» in the context of its place in the philosopher's creative evolution and the objective value of the ideas contained in it. **Methodology.** The article is a source study; therefore, the main methodology is textual analysis. This analysis aims to establish meaningful paral-

*els and differences between the text under study and Simon Frank's published works. Textual analysis is complemented by a biographical approach. On the one hand, this approach allows to establish a connection between the writing of a philosophical diary and certain facts of the philosopher's biography, and on the other, to supplement this biography with facts of intuitive-mystical experience, the evidence of which is contained in this text. **Scientific novelty.** The duality of this text is established: on the one hand, it has the form of a philosophical diary, on the other – it is a preparatory outline for a future book. It is shown that at this stage F. Baader played a significant role in the formation of Frank's religious philosophy. Recreated the creative process of finding the most appropriate «formula», that is, the designation of the primal reality, which is the subject of the first philosophy, and which eventually became the title of the book «The Unknowable». **Conclusions.** The text «First Philosophy» allows to see the creative laboratory of Simon Frank and to trace how the name and structure of the conceived book, its main problems were determined over five years. In this case, you can see the development of the form and content of the provisions that will be included in the book as a result, and also show those statements that, on the contrary, were not included in the final text. The text «First Philosophy», on the one hand, was for Frank a preparatory stage before the direct work on the book «The Unknowable»; on the other hand, it has an independent value for determining the sources and the process of forming its religious philosophy, as well as from the point of view of the theoretical content of the text itself.*

Key words: *first philosophy, Absolute, Unknowable, religious philosophy, pantheism, Simon Frank, Martin Heidegger.*

Постановка проблеми та аналіз останніх досліджень та публікацій. Філософська спадщина видатного російського мислителя С.Л. Франка (1877–1950) останнім часом привертає до себе велику увагу. Серед дослідників його творчості – вчені не тільки Росії, але й Польщі, Великої Британії, Німеччини, Чехії, України та інших країн. Річ, вочевидь, не тільки в необхідності більш адекватної реконструкції історико-філософської картини минулого, а в актуальності багатьох ідей філософа. Як зазначив з цього приводу мюнхенський професор П. Елен, філософія С. Франка дає духовно-моральні орієнтири, втрачені суспільством у потрясіннях ХХ ст. (Ehlen, 2009, p. 11).

Серед праць, які присвячені передовсім метафізиці та філософії релігії С. Франка, крім щойно процитованого дослідження П. Елена (у 2012 р. його книга була перекладена російською), відзначимо студії В. Кувакіна (Кувакин, 2014), О. Назарової (Nasarova, 2017), Т. Оболевич (2017), Д. Штаммера (Stammer, 2016).

Поруч із дослідницькими працями, триває робота з видання і перекладу текстів філософа, зокрема у 2000–2013 рр. у Німеччині побачило світ 8-томне зібрання його творів. Тільки в останні роки його твори перекладались також англійською, французькою, іспанською, польською, болгарською, сербською, українською мовами. У 2018 р. розпочато видання Повного зібрання творів С. Франка у Росії. Це стало можливим, зокрема, завдяки інтенсивній пошуковій роботі в архівах, яка уможливила вже сьогодні увести до наукового обігу цілу низку раніше невідомих джерел – невиданих за життя філософа статей, конспектів лекцій, філософських щоденників, листування та інших документів (відзначимо роботу у цій царині Ф. Буббайєра, Т. Оболевич, А. Гапоненкова, Т. Резвих, В. Янцена, В. Кантора, О. Циганкова). Однією з найбільш значущих архівних публікацій текстів Франка стало видання своєрідного філософського щоденника, який він сам назвав «Перша філософія» (Франк, 2017; Аляев & Резвых, 2017).

Метою статті є встановлення історико-філософського значення архівного тексту С. Франка «Перша філософія» в контексті його місця у творчій еволюції філософа та об'єктивної цінності ідей, що він містить.

1. Філософський щоденник чи чернетка майбутньої книги?

Чи не основною працею Семена Франка вважається книга «Незбагненне». За свідченням самого філософа, спочатку вона була написана німецькою мовою – перший варіант «Das Unergründliche» був завершений наприкінці 1935 р., коли філософ ще жив у Берліні (Франк, 1986, с. 118). Проте видати книгу, написану автором неарійського походження, в нацистській Німеччині було нереально. Спроби знайти видавця в Австрії чи Швейцарії також виявилися марними. За цей час Франк вдосконалював німецький текст, але зрештою створив російськомовний варіант – «Непостижимое», – який і був виданий 1939 р. у Парижі.

Щодо задуму книги та початку роботи над нею, то про це донедавна майже нічого не було відомо. Хіба що першою спробою окреслення проблематики майбутнього «Незбагненого» можна вважати видану С. Франком у 1934 р. німецькомовну статтю «Das Absolute». Але тепер ми можемо говорити про те, що філософ працював над майбутньою книгою близько десяти років.

У Бахметевському архіві Колумбійського університету в США, у фонді С.Л. Франка, переданому свого часу його вдовою Тетяною Сергіївною, зберігається, серед іншого, близько 40 зошитів та записників філософа. В одному з цих зошитів, розпочатому восени 1928 р., є текст під назвою «Перша філософія». Це пронумеровані латинськими цифрами главки – загалом їх 87. Здебільшого це невеликі уривки тексту, або конспективний виклад думок чи начерки планів роботи; деякі позначені датою та місцем написання. Більша частина тексту написана російською, але приблизно із серпня 1930 р. Франк починає робити свої нотатки також німецькою. «Перша філософія» завершується у листопаді 1933 р. уривком, який називається «План роботи: “Das Unergründliche”», – тобто, текст писався протягом п’яти років.

Позначення дати та (або) місця написання мають лише 25 уривків «Першої філософії». При цьому можна зробити висновок, що більша частина – приблизно дві третини тексту, – була написана вже в перші два роки (кінець 1928–1930), тоді як надалі інтенсивність записів знижується, а останні три главки, датовані листопадом 1933 р., відокремлює від попереднього запису (21.X.32) більш ніж річна перерва. Можливо, це було пов’язано із завантаженістю іншими видами роботи: відомо, що на початку 30-х рр. С. Франк мав декілька німецькомовних курсів лекцій у Берлінському університеті з історії російської думки та літератури (про ґрунтовну підготовку до занять свідчать розлогі конспекти, які також збереглися у зошитах філософа). З іншого боку, від формату «філософського щоденника» С. Франк уже міг перейти в ці роки до безпосереднього написання тексту майбутньої книги, що він зазвичай робив на окремих аркушах, а не в зошитах. Опосередковані свідчення такої роботи знаходимо у його листуванні. У серпні 1930 р. С. Франк писав В. Ельяшевичу: «Мрію ще написати – німецькою, оскільки російською нема

для кого – велику філософську працю, яку сприймаю на кшталт “лебединої пісні”. Думки у голові є, не вистачає лише часу і здоров’я» (Аляев & Резвых, 2016, с. 64). А вже на початку 1934 р. він звертався до Ф. Степуна, М. Бердяєва та швейцарського славіста Ф. Ліба з проханням допомогти у перемовинах з видавцями щодо прийняття до друку вже частково готової праці (див.: Аляев & Резвых, 2017, с. 8–9). «Я пишу (німецькою) працю “Das Unergründliche”», – повідомляв С. Франк Ф. Лібу 27 лютого 1934 р. (Янцен, 2002, с. 510).

Таким чином, зовнішня форма досліджуваного тексту, а також деякі супутні факти дають підставу говорити про його подвійний характер. З одного боку, це – філософський щоденник, тобто спонтанні записи думок без чіткого визначення їх майбутнього призначення. Власне, зошит починається заголовком «Міркування» («Размышления»), і перші п’ять записів – до початку пронумерованих уривків «Першої філософії» – мають саме такий, випадковий характер. З іншого – якщо не одразу, то поступово ці записи перетворюються на цілеспрямоване напрацювання ідей, формулювань та структури майбутньої книги.

2. Філософія і релігія. Панентеїзм

Наскрізною у «Першій філософії» є тема співвідношення філософії та релігії. Ця проблематика виходить на перший план у С. Франка в 1920-ті рр.: можна згадати, що цій темі був присвячений його перший виступ після вимушеної еміграції – при відкритті Релігійно-філософської академії в Берліні 26 листопада 1922 р. (у 1923 р. текст надрукований у збірнику «Софія»); дотичними до цієї теми є брошура «Релігія і наука» (1925) і доповідь «Релігія і наука у сучасній свідомості» (1926). Теоретичне осмислення співвідношення філософії, релігії і науки вочевидь було необхідне філософу для побудови власної системи релігійної філософії (нагадаємо, що книга «Незбагненне» має підзаголовок «Онтологічний вступ у філософію релігії»).

У середині 1920-х рр. С. Франк звертається до творів Франца Баадера – рукопис «Перша філософія», а також декілька конспектів у зошитах дають підставу для висновку про суттєвий вплив німецького філософа-містика на формування релігійної філософії російського мислителя (див.: Резвых, 2017). Спираючись

на Баадера, Франк обґрунтовує тезу про фактичну єдність філософії та релігії, точніше – про збіг їх фундаментальних спрямувань: «<...> Практична життєва спрямованість релігійної свідомості збігається з теоретичною спрямованістю філософії в її націленості на *істинне, абсолютне буття*» (Франк, 2017, с. 46). Філософія і релігія знають одного й того самого Бога – Абсолютне і Особистість одночасно; саме тому Франк парадоксально зауважує, що Абсолютне вимагає «відстороненості, бідності, поглибленості, тиші» (Франк, 2017, с. 46). Єдність філософії і релігії, так само, як і внутрішній зв'язок Бога й світу, підтверджується і виражається містичним досвідом. Тому, як пише Франк вже у передмові до «Незбагненого», «*philosophia perennis*» (вічна філософія) «принципово збігається з умоглядною містиккою» (Франк, 1990, с. 183).

Осмисленням формули співвідношення релігії і філософії заповнені переважно початкові главки «Першої філософії». С. Франк стверджує, що «філософська робота» щодо осягнення Абсолютного «збігається з релігійною або поєднується з нею» (Франк, 2017, с. 50). Цей підхід фіксується у статті «*Das Absolute*»: «<...> Абсолютне – як би до цього не ставитись – є єдиним і власним предметом філософії» (Frank, 2013, р. 266). Розв'язавши таким чином – на даному етапі – питання принципового співвідношення філософії і релігії (насправді він буде повертатись до цього питання і в наступні роки), Франк мов би відкладає його як пропедевтичне, і будує надалі основну концепцію майбутньої книги – змістову проблематику *філософії релігії, або релігійної філософії*.

На сторінках «Першої філософії» знаходимо поступове формування – у декількох начерках плану – основної структури «Незбагненого». Характерно, що С. Франк постійно підкреслює при цьому, що спирається на результати, досягнуті в «Предметі знання», тобто підкреслює тяглість своєї думки, але одночасно вводить і розглядає принципово нові сюжети. Саме тут на перший план виходить центральна тема метафізики Франка – негативне богослов'я. Уперше з'являється і найважливіша тема «Незбагненого» – тема творіння. Франк стверджує, що співвідношення Бога і світу не можна описати ані як тотожність, ані як розбіжність. Він пробує застосувати для такого опису формулу

Халкідонського догмату, та навіть аріанський термін «подобосуще» (ὁμοιούσιος) (див.: Франк, 2017, с. 61, 63), проте ці спроби не були закріплені в «Незбагненному». Предметом напруженої уваги стає і проблема теодицеї – уже тут з'являється образ «тріщини у всеєдності» (який був пізніше приводом для критики, зокрема, з боку М. Бердяєва), при цьому Франк використовує латинський вираз «hiatus irrationalis». Згадані вище концепти дають змогу встановити, що ідея ірраціонального провалля у бутті як основа розуміння теодицеї була актуалізована прочитанням Баадера, зокрема – його викладом вчення Бьоме (див.: Франк, 2017, с. 82–83).

Важливою тезою «Першої філософії» є недвозначне протиставлення Франком *панентеїзму* – як позиції, котра схоплює надраціональну (антиномістичну) єдність Творця і творіння, трансцендентності та іманентності, – *теїзму* та *пантеїзму*, як суто раціональним, а тому обмеженим (чи навіть хибним) конструкціям (див.: Франк, 2017, с. 56). Слід зазначити, що в «Незбагненному» Франк не використовує цього терміна, і лише у книгах «З нами Бог» та «Світло у темряві», написаних на початку 1940-х рр., чітко називає свій релігійно-філософський світогляд панентеїзмом. Філософський щоденник «Перша філософія» допомагає встановити, що філософ визначився у цьому плані вже наприкінці 1920-х рр. Панентеїзм виявляється у нього світоглядним аналогом металогічної онтогносеології, розвиненої ще у «Предметі знання». Зокрема, він пише про те, що людське життя і світовий процес є «муками народження обожненого світу», і навіть Бог не може зробити так, щоб цих мук не було; більше того, «у панентеїстичному, металогічному сенсі – хоча Бог у собі є абсолютним і досконалим, але завдяки своєму зв'язку зі світом Він бере участь у цьому процесі – і тому світове життя з його стражданням і злом у цьому сенсі є процесом вдосконалення, сповнення *самого Бога*» (Франк, 2017, с. 96). Варто відзначити, що при характеристиці світогляду Вол. Соловйова у своїй німецькомовній доповіді «Die russische Weltanschauung» (1925), Франк також застосовує термін «Panentheismus» (Frank, 1926, p. 37).

3. Пошук формули «Незбагненого»

Текст «Перша філософія» цікавий також як свідчення пошуку Франком остаточної назви, яка мала відобразити основну

ідею книги. Заголовок «Перша філософія» відсилає до попередньої фундаментальної праці філософа. У передмові до «Предмету знання», говорячи про очищення гносеології від психологізму і відновлення онтології, Франк підкреслював нерозривну єдність «теорії знання і буття», яку пропонував називати не онтологією, а аристотелівським терміном «перша філософія». «Перша філософія є справді перше, таке, що не спирається на щось інше, дослідження основних начал буття, на ґрунті яких вперше стає можливим розрізнення між знанням і предметом знання» (Франк, 1995, с. 39). Це позначення Франк пізніше згадує і в «Незбагненому», додаючи при цьому термін Гайдеггера «*фундаментальна (основоположна) онтологія*» (Франк, 1990, с. 305). Проте як назву завершеної праці термін «перша філософія» Франк не використав. Власне, у досліджуваному тексті це словосполучення ніде, крім назви, не вживається, – тобто, воно позначало лише царину дослідження, але ніяк не характеризувало ту першорезальність, яка була предметом дослідження, а для Франка, вочевидь, важливим було виразити у назві саме цей предмет.

Листування С. Франка з М. Бердяєвим дає підстави думати, що домінуюча на початку «Першої філософії» тема співвідношення філософії і релігії певний час розглядалась Франком як варіант назви. Так, у грудні 1929 р., запитуючи Бердяєва про подальші видавничі плани УМСА-Press, де якраз друкувалась його книга «Духовні основи суспільства», Франк пояснює: «Річ у тому, що мною задумана і в голові готова невелика книжка “Філософія релігії”, аркушів на 8–10. Можна й ще скоротити. Чи є ще якась надія у недалекому майбутньому влаштувати її у видавництво ИМСА?» (див.: Аляев & Резвых, 2017, с. 19–20). Можна практично впевнено говорити про те, що згадана тут «Філософія релігії» мала постати з нещодавно розпочатих Франком нотаток, позначених для себе як «Перша філософія». Проте цей намір не був реалізований.

У першому німецькомовному уривку XLIII з’являється, можливо, перший німецькомовний варіант назви: «*Das Absolute. Grundlegung der natürlichen Theologie*» (Франк, 2017, с. 85). Проте подальша розробка проблематики Абсолютного, вочевидь, переконує Франка у недоцільності використання цього терміна як ос-

новної назви. Він залишається назвою згаданої вище статті, але при цьому автор вимушений враховувати його історико-філософське навантаження. Говорячи про це поняття у своїй статті, Франк мов би виправдовується, доводячи право філософії «претендувати на царину, котра розміщується по той бік відносного і над ним – царину Абсолютного» (Frank, 2013, р. 267).

Дослідження категоріальних трансформацій у позначенні першореальності, які можна прослідкувати за основними текстами Франка (див.: Аляев, 2010), дає підстави говорити, що поняття *Абсолютне* відіграло для філософа проміжну роль на шляху між поняттями *абсолютне буття* і *Незбагненне*. Втім, у статті 1934 р. читаємо: «Незбагненне є нічим іншим, як Абсолютним» (Frank, 2013, р. 275). Текст «Перша філософія» дає можливість уточнити процес цих трансформацій. Так, у главці LXX (березень 1932 р.) з'являється термін *Das Namenlose*, і в декількох наступних записках він постає основною, визначальною категорією, під яку мов би наново вибудовується змістовий план майбутньої книги. Але вже у главці LXXXII (серпень 1932 р.) поруч з *Безіменним* з'являється *Незбагненне*. Нарешті, як вже зазначено, філософський щоденник завершується планом праці «*Das Unergründliche*».

Причину такої заміни можна зрозуміти з такого міркування Франка у згаданому уривку LXXXII: «Перетворення безіменного – незбагненого – з “Воно” на “Ти” – або, радше, переживання і схоплення його ще по той бік Воно і Ти (а також по той бік Я і Ти) як справді *первісного* буття, яке одночасно є Воно, Я і Ти в безпосередньо-неподільній єдності = відчуття немовляти на руках матері, на материнських грудях <...>. Незбагненне, Бог, є любов <...>, визначальне онтичне життєве відчуття, на яке людина постійно обертається – захищеність у любові» (Франк, 2017, с. 128–129). Отже, *Незбагненне*, на відміну від *Абсолютного* чи *Безіменного*, допомагає краще зрозуміти цю первісну реальність в якості «Ти» – в її відношенні до «Я», до людини, котра сама має своє коріння в цій реальності, хоч і незбагненої, але спорідненої.

4. Містичний досвід

Записи «Перша філософія» дають нові свідчення щодо інтуїтивно-містичного досвіду самого С. Франка. Зі спогадів про

філософа було добре відомо про два випадки його містичного досвіду – під час написання «Предмету знання» (приблизно 1913 р.), коли він «почув голос» абсолютного буття «*cogito ergo estesse absolutum*» (див.: Voobuyer, 1995, р. 84), і під час важкої хвороби в останні місяці життя, коли він мав серію містичних переживань єдності із Христом та його муками (див.: Резвых, 2015, с. 233). Тексти «Першої філософії» однозначно свідчать про велике духовне напруження, яке ззовні виглядало як «галюцинації» – про це пише у своїх спогадах Т. Франк («Воспоминая», 2006, с. 218), або інші хворобливі стани (додамо, що завершення першого варіанту «*Das Unergründliche*» у грудні 1935 р. і завершення «Непостижимого» у серпні 1938 р. провокувало у Франка серйозні серцеві напади).

Природу цих «галюцинацій» досить промовисто розкривають власні підписи Франка під окремими записами. Чомусь, наприклад, він не обмежується підписом до главки XXVIII: «Баденвейлер, 8 верес. 1929», – додаючи: «у лісі, 6 г. увечері». Між тим, саме тут йдеться про три кроки пізнання, останній з яких – «живе знання, саморозкриття духовного життя», вища стадія якого – «співучасть *самого життя* – *робота серця* = або, що те ж саме – *благодатне осяяння*» (Франк, 2017, с. 69). Далі знаходимо цілу низку прямих вказівок: «після ночі, котра дала одкровення!»; «завдяки стражданню і духовному зосередженню!»; «після нічної інтуїції»; «з власного внутрішнього досвіду»; «у самоті, після безсонної, значної ночі!»; «Найглибша тиха інтуїція, у лісі, посеред краси хмарного дня пізнього літа»; «низка нічних інтуїцій» (Франк, 2017, с. 78, 111, 113, 124, 127, 131). Як правило, цей інтуїтивно-містичний досвід був пов'язаний або з нічним безсонням, або з «космічним відчуттям» (так Франк колись характеризував поезію Ф. Тютчева) при сприйнятті красоти природи.

Філософський щоденник свідчить, отже, що, звертаючись безпосередньо до філософського осмислення Абсолютного, Франк не знаходив кращого методу на цьому шляху, ніж саме такий *безпосередній*, у внутрішньому духовному досвіді, дотик до цієї первинної реальності, – що, безумовно, виходить за межі звичайної людської поведінки та наукового дослідження. Франк

шукав і знаходив *містичні стани* самовідкриття первинного буття – стани того, що він вже у «Предметі знання» позначив як «живе знання».

5. Франк і Гайдеггер

Книга «Незбагненне» інколи розглядається як «відповідь» С. Франка на «Буття і час» М. Гайдеггера. При цьому, за свідченням М. Плотнікова, досі не оприлюднений німецькомовний варіант «Das Unergründliche» «містить суттєво більшу кількість посилань на Гайдеггера, ніж надрукований російськомовний» (Плотников, 1995, с. 171). Що з цього приводу може «сказати» текст «Перша філософія»?

Нагадаємо – книга «Буття і час» вийшла в 1927 р., а «Першу філософію» Франк починає писати наприкінці 1928 р. Про знайомство Франка з працею Гайдеггера свідчить конспект його лекції про німецького філософа, який М. Плотников датує кінцем 20-х рр. (Плотников, 1995, с. 172); нами виявлені в Бахметєвському архіві два варіанти цього тексту, один з яких можна більш точно датувати груднем 1929 р. (див.: Аляев & Резвых, 2017, с. 37). Можна згадати також висловлене Франком у листі до Ф. Ліба від 17 червня 1929 р. бажання прочитати лекцію у Фрайбурзі, оскільки «мені було б особливо цікаво познайомитися з Гуссерлем і Гайдеггером і за їх присутністю зробити доповідь» (Янцен, 2002, с. 446–447). Це бажання, проте, не здійснилося.

У «Першій філософії» якихось прямих посилань чи згадок німецького мислителя немає. Навіть там, де, здавалось би, Франк прямо звертається до Гайдеггерових запитань – наприклад, про розрізнення буття та суцього, або про «Sorge» і «Angst» (Франк, 2017, с. 73–74, 111–112), – його безпосередніми «співрозмовниками» стають Кант, Спіноза, апостол Іоанн або Баадер. Втім, написання Франком уривку, де йдеться про його розуміння онтологічної ієрархії буття та суцього, належить якраз до грудня 1929 р., тобто приблизно збігається зі згаданим конспектом лекції про Гайдеггера.

У зошитах Франка, що зберігаються в Бахметєвському архіві, знайдений ще один документ, що стосується цього сюжету, – це франківський конспект «Sein und Zeit», котрий можна датувати другою половиною 1931 р. (див.: Аляев & Резвых, 2017, с. 35). З огляду на наведені вище факти, а також враховуючи

невеликий обсяг конспекту, його радше слід вважати свідченням не первісного знайомства Франка з книгою Гайдеггера, а, принаймні, повторним зверненням до неї. Це звернення, можливо, було пов'язане з остаточним рішенням писати книгу німецькою – саме з середини 1931 р. німецькомовні уривки «Першої філософії» переважають над російськомовними.

Конспект книги, як і конспект лекції, віддзеркалюють головну «претензію» Франка до Гайдеггера – це «замкненість» людської екзистенції. *Dasein*, за Франком, має розумітись не як людське, а як абсолютне буття, у той час як розуміння Гайдеггера призводить до невиправданого ідеалізму. Ще у «Предметі знання» Франк почав будувати свою філософію як *ідеал-реалізм*, в якому абсолютне буття є первинною реальністю. У «Першій філософії» він пише про «вічну правду ідеалізму як містики», маючи на увазі вкоріненість людського буття в первинній, абсолютній реальності: «Я-буття, як бездонна глибина, життя, процес і творчість – і предметне буття, як грубий, чужий, і такий, що нав'язується мені і протистоїть мені, *факт* <...>. Завдання подолання цього розриву. Питання: чому є буття? Що означає *бути* і як воно відноситься до мого я? Це питання – рівне за значенням оволодінню буттям, як таким, і залученню до нього – є сутністю *філософії*» (Франк, 2017, с. 81–82).

Отже, можна стверджувати, що від початку роботи над «Першою філософією» – тобто, фактично, над «Незбагненим», – Франк був знайомий з ідеями Гайдеггера, але не концентрувався на дискусії з німецьким мислителем; найімовірніше він використовував «вкнуті» автором «Буття і часу» конструкти у своїх власних побудовах. Намір адресувати книгу німецькому читачеві, вочевидь, спонукав Франка більш предметно звернутися до «*Sein und Zeit*» (що відобразив конспект книги), але все ж «Незбагненне» не набуло характеру полемічної праці.

На завершення цього сюжету звернемо увагу на новітні дослідження, які дають підставу стверджувати, що не тільки Франк знав основну працю Гайдеггера, але й Гайдеггер читав «*Das Unergründliche*», і навіть у 1954 р., на прохання Л. Бінсвангера, клопотавав перед одним німецьким видавництвом щодо видання цієї книги (Цыганков & Оболевич, 2018, с. 142). На жаль, ця спроба, як і багато інших зусиль вдови філософа Т. Франк, успіху не мала.

Висновки. Аналіз нещодавно знайденого тексту С. Франка «Перша філософія» уможлиблює висновок, що перед нами – своєрідний філософський щоденник, який одночасно є начерками задуму майбутньої книги. Цей текст допомагає зануритися у творчу лабораторію філософа і прослідкувати, як протягом п'яти років викристалізувалися назва і структура задуманої праці, її основна проблематика, як відбувався пошук форми і змісту тих положень, які увійшли до надрукованого тексту «Незбагненого»; зокрема й побачити, що ця кристалізація не була прямолінійною – деякі тези чи сюжети «Першої філософії» не знайшли подальшого обґрунтування у книзі. Зрештою, можна стверджувати, що текст «Перша філософія», з одного боку, відіграв для філософа роль своєрідної «проби пера», підготовки до безпосередньої роботи над «Незбагненим»; з іншого – він має самостійну цінність з точки зору як з'ясування витоків та процесу формування релігійної філософії Франка, так і його власної змістовності.

Література

- Аляев, Г., & Резвых, Т.** (Публ. и коммент.). (2016). Переписка С.Л. Франка с В.Б. Ельяшевичем и Ф.О. Ельяшевич. *Исследования по истории русской мысли [12]: Ежегодник за 2015 год* (с. 40–240). Москва: Издатель Модест Колеров.
- Аляев, Г.Е.** (2010). Категориальная экспликация Абсолюта в философии С.Л. Франка. *Життя у вимірах Абсолюту як проблема філософії та культури російського Срібного віку* (с. 207–221). Дрогобич: РВВ ДДПУ ім. І. Франка.
- Аляев, Г.Е., & Резвых, Т.Н.** (2017). «Первая философия» Семёна Франка, или пролегомены к книге «Непостижимое». *Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 год* (с. 7–38). Москва: Модест Колеров.
- Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. (2006). В С.Л. Франк, *Саратовский текст* (с. 182–222). Саратов: Изд-во Саратов. ун-та.
- Кувачин, В.А.** (2014). *Непостижимое Семёна Франка: эссе о неизвестности*. Москва.
- Оболевич, Т.** (2017). *Семен Франк. Штрихи к портрету философа*. Москва: Изд-во ББИ.
- Плотников, Н.С.** (1995). С.Л. Франк о М. Хайдеггере. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли. *Вопросы философии*, 9, 169–185.

- Резвых, Т.Н.** (2015). «Моя судьба меня не беспокоит...»: С.Л. Франк в оккупированной Франции. *«Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка: сборник научных статей* (с. 195–240). Москва: Изд-во ПСТГУ.
- Резвых, Т.Н.** (2017). Семен Франк конспектирует Франца Баадера. *Парадигма: философско-культурологический альманах*, 27, 177–187. Санкт-Петербург.
- Франк, С.Л.** (1986). Предсмертное. Воспоминания и мысли. *Вестник русского христианского движения*, 146, 103–126.
- Франк, С.Л.** (1990). Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. В С.Л. Франк, *Сочинения* (с. 181–559). Москва: Правда.
- Франк, С.Л.** (1995). Предмет знания: об основах и пределах отвлечённого знания. В С.Л. Франк, *Предмет знания. Душа человека* (с. 35–416). Санкт-Петербург: Наука.
- Франк, С.Л.** (2017). <Размышления. Первая философия>. Г.Е. Аляева & Т.Н. Резвых, (Публ. и коммент.), *Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 год* (с. 39–134). Москва: Модест Колеров.
- Цыганков, А.С., & Оболевич, Т.** (2018). История семьи и творчества С.Л. Франка в переписке Л. Бинсвангера и Т. Франк. *Философия. Журнал Высшей школы экономики*, 2 (2), 134–155.
- Янцен, В.** (2002). Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либба: Н.А. Бердяев, Лев Шестов, С.Л. Франк, С.Н. Булгаков (1926–1948). *Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 годы* (с. 227–563). Москва: Три квадрата.
- Boobbyer, Ph.** (1995). *S.L. Frank: the life and work of a Russian philosopher, 1877–1950*. Ohio University Press.
- Ehlen, P.** (2009). *Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank. Das Gottmenschliche des Menschen*. München: Verlag Karl Alber Freiburg.
- Frank, S.** (2013). Das Absolute. *Frank Werke, Bd. 8. Lebendiges Wissen. Aufsätze zur Philosophie* (pp. 266–281). München: Alber, Freiburg.
- Frank, S.** (1926). *Die russische Weltanschauung*. Charlottenburg 2: Pan-Verlag Rolf Heise.
- Nasarova, O.** (2017). *Das Problem der Wiedergeburt und Neubegründung der Metaphysik am Beispiel der christlichen philosophischen Traditionen. Die russische religiöse Philosophie (Simon L. Frank) und die deutschsprachige neuscholastische Philosophie (Emerich Coreth)*. München: Herbert Utz.

Stammer, D. (2016). *Im Erleben Gott begegnen: Zur philosophischen Theologie Simon L. Franks*. München: Verlag Karl Alber.

References

- Aliaiev, G., & Rezvykh, T.** (Comps.). (2016). Perepiska S. Franka s V. Elia-shevichem i F. Eliashevich [Correspondence of S. Frank with V. Elyashevich and F. Elyashevich]. *Issledovaniia po istorii russkoi mysli [12]: Ezhegodnik za 2015 god – Studies in Russian intellectual History [12]: Yearbook for 2015* (pp. 40–240). Moscow: Modest Kolerov [in Russian].
- Aliaiev, G.** (2010). Kategorialnaia eksplikatsiia Absoliuta v filosofii S.L. Franka [Categorical explication of the Absolute in the philosophy of Simon Frank]. *Zhyttia u vymirakh Absoliutu yak problema filosofii i kultury rosiiskoho Sribnoho viku – Life in the dimensions of the Absolute as a problem of philosophy and culture of the Russian Silver age* (pp. 207–221). Drohobych [in Russian].
- Aliaiev, G., & Rezvykh, T.** (2017). «Pervaia filosofiiia» Semena Franka, ili prolegomeny k knige «Nepostizhimoe» [«The first philosophy» by Simon Frank, or prolegomena to the book «Unknowable»]. *Issledovaniia po istorii russkoi mysli [13]: Ezhegodnik za 2016–2017 god – Studies in Russian intellectual History [13]: Yearbook for 2016–2017* (pp. 7–38). Moscow: Modest Kolerov [in Russian].
- Vospominaniia Tatiiany Sergeevny Frank [Memories of Tatyana S. Frank]. (2006). In S. Frank, *Saratovskii tekst – Saratov text* (pp. 182–222). Saratov [in Russian].
- Kuvakin, V.** (2014). *Nepostizhimoe Semena Franka: esse o neizvestnosti [The Simon Frank's Unknowable: An Essay on the Unknown]*. Moscow [in Russian].
- Obolevich, T.** (2017). *Semen Frank. Shtrikhi k portretu filosofa [Simon Frank. Strokes to the portrait of the philosopher]*. Moscow [in Russian].
- Plotnikov, N.** (1995). S. Frank o M. Haidegger. K istorii vospriiatiia Haideggera v russkoi mysli [S. Frank about M. Heidegger. To the history of Heidegger's perception in Russian thought]. *Voprosy filosofii – Questions of philosophy*, 9, 169–185 [in Russian].
- Rezvykh, T.** (2015). «Moia sudba menia ne bespokoit...»: S. Frank v okkupirovannoi Frantcii [«My fate does not bother me...»: Simon Frank in occupied France]. «*Samyi vydaiushchiisya russkii filosof»: Filosofiiia religii i politiki S. Franka – «The Most Eminent Russian Philosopher»: Simon Frank's Philosophy of Religion and Politics* (pp. 195–240). Moscow [in Russian].

- Rezvykh, T.** (2017). Semen Frank konspektiruet Frantca Baadera [Simon Frank outlines Franz Baader]. *Paradigma: Filosofsko-kulturologicheski almanakh – Paradigm: Philosophical Cultural Almanac*, 27, 177–187 [in Russian].
- Frank, S.** (1986). Predsmertnoe. Vospominaniia i mysli [Deathbed. Memories and thoughts]. *Vestnik russkogo khristianskogo dvizheniia – Bulletin of the Russian Christian movement*, 146, 103–126 [in Russian].
- Frank, S.** (1990). Nepostizhimoe. Ontologicheskoe vvedenie v filosofiiu religii [The Unknowable. An Ontological Introduction to the Philosophy of Religion]. In S. Frank, *Sochineniia – Works* (pp. 181–559). Moscow: Pravda [in Russian].
- Frank, S.** (1995). Predmet znaniia: ob osnovakh i predelakh otvlechnogo znaniia [The subject of knowledge. On the basics and limits of abstract knowledge]. In S. Frank, *Predmet znaniia. Dusha cheloveka – The subject of knowledge. Man's Soul* (pp. 35–416). Sankt-Peterburg: Nauka [in Russian].
- Frank, S.** (2017). Razmyshleniia. Pervaia filosofiiia [Reflections. First philosophy]. In G. Aliaiev & T. Rezvykh (Comps.), *Issledovaniia po istorii russkoi mysli [13]: Ezhegodnik za 2016–2017 god – Studies in Russian intellectual History [13]: Yearbook for 2016–2017* (pp. 39–134). Moscow: Modest Kolerov [in Russian].
- Tcygankov, A., & Obolevich, T.** (2018). Istoriia semi i tvorchestva S. Franka v perepiske L. Binsvanger i T. Frank [Semyon Frank's Life and Writings in the Correspondence between Ludwig Binswanger and Tatyana Frank]. *Filosofiiia. Zhurnal Vysshei shkoly ekonomiki – Philosophy. Journal of The Higher School of Economics*, 2 (2), 134–155 [in Russian].
- Iantcen, V.** (2002). Pisma russkikh myslitelei v bazelskom arkhive Fritca Liba: N. Berdiaev, Lev Shestov, S. Frank, S. Bulgakov (1926–1948) [Letters of Russian Thinkers in the Fritz Lieb Basel Archive: N. Berdyaev, Lev Shestov, S. Frank, S. Bulgakov (1926–1948)]. *Issledovaniia po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 2001–2002 gody – Studies in Russian intellectual History: Yearbook for 2001–2002* (pp. 227–563). Moscow: Tri kvadrata [in Russian].
- Boobbyer, Ph.** (1995). *S.L. Frank: the life and work of a Russian philosopher, 1877–1950*. Ohio University Press.
- Ehlen, P.** (2009). *Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank. Das Gottmenschliche des Menschen*. München: Verlag Karl Alber Freiburg
- Frank, S.** (2013). Das Absolute. *Frank Werke, Bd. 8. Lebendiges Wissen. Aufsätze zur Philosophie* (pp. 266–281). München: Alber, Freiburg.

Frank, S. (1926). *Die russische Weltanschauung*. Charlottenburg 2, Pan-Verlag Rolf Heise.

Nasarova, O. (2017). *Das Problem der Wiedergeburt und Neubegründung der Metaphysik am Beispiel der christlichen philosophischen Traditionen. Die russische religiöse Philosophie (Simon L. Frank) und die deutschsprachige neuscholastische Philosophie (Emerich Coreth)*. München: Herbert Utz.

Stammer, D. (2016). *Im Erleben Gott begegnen: Zur philosophischen Theologie Simon L. Franks*. München: Verlag Karl Alber.

Стаття надійшла 16 квітня 2019 року.

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

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

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4727.41.169501>

Бібліографічний опис статті: Бодак, В. (2019). Феномен української сміхової культури в контексті православної традиції: постановка проблеми. *Проблеми гуманітарних наук: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 29–42. doi: 10.24919/2522-4727.41.169501.

ФЕНОМЕН УКРАЇНСЬКОЇ СМІХОВОЇ КУЛЬТУРИ В КОНТЕКСТІ ПРАВОСЛАВНОЇ ТРАДИЦІЇ: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМИ

Анотація. *Метою роботи є постановка проблеми виникнення феномену української сміхової культури та виявлення у контексті православної традиції форм її функціонування, зокрема вертепу; а також з'ясування світоглядних, ментальних, соціокультурних умов її генезису.*

*Українська православна традиція – це особливе поєднання елементів східного і західного християнства на ґрунті дохристиянських вірувань українців, що своїм наслідком має формування їх духовного світу, самовідтворення української культури й ментальності. **Методологія** дослідження визначена діалектикою взаємозв'язків універсального і національного, що присутні в українській православній традиції, специфіка якої проявляється в самотності організації обрядово-культурної сфери, мистецькому оформленні церковно-релігійного життя, а також оригінальному прочитанні деяких канонічних засад християнського вчення. Національні особливості виявляють себе у писемній спадщині та настанових Отців Церкви, церковних канонах щодо таїнств, постів, шанування святих та ікон, проведенні богослужінь, сакральній архітектурі та іконописі, у требниках, рішеннях Вселенських Церковних Соборів, церковних догматах та символі віри, у*

системі християнських вірувань, звичаїв та обрядів тощо. **Наукова новизна** статті полягає у твердженні: українська православна традиція живе сьогодні в усному та писемному, вербальному і невербальному вияві, зокрема у формах народної сміхової культури, основним принципом якої є карнавалізація соціальної дійсності з метою її суспільних перетворень. Вертепне дійство і за формою, і за змістом відображає релігійну традицію, відтворюючи в усній вербально-зображувальній формі біблійний сюжет народження Ісуса Христа, подія якого є ключовою у народній календарній обрядовості Різдвяного циклу. Водночас маріонеткове чи «живе» вертепне дійство композиційно, ідейно-тематично, художньо-естетично поєднує і відтворює з цим сюжетом широкий спектр актуальних проблем сьогодення. **Висновки.** Включення проблем сміхової культури до предметного кола соціально-філософських, релігієзнавчих досліджень робить його результативним для вивчення сучасних культуротворчих процесів в українському суспільстві.

Ключові слова: вертеп, сміхова культура, суспільство, українська православна традиція.

BODAK Valentyna – Doctor of Philosophy Sciences, Professor of the Philosophy Department named after 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/10.24919/2522-4727.41.169501>

To cite this article: Bodak, V. (2019). Fenomen ukraïnskoi smikhovoi kultury v konteksti pravoslavnoi tradytsii: postanovka problemy [Phenomenon of the Ukrainian culture of fun in the context of the Orthodox tradition: problem statement]. *Problemy humanitarnykh nauk: zbirnyk naukovykh prats Drohobychskoho derzhavnogo pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia «Filosofia» – Problems of Humanities. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 41, 29–42. doi: 10.24919/2522-4727.41.169501 [in Ukrainian].

PHENOMENON OF THE UKRAINIAN CULTURE OF FUN IN THE CONTEXT OF THE ORTHODOX TRADITION: PROBLEM STATEMENT

Summary. The purpose of the article is to articulate the problem of the emergence of the phenomenon of Ukrainian culture of fun and

to identify the forms of its functioning in the context of the Orthodox tradition, in particular, the Nativity play – *vertep*; and to elucidate worldview, mental and socio-cultural conditions of its genesis. The Ukrainian Orthodox tradition is a special combination of elements of Eastern and Western Christianity on the basis of the pre-Christian beliefs of Ukrainians, which resulted in the formation of their own spiritual world, self-reproduction of the Ukrainian culture and mentality. **The methodology** of the research is defined by the dialectics of the universal and national relations that are present in the Ukrainian Orthodox tradition, the specific nature of which is manifested in the identity of the organization of the ritual and religious sphere, the artistic design of church and religious life, as well as the original reading of some canonical principles of the Christian doctrine. National peculiarities manifest themselves in the written heritage and instructions of the Fathers of the Church, the church canons of the sacraments, fasting, reverence of saints and icons, worship, sacral architecture and iconography, in the service-books, decisions of the Ecumenical Councils, church dogmas and the Creed, in the system of Christian beliefs, customs and ordinances, etc. **The scientific novelty** of the article is in the statement: Ukrainian Orthodox tradition lives today in oral and written, verbal and non-verbal expressions, in particular, in the forms of folk fun culture, the main principle of which is the reflection of social reality through carnivals for the purpose of its social transformations. The Nativity play, both in form and content, reflects the religious tradition, reproducing in the verbal and figurative form a biblical story of the birth of Jesus Christ – the key event to the folk calendar rituals of the Christmas cycle. At the same time, compositionally, ideologically, thematically, artistically and aesthetically a puppet or «live» *vertep* action combines and reflects a wide range of topical problems of today. **Conclusions.** Inclusion of the problems of the culture of fun in the scope of socio-philosophical, religious studies makes it effective for the study of contemporary cultural processes in the Ukrainian society.

Key words: *vertep* (the Nativity play), culture of fun, society, Ukrainian Orthodox tradition.

Постановка проблеми. Запропоновані матеріали є продовженням роздумів (Бодак, 2018) про духовність як повноту духовного світу особистості та місце релігієзнавчого знання у методології розуміння національно-духовних процесів у минулому і сьогоденні. Такі дослідження, на наш погляд, дають «людині й

спільноті моральний вимір власної життєдіяльності, є джерелом доброчесності, основою саморозвитку і самовдосконалення, вищою цінністю буття» (Бодак, 2018, с. 27).

Яскравим виразником національних цінностей та ідеалів виступає сміхова культура як феномен духовного життя суспільства. На жаль, під впливом масової культури глибинні витoki сміхової культури поступово забуваються або розчиняються у реаліях сучасної цивілізації, продуктом якої стає «одномірна людина». Втрачається головна особливість – сакральність. І сьогодні, на думку дослідників карнавального характеру постмодерну (Hassan, 1987; Collins, 1989), починають панувати інші сторони сміхової культури – несподівані і жорстокі.

Також актуальність досліджуваної проблеми визначена діалектикою взаємозв'язків універсального і національного, що присутні в українській православній традиції; низкою суперечностей між змістовим, світоглядним, ціннісно-нормативним, емоційно-естетичним контекстами людського буття в українській православній традиції і рекреаційно-сміховим, профануючим і водночас перетворювальним – у традиції сміхової культури; між людино/культуро/націотворчим потенціалом сміхової культури і недостатнім їй науково-теоретичним вивченням та використанням.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. У процесі визначення самотності і національних особливостей української православної традиції як контексту функціонування сміхової культури важливими для нас стали філософські та релігієзнавчі роботи К. Саковича, С. Здіорука, А. Колодного, О. Сагана, Л. Філипович та ін.

Теоретично та методологічно важливими для досліджень соціальної ролі сміху і сміхової культури у низці її форм слід вважати праці М. Бахтіна (1965), присвячені вивченню народної культури Середньовіччя та Ренесансу.

Також проблема сміхової культури є предметом міжгалузевих досліджень літературознавців, культурологів, фольклористів, мистецтвознавців, соціологів. Проблемі історії становлення сміхової культури України і побутування свята як історико-культурного феномену присвячені дослідження мистецтвознавця Р. Набокова. На основі розгляду генезису сміхової культури і на підставі порівняльного аналізу основоположних у цій галузі куль-

турологічних концепцій Л. Панкова (2008) виокремлює принцип побудови соціокультурного рівня сміхової культури у суспільстві – карнавалізація соціальної дійсності з притаманними їй ознаками антизнаковості, маргінальності, амбівалентності смішного і страшного аспектів та недійсності наслідків (Панкова, 2008, с. 18). А український соціолог О. Гудзенко (2014) зазначає, що сміхова культура виступає певним репрезентантом соціокультурної реальності та змін, які проходять у суспільстві. На думку української дослідниці, гумор є одним з найважливіших механізмів корекції і стабілізації суспільних відносин, і в цьому сенсі є фактором соціокультурної стабілізації (Гудзенко, 2014, с. 162).

Попри сказане нерозв'язаною є проблема феномену української сміхової культури в контексті православної традиції, що й обумовило вибір теми нашої статті.

Метою статті є постановка проблеми виникнення феномену української сміхової культури та її функціонування у контексті православної традиції. У межах визначеної мети необхідно розв'язати такі **завдання**: з'ясувати генезис явища української сміхової культури; виявити світоглядні, ментальні, соціокультурні передумови функціонування її форм (зокрема вертепу) в контексті української православної традиції.

Виклад основного матеріалу дослідження. Поняття «українська православна традиція» вживається в українській літературі, богослов'ї та публіцистиці, як зазначає О. Саган (2011), поруч із поняттями «Київське християнство», «Києво-християнська традиція Володимирівського хрещення», «Українське православ'я» (на відміну від «православ'я в Україні»), «Церкви Київської традиції» тощо. Релігієзнавець розуміє традицію Київського християнства як особливе (і не завжди добровільне) поєднання/синтез (переважно на обрядово-культовому рівні та у церковному мистецтві) елементів східного і західного християнства на ґрунті дохристиянських вірувань українців, що своїм наслідком мало формування їх самобутнього духовного світу, самовідтворення української культури й ментальності.

Специфіка Київського православ'я проявлялася насамперед у самобутності організації обрядово-культової сфери, мистецькому оформленні церковно-релігійно-

го життя, а також оригінальному прочитанні деяких канонічних засад християнського вчення. (Саган, 2011)

Національні особливості української православної традиції виявляють себе у писемній спадщині та настановах Отців Церкви, церковних канонах щодо таїнств, постів, шанування святих та ікон, проведенні богослужінь, сакральній архітектурі та іконописі, у требниках чи церковно-релігійних збірниках, рішеннях Вселенських Церковних Соборів, церковних догматах та символі віри, у системі християнських вірувань, звичаїв та обрядів тощо.

Українська православна традиція живе сьогодні в єдності вчення Святого Письма та Святого Передання, в усному та писемному, вербальному і невербальному вияві. Однак, як зазначає доктор богослів'я, професор релігії Батлерівського університету Поль Вальєр,

Навіть коли Писання стає головним засобом передавання, усна традиція продовжує процвітати у формі звичаїв, фольклору, народних проповідей, розказування історій, езотеричного споглядання, способів застосування релігії у повсякденному житті та інших проявах традиційного менталітету (Вальєр, 2005, с. 166)

Саме так в українській християнській культурі як явище релігійної обрядовості живуть традиції її мало дослідженого пласту – народної сміхової культури, зокрема вертепу – «живої ходячої сатири» (Огієнко, 1991, с. 49).

На наш погляд, вивчення вертепу як явища української культури, зокрема усної, синтетичної – вербально-зображальної – форми народної релігійної обрядовості ніколи не було системним, а спорадичні етнографічні дослідження Г. Галагана, П. Житецького, Олени Пчілки, Н. Петрова, В. Перетца, І. Франка та інших припинилися на початку ХХ ст.

У дослідженнях проблем української духовності вченими минулого і сьогодення схильність до гумору, «насміху» відзначається як риса етно-психологічна, світоглядна, обумовлена особливим геополітичним, «межовим» положенням нашої землі, інтравертивністю вдачі української людини, подіями етнічної іс-

торії. Так, М. Попович (1989) вказує на загальнолюдську, прапращурську психолого-світосприймальну настанову як діалектичний зв'язок сміху і страху. Смішне у напів'язическій народній свідомості невіддільне від нижнього світу – страшного і незрозумілого світу земних і водних сил.

Нижній світ є немовби антисвіт, у ньому все навиворіт, все навпаки; він протистоїть як хаос, як чуже нашому світові, або його ідеальному виразові – вищому, горішньому світові, світові порядку, космосу. Як без тіні неможливе світло, так без сміхового дубліката неможлива не тільки реальність, але й святість. Тому так природно сполучається серйозне з карикатурою. Зустрічі з нижнім світом завжди супроводжувалися з сміховими, карнавальними діями ... сміх знімав відчуття страху від контакту з нижнім світом. (Попович, 1989, с. 43)

Таким чином, сміх є екзистенціалом людської реальності в еволюції світогляду від первісної міфології до релігійних традицій та філософії.

С. Аверинцев дає визначення гумору на основі його передумов:

Немає і не може існувати гумору без протилежності взаємопіввіднесених полюсів, без контрасту між консервативними цінностями і заколотом, між правилом та винятком, між нормою та прагматикою, між стабільним табу успадкованої етики – і правами конкретного, одиничного, дійсного; до того ж необхідно, щоб ця протилежність сприймалася достатньо гостро, щоб вона справді могла довести до сліз – але й до сміху – бо інакше, який же то гумор? А це означає, що людина здатна до гумору лише в тому випадку і тією мірою, котрою вона лишається здатною до дотримання завітів і заборон. (Аверинцев, 2004, с. 49)

Згідно з С. Аверинцевим, у поєднанні канонічної релігійної традиції та народної сміхової «діалектичну передумову гумору та комічного становить непоступлива непорушна серйозність» (Аверинцев, 2004, с. 52).

Синкретизм народної і православної традиції в контексті сучасних соціокультурних, етнорелігійних, політичних процесів в Україні і світі зазнає певної трансформації – на рівні як форми, так і змісту. Незмінним залишається основний принцип сміхової культури, як зазначає Л. Панкова, – карнавалізація соціальної дійсності з метою її суспільних перетворень (Панкова, 2008, с. 18). Яскравим прикладом такої «карнавалізації» в сьогоденні можна вважати реалії і дискурс в інформаційно-комунікативному просторі другого туру президентських виборів в Україні (квітень, 2019), де фіксуємо ознаки сміхової культури – профанація офіційного, сакрального, зниження «високого», що пов'язано з образами тілесного низу, висміювання опонента тощо.

Народна сміхова культура в її минулому і сьогоденні має одну особливість, на яку вказував Є. Маланюк осмішування самих себе ... висміювання власної історії, власного народу, його культури і міфів – при одначасній присутності сталого персонажу – Москаля-Чарівника. Це був проклятий психологічний шлях філоросійського ренегатства. (Маланюк, 1962, с. 52)

Ілюстрацію тверджень знаного українського культуролога знаходимо в українській літературі, кінематографі, комедійних шоу, двомовних макаронічних ситуаціях офіційного мовлення тощо.

Українська сміхова традиція, трансформована в творчості українських письменників в минулому і сьогоденні, у різноманітних формах шоу-бізнесу, мас-медіа, потребує емансипації від необ'єктивного зневажливого сприйняття, а також глибокого вивчення як феномену та його буття. Проблема вивчення народної сміхової культури і відображення її у релігійній обрядовості повинна розв'язуватися як соціально-філософська, як еволюція від первісної міфології до традицій національної світської і православної культури, філософії. Саме цю тенденцію відображають останні події в науковому середовищі, зокрема анонсоване про-

ведення у Харкові 19–20 жовтня 2019 року Міжнародної наукової конференції «Сміхова культура середньовічної і ранньомодерної України». Як зазначають організатори заходу, розвинене почуття гумору, широкий спектр засобів переведення складних життєвих ситуацій у сміховий реєстр, феномен сміху крізь сльози, належать до важливих структуротвірних елементів української національної культури. Деформація або занепад сміхової традиції є тривожним симптомом кризи ідентичності, особливо небезпечною за умов жорсткого конфлікту з потужною авторитарною цивілізацією та не подоланими досі асиміляційними процесами.

Проникнення у зміст української сміхової культури виявляє у традиції поєднання християнських настанов та вірувань з дохристиянськими. Таким глибинним християнським народним звичаєм є вистава вертепного дійства в різдвяному циклі свят церковного календаря. Розглянемо його пізнавальний, ціннісний, культуротворчий потенціал в генезисі, світоглядній репрезентивності та функціонуванні.

Культурно-християнський феномен вертепу розвивався у контексті народної сміхової культури і релігійної традиції, що робить його предметом сучасного філософсько-релігійного дискурсу.

Огляд публікацій кінця XIX ст. свідчить про значний дослідницький інтерес до цього явища української народної культури. Дія вертепного дійства містить у собі, як справедливо зазначає Г. Галаган,

релігійні і чисто народні сцени, в яких виявлено майже все розмаїття постатей, що жили й діяли в Україні в першій половині XIX ст. Сцени ці не позбавлені внутрішнього змісту та гумору і можуть служити достовірним відображенням своєрідного життя краю та його мешканців, з їхніми поняттями та звичками, з їхніми поглядами на життя та людей. (Галаган, 1882, с. 15)

Досліджуючи джерела вертепного дійства як феномену української народної культури, В. Перетц (1895) розповідає про зафіксовані в Україні найдавніші театри-вертепи (невеличкий будиночок, де відбувається лялькова вистава) з вказаною на них датою збудування: один – 1591 р.; другий – 1639 р. В основі вертепу (перша частина дійства) лежить шкільна драма, написана на

латино-польський візирець (схема дії, сюжет). В основі другої – тісний зв'язок з народними казками, анекдотами та спроба відтворити їх друкованим словом – у написах лубочних картинок, окремих літературних візирцях. Про самотність розвитку вертепного дійства говорить наявність у ньому яскравих національних типів, відмінних від героїв польської шопки чи німецької різдвяної містерії. Автор стверджує, що вплив західноєвропейського візирця маріонеткового театру обмежується лише ідеєю першої, серйозної його частини (Перетц, 1895, с. 105). Таким чином, популярність вертепу в Україні зумовила дотепне і правдиве зображення народного життя, що в умовах гоніння та утисків мало неабияке значення для збереження мови, ідентичності, національної культури.

У народних сценах вертепного театру, крім переказу євангельських історій про народження та воскресіння Христа, дійство супроводжується анекдотами з народного життя, гумористичними зауваженнями про поточні події, що становить зміст, відповідно, першої і другої дії вертепної драми. Друга дія вертепу складається з народних сцен і передає народні симпатії та антипатії, масовий настрій. У ній фігурують попарно представники різних народностей, які проживають в Україні (цигани, євреї, козак з жінкою, поляки, мадяри тощо). Дія другої частини драми позбавлена цілісного сюжету, що акцентує глядацьку увагу на окремих проблемах та подіях особистісного і суспільного буття. Головна дійова особа вертепу – запорожець, який уособлює народну міць і силу, тому сцени вертепного дійства зосереджені навколо нього. Це сміливий воїн – грубуватий, але сповнений природного українського гумору, насміху, яким обумовлюється його світовідчуття. З образом лицаря-запорожця у вертепному дійстві глядач здійснює самоідентичність, самоусвідомлення, сприйняття світу та себе у ньому.

Вертепне дійство і за формою, і за змістом відображає традицію Святого Письма і Передання, передаючи в усній вербально-зображальній формі біблійний сюжет народження Ісуса Христа, подія якого є ключовою у народній календарній обрядовості зимового, Різдяного, циклу. Водночас з цим сюжетом композиційно, ідейно-тематично, художньо-естетично переплетено і відтворено маріонетковим чи «живим» народним театралізованим

дійством широкий спектр актуальних проблем суспільного життя. Прикладом сказаного може слугувати низка сучасних сценаріїв українського вертепу з Інтернет-ресурсу, автори яких відомі або невідомі. Зокрема, цікавим для нашого дослідження є сценарій «живого» різдвяного вертепу, в якому сюжет народження Ісуса Христа переплітається з сюжетом історичних подій Євромайдану в традиційних для вертепу образах-концептах (цар Ірод, Пастухи, Ангели, Звіздар, Вифлеєм, яскиня, дитя, зоря тощо) та в маркерах соціокультурної української реальності 2013–2014 рр. (цар Ірод живе в Межигір'ї, беркут здійснює його нелюдські накази тощо) (Шевчук). Таким чином, стверджуємо висновки попередніх досліджень: духовність як повнота духовного світу особистості та її дослідження в єдності релігійнознавчого, культурологічного та філософсько-соціологічного напрямів дає людині й спільноті моральний вимір власної життєдіяльності, є джерелом добродетності, основою саморозвитку і самовдосконалення, вищою цінністю буття (Бодак, 2018, с. 27).

Висновки. Українська сміхова культура є феноменом національної, що розвивалася упродовж століть та зберегла національне забарвлення у своєму змісті, формах, засобах, а також у зв'язках із православною традицією. Загальнолюдські, універсальні психолого-світосприймальні настанови української сміхової культури відображають геополітичні, культурно-історичні, релігійні умови та особливості національного буття народу в його минулому і сьогоденні. Це вводить проблему сміхової культури у предметне коло соціально-філософських досліджень, робить її значимою для вивчення сучасних культуротворчих процесів в українському суспільстві.

Перспектива подальших досліджень полягає у соціально-філософському вивченні світоглядно-ціннісних настанов сучасної сміхової культури України.

Література

- Аверинцев, С. (2004). Про дух доби та почуття гумору. *Дух і Літера*, 13–14, 48–53. Київ: Видавництво «Дух і літера».
- Бахтин, М. (1965). *Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса*. Москва: Художественная литература.

- Бодак, В.** (2018). Місце релігієзнавчого знання у методології розуміння національно-духовних процесів у минулому і сьогоденні. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 36, 23–34. Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка. doi: [10.24919/2522-4700.36.154284](https://doi.org/10.24919/2522-4700.36.154284).
- Валльер, П.** (2005). Традиция. В К.Б. Сигов (Сост.), *Личность и традиция: Аверинцевские чтения* (с. 159–202). Київ: Дух і літера.
- Галаган, В.П.** (1882). Вертепная драма и ее сценическая постановка. *Киевская старина*, 4, 9–38.
- Гудзенко, О.З.** (2014). Сміхова культура як модус соціокультурних трансформацій українського суспільства. *Грані*, 12 (116), 162–166.
- Маланюк, Є.** (1962). *Книга спостережень*: проза. Торонто: Гомін України.
- Огієнко, І.** (1991). *Українська культура: коротка історія культурного життя українського народу*. Київ: Абрис.
- Панкова, Л.О.** (2008). *Сміхова культура України в контексті сучасних трансформаційних процесів*. (Автореф. дис. канд. філос. наук). Харків.
- Перетц, В.Н.** (1895). Кукольный театр на Руси: исторический очерк. *Ежегодник императорских театров. Приложения*, 1, 85–185. Санкт-Петербург: б.в.
- Попович, М.В.** (1989). *Микола Гоголь: роман-есе*. Київ: Молодь.
- Саган, О.** (2011). *Поняття Київського християнства, його церковна та просторово-часова ідентифікація*. Взято з <https://www.religion.in.ua/main/analitica/11408-ponyattya-kiyivskogo-xristiyanstva-jogo-cerkovna-ta-prostorovo-chasova-identifikaciya.html>.
- Шевчук, М.** (Уклад.). (б.р.). *Сценарій вертепу «Євромайдан»*. Взято з <https://espresso.tv/news/2014/01/05/scenariy-vertepu-yevromaydanu-rozihnaty-posadyty-vsikh-ditey-do-2-kh-lit-vbyty>.
- Collins, J.** (1989). *Uncommon Culture: Popular Culture and Post-Modernism*. New York: Routledge.
- Hassan, I.** (1987). Making sense: The trials of postmodernist discours. *New literary history*, 18 (2), 437–459. Baltimore.

References

- Averyntsev, S.** (2004). Pro dukh doby ta pochuttia humoru [The spirit of the day and the sense of humor]. *Dukh i litera – Spirit and Liter*. Kyiv: Vydavnytstvo «Dukh i litera» [in Ukrainian].
- Bakhtin, M.** (1965). *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaia kultura Srednevekovia i Renessansa* [Francois Rabelais's creativity and the popu-

lar culture of the Middle Ages and the Renaissance]. Moskva: Khudozhestvennaia literatura [in Russian].

- Bodak, V.** (2018). Mistse relihiieznavchoho znanntia u metodolohii rozumi-
nnia natsionalno-dukhovnykh protsesiv u mynulomu i sohodenni [Place
of religious knowledge in the methodology of understanding the national-
spiritual processes in the past and present]. *Liudynoznavchi studii. Seriiia «Filosofiiia»: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho der-
zhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia «Filosofiiia» – Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection
of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical
University*, 36, 23–34. Drohobych: Redaktsiino-vydavnychiy viddil
DDPU imeni Ivana Franka. doi: [10.24919/2522-4700.36.154284](https://doi.org/10.24919/2522-4700.36.154284) [in
Ukrainian].
- Valler, P.** (2005). Traditciia [Tradition]. In K. Sigov (Comp.), *Lichnost i
traditciia: Averintsevskie chteniia – Personality and tradition: Ave-
rintsev readings* (pp. 159–202). Kyiv: Dukh i litera [in Russian].
- Galagan, V.P.** (1882). Vertepnaia drama i ee steniccheskaia postanovka
[The clown drama and its stage production]. *Kievskaiia starina – Kiev
antiquity*, 4, 9–38 [in Russian].
- Hudzenko, O.Z.** (2014). Smikhova kultura yak modus sotsiokulturnykh
transformatsii ukrainskoho suspilstva [Glamorous Culture as a Mo-
dus of Socio-Cultural Transformations in Ukrainian Society]. *Hrani –
Grani*, 12 (116), 162–166 [in Ukrainian].
- Malaniuk, Ye.** (1962). *Knyha sposterezhen [The book of observations]*. To-
ronto: Homin Ukrainy [in Ukrainian].
- Ohienko, I.** (1991). *Ukrainska kultura: korotka istoriia kulturnoho zhyttia
ukrainskoho naroda [Ukrainian culture: a Brief History of the Cul-
tural Life of the Ukrainian People]*. Kyiv: Abrys [in Ukrainian].
- Pankova, L.O.** (2008). *Smikhova kultura Ukrainy v konteksti suchasnykh
transformatsiinykh protsesiv [Glamorous Culture of Ukraine in the
Context of Modern Transformation Processes]*. (Extended abstract of
candidate's thesis). Kharkiv [in Ukrainian].
- Perette, V.N.** (1895). Kukulnyi teatr na Rusi: istoricheskii ocherk [Puppet
theater in Russia: historical essay]. *Ezhegodnik imperatorskikh teat-
rov. Prilozheniia – The Yearbook of Imperial Theaters. Applications*,
1, 85–185. Saint Petersburg: b.v. [in Russian].
- Popovych, M.V.** (1989). *Mykola Hohol: roman-ese [Nikolay Gogol: Novel
essay]*. Kyiv: Molod [in Ukrainian].
- Sahan, O.** (2011). *Poniattia Kyivskoho khrystyianstva, yoho tserkovna ta
prostorovo-chasova identyfikatsiia [The concept of Kievan Christia-
nity, its church and spatial-temporal identification]*. Retrieved from

<https://www.religion.in.ua/main/analitica/11408-ponyattya-kiyivskogo-xristiyanstva-jogo-cerkovna-ta-prostorovo-chasova-identifikaciya.html>
[in Ukrainian].

Shevchuk, M. (Comp.). (n.d.). *Stsenarii vertepu «Yevromaidan» [Scenario of Euro Maydan]*. Retrieved from <https://espresso.tv/news/2014/01/05/scenariy-vertepu-yevromaydanu-rozihnaty-posadyty-vsikh-ditey-do-2-kh-lit-vbyty> [in Ukrainian].

Collins, J. (1989). *Uncommon Culture: Popular Culture and Post-Modernism*. New York: Routledge.

Hassan, I. (1987). Making sense: The trials of postmodernist discours. *New literary history*, 18 (2), 437–459. Baltimore.

Стаття надійшла 1 квітня 2019 року.

ВОЗНЯК Володимир – 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 (volim_s@ukr.net)

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

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4727.41.168523>

Бібліографічний опис статті: Возняк, В. (2019). Нове педагогічне мислення: істотні характеристики. *Проблеми гуманітарних наук: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 43–56. doi: 10.24919/2522-4727.41.168523.

НОВЕ ПЕДАГОГІЧНЕ МИСЛЕННЯ: ІСТОТНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ

Мета. У статті ставиться завдання розкрити істотні характеристики нового педагогічного мислення. **Методологія.** У статті застосована методологія діалектики як логіки і теорії пізнання, що передбачає розгляд проблеми у царині всезагального (конкретно-всезагального, а не абстрактно-загального), теоретичну аналітику руху понять як форми здійснення думки, як способу її занурення у сутність процесу. Теоретичною основою дослідження є розуміння сутності освітнього процесу як становлення людської суб'єктивності у процесі діяльного розпреметнення досвіду попередніх поколінь. **Наукова новизна.** У статті стверджується, що педагогічне мислення треба розуміти не як певний професійний вияв інтелектуальної діяльності зі своєю специфікою, а як здатність здійснювати діяльність відповідно до сутності освітнього процесу. Нове педагогічне мислення тлумачиться не у руслі пошуків абстрактних ознак певної «новизни», створення «нових педагогічних технологій», а як таке мислення, яке здатне реально й адекватно розв'язувати суперечності сучасного стану освіти. Тому нове педагогічне мислення позиціонує себе саме як мислення (з необхідною рефлексією на свій категоріальний лад) і як власне педагогічне, орієнтуючись на сутність освітнього процесу як найскладнішої реаль-

ності у світі. До його характерних ознак належить: здійснення педагогічного спілкування як суб'єкт-суб'єктних стосунків, активація змісту навчання як власне культури і, тим самим, – як «третього суб'єкта» освітнього процесу, забезпечення реальної цілісності виховання (зокрема, не «моральне виховання», а моральнісність усього виховного процесу). **Висновки.** Для оволодіння новим педагогічним мисленням потрібна наявність певного мінімуму філософської культури педагогів, а тому система підготовки майбутніх вчителів потребує радикальної зміни.

Ключові слова: мислення, педагогічне мислення, нове педагогічне мислення, освіта, суб'єктність культури, цілісність виховання.

VOZNIAK Volodymyr – Doctor of Philosophy Sciences, Professor, Head of the Philosophy Department named after Valeriy Skotnyy, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, Ivan Franko Str., 24, Drohobych, 82100, Ukraine (volim_s@ukr.net)

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

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4727.41.168523>

To cite this article: Vozniak, V. (2019). Nove pedahohichne myslennia: istotni kharakterystyky [New pedagogical thinking: the essential characteristics]. *Problemy humanitarnykh nauk: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia «Filosofiiia» – Problems of Humanities. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 41, 43–56. doi: 10.24919/2522-4727.41.168523 [in Ukrainian].

NEW PEDAGOGICAL THINKING: THE ESSENTIAL CHARACTERISTICS

Summary. Purpose. The article seeks to reveal the essential characteristics of the new pedagogical thinking. **Methodology.** The article uses the methodology of dialectics as the logic and theory of knowledge, which involves consideration of the problem in the domain of general (concrete-general, but not abstract-general), theoretical analysis of the movement of concepts as the form of the implementation of thought, as a way of its immersion in the essence of the process. The understanding of the essence of the educational process as the formation of human subjectivity in the process of active development of the experience of previous generations is the theoretical basis of the study. **Scientific novelty.** The article argues that pedagogical thinking

*should be understood not as a certain professional expression of intellectual activity with its specificity, but as the ability to perform activities in accordance with the essence of the educational process. The new pedagogical thinking is not interpreted in the search for abstract features of a certain «novelty», the creation of «new pedagogical technologies», but as such thinking, which can effectively and adequately solve the contradictions of the current state of education. Therefore, the new pedagogical thinking positions itself as thinking (with the necessary reflection in its categorial system) and as a pedagogical one, focusing on the essence of the educational process as the most complicated reality in the world. Its characteristic features include: the implementation of pedagogical communication as a subject-subject relations, the activation of the content of learning as an actual culture and thus – as a «third entity» of the educational process, ensuring the real integrity of education (in particular, not «moral education», But the morality of the entire educational process). **Conclusions:** for the mastering of new pedagogical thinking, a certain minimum of philosophical culture of teachers is needed, and therefore the system of training future teachers needs a radical change.*

Key words: *thinking, pedagogical thinking, new pedagogical thinking, education, subjectivity of culture, integrity of education.*

Постановка проблеми. Суперечності, що крок за кроком нагромаджуються у вітчизняній сфері освіти й не знаходять адекватного розв'язання, об'єктивно потребують підвищеної уваги саме до *культури мислення*, що застосовується в педагогіці. Поза освоєнням *нового педагогічного мислення* неможливо забезпечити вихід освіти із системної кризи. Тут варто пригадати думку М.К. Мамардашвілі про те, що мислення у строгому смислі слова навряд чи буває «новим». Воно або є, або його немає. Проте В.П. Зінченко, погоджуючись із словами М.К. Мамардашвілі, стверджує, що «заради позначення нових соціальних віянь продовжимо використання цього словосполучення» (Зінченко & Моргунов, 1994, с. 215) – «нове мислення». На мою думку, справа не просто у певних «нових соціальних віяннях». Проблема лежить набагато глибше.

Мета статті – розкриття істотних характеристик нового педагогічного мислення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Термін «нове педагогічне мислення» уперше був запропонований у 1988 р. ви-

датним російським філософом Генріхом Степановичем Батищевим (2015). Зрозуміло, тут російський філософ відтворював тогочасну (вже забуту) парадигму М.С. Горбачова щодо «нового мислення», однак, на наше переконання, він *не помилявся*.

Г.С. Батищев (2015) досить чітко окреслює ознаки «старого» педагогічного мислення: а) воно ставить соціальні речі, речі-структури, речі-інститути вище живої людини; підпорядковує людину речам і речовиним порядкам, підпорядковує завдання формування людей завданням виробництва речей; б) воно є соціально ситуативним, функціональним, може виходити лише з наявного соціального замовлення або його слабких екстраполяції і тенденцій, має своїм вищим критерієм вимоги речовинного і норми соціально ситуативні, локальні. Воно не здатне бути до них критичним, бо не має жодної вищої позиції; в) відповідає лише такій виховно-освітній системі (школі), яка є і залишається лише додатком або органом існуючого порядку речей. Для старого педагогічного мислення весь душевно-духовний світ, світ креативності та глибинного успадкування, світ цінностей – за сімома печатками. Це – недоступні для нього сюжети. Звідси і нігілізм до совісті людини, підміна совісного суду – ситуативними корисливими псевдомотивами (с. 271–272). Водночас автор окреслює й своє розуміння *нового педагогічного мислення*: а) воно ставить живу людину з її душевно-духовним світом понад будь-якими речами, інститутами, вище будь-яких навіть найскладніших творів культури. Підпорядковує всі об'єктні завдання завданням суб'єктно-освітнім, а головне – вихованню безумовно ціннісно посвячених; б) воно принципово над-ситуативне, критичне, бо має в ціннісному потенціалі завжди вищою позицією, і тільки абсолютні, універсальні цінності Істини, Добра, Краси; в) воно послідовно і безкомпромісно розв'язує велику альтернативу виховання – альтернативу між *самоствердженням* (будь-якого індивідуального або соціального) та безумовно-ціннісної *посвяченості* людини своєму творчому покликанню у Всесвіті. Звідси, як стверджує Г.С. Батищев (2015), саме *нове педагогічне мислення* здатне й має забезпечити: *пріоритет виховання над навчанням*, пріоритет становлення посвячених – над оволодінням будь-якими надбаннями; пріоритет світоглядної культури, *культури душевно-духовного світу*, культури «в ім'я чого» – над розвит-

ком усіх здібностей, включаючи і творчі особливо; пріоритет розвитку здібностей над «багажем» знань, умінь, навичок, форм соціально-рольової *соціалізації* (с. 272). Підсумовуючи свої ідеї, російський філософ стверджує:

Нам потрібна не школа грубої педагогічної інженерії, не система однобічного впливу на виховуваних за аналогією з об'єктами-речами, а школа педагогічного спілкування як логіки взаємної причетності, поліфонічного взаємовпливу і глибинної поваги до душевно-духовного світу кожного. (Батищев, 2015, с. 275)

Виникає закономірне (і, безперечно, риторичне...) питання: чи наша школа (і педагогічна ментальність як така) позбулась ось цієї «педагогічної інженерії»? Чого тільки вартують запити на «нові педагогічні технології», «інноваційні методики»? Адже все це залишається у межах *старого, традиційного педагогічного мислення*, яке звично шукає виходів не там, де втрапило, а де «ліхтар освітлює», точніше – куди спрямовують чиновні вказівки. Тому з освітою у нас так погано, як ніколи і не було...

У 1989 р. у Москві вийшла книжка під назвою «Новое педагогическое мышление» (Петровский, 1989), яка містить низку статей серйозних науковців і педагогів-новаторів (які дійсно впроваджували у практику нове педагогічне мислення й одержували нечувані результати – йдеться про «педагогіку співробітництва»). Зокрема, відомий російський психолог В.В. Давидов зазначає, що нове педагогічне мислення, по-перше, потребує такої організації освіти, котра орієнтована на формування творчої особистості, на своєрідність індивідуальності кожної молодої людини; по-друге, визнає пріоритетність гармонійного виховання людини перед різноманітними видами її навчання; по-третє, реалізує діяльнісне начало освіти (Петровский, 1989, с. 65–66). Варто звернути увагу на статтю В.П. Зінченка, який акцентує увагу на технократичному характері панівного педагогічного мислення: перевага засобів над метою, мети над змістом і загальнолюдськими інтересами, змісту над буттям і реальностями сучасного світу, техніки над людиною та її цінностями (Петровский, 1989, с. 90–91).

У сучасній російській педагогічній літературі *педагогічне мислення* визначається як «своєрідна розумова діяльність з особливими формами аналізу та синтезу, спрямована на формування проєктивно-гностичних (прогностичних) здібностей та особистісних якостей педагога», а *нове педагогічне мислення* – як «мислення, у якому результат суперечностей, невідповідності застарілих, звичних педагогічних уявлень новим обставинам і вимогам життя; прорив творчої, новаторської думки, процес звільнення від вантажу догм і шаблонів, що сковують педагогічну діяльність, що стримують прогрес науки. Одночасно нове педагогічне мислення розкріпає духовні, інтелектуальні сили, спрямовує їх на створення сучасних методичних систем і технологій, форм і методів педагогічних дій» (Вишнякова, 1999). Подібні визначення не входять у сферу *всезагального*, а тому «страждають» на поверховість.

Останнім часом суттєві ідеї щодо педагогічного мислення та його «нормального стану» висловлює російський філософ Г.В. Лобастов. До змісту його міркувань ми будемо звертатись в подальшому у статті. Проблема нового педагогічного мислення піднімались нами у попередні роки (Возняк, 2008; Возняк & Лімонченко, 2014; Возняк & Заяц, 2015).

У сучасній англomовній філософсько-освітній дослідницькій літературі термін «нове педагогічне мислення» не трапляється. Авторам, які пишуть про «педагогічне мислення», наприклад, Дж. Салмінен (Salminen & Annevirta, 2016), М. Талвіо (Talvio, 2002), І. Снір (Snir, 2017), вважають, що це вміння вчителя приймати рішення та планувати свою діяльність. При цьому дуже часто посилаються на різні праці фінського професора П. Кансана (Kansanen, 1991), де саме там розкривається педагогічне мислення. На нашу думку, таке визначення є вузьким і обмежується лише *операційним* моментом діяльності педагога.

Таким чином, об'єктивною є потреба в розкритті *природи педагогічного мислення* як такого, щоб теоретично окреслити основні характеристики *нового педагогічного мислення*.

Виклад основного матеріалу. Спершу з'ясуємо питання про зв'язок *філософії* та *педагогіки*. Згідно із звичайним уявленням, філософія розробляє загальний світогляд і методологію, а педагогіка бере на озброєння, тобто просто *використовує* ті чи ті

філософські принципи, *застосовує* їх у сфері своєї компетенції – теоретично і практично (трансформуючи через методику). У такому випадку те, що зазвичай зветься «педагогічним мисленням», постає неабияк зіпсованим, адже воно діє у невластивій йому (його *загальній природі*) манері, що нагадує мислення *інженера-конструктора*: бере готові деталі з різних галузей знання і пов'язує їх воедино для певних цілей. Ось чому нині так високо цінується «міждисциплінарний підхід». І сучасна педагогічна наука бездумно грає у ці ігри.

Отже, яким чином філософія *входить* в матерію теоретичної і практичної педагогіки? На наше переконання, аж ніяк не у вигляді «методичних вказівок», принципів, директив, порад та ін. Усе – в *особистості* самого вчителя, у рівні розвиненості його культури (насамперед, *культури мислення*), його універсальних здібностей. Філософія *входить* у педагогіку *особистісно, особистістю вчителя*.

Передовсім слід окреслити зміст поняття «*педагогічне мислення*». Найпростіше його можна визначити як таке мислення, що здійснюється у педагогічній сфері. Але якщо, припустимо, в цій сфері царює суто інженерне мислення? Що ж тоді робить його власне педагогічним? Виникає питання: наскільки «педагогічне мислення» є власне *мисленням* і власне *педагогічним*? Можливою є така позиція: «педагогічне мислення» – це вимір, зріз, «сектор» того цілокупного мислення, що здійснюється у суспільстві водночас з іншими «секторами» – науковим, політичним, економічним, правничим тощо, і тому має як спільні риси з ними, так і специфічні властивості. Проте такий підхід, на наш погляд, страждає однобічністю.

Проблема має бути охоплена у вимірі всезагального. Мислення як таке постає людською здатністю здійснювати діяльність відповідно до об'єктивних закономірностей реальності, як сказав би Гегель, до «суті справи». А для цього суб'єкт повинен вміти змінювати, перебудовувати форми, схеми, образи власної активності, тобто здійснювати діяльність в ідеальному плані. «Мислення є всезагальною ідеальною формою діяльності людини, що відповідає всезагальним формам самої дійсності» (Лобасов, 2004, с. 65). Ці всезагальні, універсальні форми буття, тожні формам мислення, є *категорії* як точки зрощення субстан-

ції і суб'єкта, людини і світу, індивідуальної свідомості і культурно-історичного досвіду. Тому категорії як діяльнісні здатності суб'єкта є конкретними, змістовними, хоча й безперечно апріорними щодо свідомості індивіда.

Якщо «педагогічне мислення» є власне *мисленням*, то воно містить у собі всі універсально-всезагальні визначення мислення як такого. А якщо «педагогічне мислення» є *педагогічним*, то воно постає людським мисленням як всезагальною здатністю здійснювати адекватну діяльність в *освітній* сфері. Інакше кажучи, від «педагогічного мислення» за його «поняттям» вимагається сутнісна відповідність *природі освітнього процесу* у його всезагальних вимірах. А сутнісна логіка процесу освіти є логікою становлення людської суб'єктності, саморозвитку особистості, логікою змістовного розпредмечення культурно-історичних форм людської діяльності і спілкування; а така логіка не може не збігатися із всезагальним логосом як саморозвитку субстанції, так і творчої діяльності, тобто із сутністю свободи як граничної основи людського буття в світі.

Тому, на нашу думку, педагогічне мислення за своєю природою не може мати своєї якоїсь «фахової специфіки», оскільки його «предмет», його сфера є таким *особливим*, що найбільш цілісно, повно й змістовно втілює і виражає *всезагальне*, універсальне у самому способі людського світовідношення. Тому педагогічне мислення не може не поставати як *Розум* у смислі вищої єдності свідомості і самосвідомості, як таке мислення, регулятивними принципами якого є Істина, Добро і Краса як абсолюту людського (і не тільки) буття взагалі.

На думку Г.В. Лобастова, власне теоретичне (тобто істинне) мислення в галузі педагогіки має бути

«універсальним за охопленням предметної дійсності: педагогічна діяльність повинна знати як логіку предмета, який вводиться в суб'єктивність людини, так і логіку становлення і буття самої особистості, логіку становлення самої логіки в сфері суб'єктивності. Тому педагогіка за необхідністю повинна містити (теоретично і практично) обидва полюси людського буття – реальний і ідеальний, буття і мислення. Більш діалек-

тичного предмета діяльності, ніж становлення людської суб'єктивності, немає. Без Гегеля це зрозуміти неможливо». (Лобастов, 2008, с. 86–87)

Якщо справжній предмет педагогічної діяльності постає гранично діалектичним за своєю природою, то саме **діалектика** є *необхідною методологією* педагогічної науки. Зрозуміло за неодмінної умови: якщо педагогічна наука щиро бажає *відповіdatи* своєму саме так зрозумілому предмету. А якщо педагогіка віддає перевагу обслуговуванню інтересів сучасних соціальних структур, виконувати так зване «соціальне замовлення» і сприяти різнобічній *адаптації* індивідів до нинішнього соціуму, то ці функції вона здатна виконувати і без звернення до діалектики як логіки і теорії пізнання. Якщо педагогічна наука бачить своє завдання лише в *узагальненні наявної освітньої емпірії*, то жодна діалектика їй не потрібна.

Діалектика як логіка є абсолютно *продуктивною* при мислячому розгляді освітньої діяльності. Продовження універсального *розвитку* (як світової субстанції, так і людської культури) *становленням людської суб'єктивності* в адекватній, цілісній, неушкодженій формі – це і є нормальний освітній процес, що відповідає своїй всезагальній природі. Саме через це діалектика і є логікою педагогічного мислення (звісно, якщо воно є *дійсно мисленням*). *Найвища форма всезагального розвитку* як такого представлена нам у формах освіти як утворення людського в людині. «Найвища» – у значенні зняття усіх попередніх форм руху і розвитку.

Щодо характеристик «старого педагогічного мислення» (мабуть, воно і не мислення, а сукупність певних представлень, забобонів – деяка така собі «ментальність»), варто зазначити таке. Вочевидь, що «старе педагогічне мислення», яке завело освіту у тупик, є суто *розсудковим* мисленням. І річ не в тих словесних деклараціях, якими переповнені підручники та наукові праці з педагогіки та філософії освіти, а в тому *реальному* процесі, що здійснюється, точніше – в адекватному образі цього процесу. У руслі традиційної педагогічної системи безроздільно панує новоевропейська просвітницько-раціоналістична парадигма: *ніщо не є суб'єктивним*, крім людського «Я». Звідси рукою подати

до іншого: *ніхто* не є суб'єктом, окрім мене, мого власного «Я». Інакше кажучи, наша реальна педагогіка живе й дихає «*суб'єкт-об'єктною*» опозицією.

До істотних ознак старої педагогічної ментальності відноситься ставлення до змісту, що вивчають учні, як до «матеріалу», який треба «пройти» за визначений чиновниками час як до «певного» *об'єкта*. Також не варто забувати, що розподіл виховання за певними рубриками – «моральне виховання», «естетичне виховання», «громадське виховання», «сімейне виховання і т. п. – чистісінький продукт такої ментальності.

На противагу цьому нове педагогічне мислення стверджує *верховенство суб'єкт-суб'єктних* стосунків у побудові педагогічного спілкування. До речі, такими *фразами* переповнені сучасні посібники та наукові праці. Однак усе лишається у межах традиційних дидактичних побудов. Ми маємо усі підстави стверджувати, що *поза переходом до нового педагогічного мислення* такі гасла залишаються лише благими побажаннями. Чому? А тому що треба перебудувати всю дидактику й теорію виховання.

Концепція нового педагогічного вимагає переосмислення й того «матеріалу», який вивчається учнями, а ми б сказали – водить в контекст спілкування учнів і вчителя. Це не просто «матеріал», «зміст» (або – «контент», як полюбують іншомовні слова сучасні науковці). Це у будь-якому випадку **культура**. На нашу думку, **сама культура**, ведена в контекст суб'єкт-суб'єктного спілкування вчителя та учня, повинна ставати дійсним чинником освітнього процесу, реальним «третім суб'єктом», що незримо вчить і виховує (про це ми вже писали раніше (Возняк, 2014). Те саме виявляє й Г.В. Лобастов у недавній публікації:

Щоб предмет культури виступив у функції, що визначає індивіда, індивід своєю діяльністю повинен актуалізувати суб'єктні потенції самого культурного буття. Інакше кажучи, процес визначення індивіда історичною культурою є процесом самовизначення його посередництвом культури. Ще інакше: своєю індивідуальною активністю індивід не протистоїть зовнішньому буттю з його природними та історичними ви-

значеннями, а якраз навпаки – приводить в активний рух суб'єктність цієї культури, співпадаючи, ототожнюючись з нею. Потенції буття відразу і безпосередньо стають його потенціями. (Лобастов, 2008, с. 89)

За такою логікою (вона й онтологія, і теорія пізнання, тобто діалектика) і повинен бути побудований *нормальний* педагогічний процес.

А щодо традиційного розподілу освітньо-виховного процесу за певними «рубриками», варто зазначити: у межах нового педагогічного мислення має все розумітися й відбуватися принципово інакше: не «моральне виховання», а *моральнісність усього контексту* стосунків вчителя й учня; не якесь особливе «естетичне виховання», а забезпечення *чуттєвого* характеру здійснення усіх педагогічних взаємин, тобто створення ситуацій *граничної небайдужості* учнів (та їхніх наставників) як у їхніх взаєминах, так і щодо витворів культури. До речі, можна і продовжити.

Висновки. Таким чином, *освоєння нового педагогічного мислення*, на наше переконання, є необхідним для розв'язання найскладніших проблем сучасної освіти в нашій країні. Однак таке освоєння потребує певного рівня **сформованості філософської культури** (культури філософського мислення) у педагогів. Це завдання аж ніяк не розв'язати без реальної, радикальної зміни способу підготовки майбутніх учителів у педагогічних університетах України, а саме: покласти базову філософську освіту у навчання педагогів усіх спеціальностей.

Література

- Батищев, Г.** (2015a). Человек совершенствующийся. В Г.С. Батищев, *Философско-педагогические произведения. Том 2: Работы 1980-х годов* (с. 274–282). Бийск: ФГБОУ ВПО «АГАО».
- Батищев, Г.** (2015b). Начинать с себя. В Г.С. Батищев, *Философско-педагогические произведения. Том 2: Работы 1980-х годов* (с. 283–288). Бийск: ФГБОУ ВПО «АГАО».
- Батищев, Г.** (2015c). Творчество и новое педагогическое мышление: от диалектики междусубъектности к проекту «Система обновления воспитательных процессов». В Г.С. Батищев, *Философско-педагогические произведения. Том 2: Работы 1980-х годов* (с. 263–274). Бийск: ФГБОУ ВПО «АГАО».

- Вишнякова, С.** (1999). *Профессиональное образование: Словарь. Ключевые понятия, термины, актуальная лексика*. Москва: НМЦ СПО. Взято с <https://www.psyoffice.ru/6-1057-novoe-pedagogicheskoe-myshlenie.htm>.
- Возняк, В.** (2008). *Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема*. Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.
- Возняк, В., & Лімонченко, В.** (2014). Культура як «третій суб'єкт» освітнього процесу. В Н. Скотна & О. Ткаченко та ін. (Ред.), *Проблеми гуманітарних наук: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 23, 14–28. Дрогобич: Видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка.
- Возняк, В., & Заяц, Т.** (2015). Людяність як необхідна категорія нового педагогічного мислення. В Н. Скотна & О. Ткаченко та ін. (Ред.), *Проблеми гуманітарних наук: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 35, 4–12. Дрогобич: Видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка.
- Зинченко, В., & Моргунов, Е.** (1994). *Человек развивающийся: очерки российской психологии* (2-е изд., уточ. и доп.). Москва: Тривола.
- Лобастов, Г.** (2004). К логическим определениям сознания: Э.В. Ильенков и И. Кант. *Вопросы философии*, 3, 56–65.
- Лобастов, Г.** (2008). Бытие и мышление: к началам диалектической логики. В И.В. Толстых (Ред.), *Эвальд Васильевич Ильенков* (с. 84–119). Москва: Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН).
- Петровский, А.В.** (Ред.). (1989). *Новое педагогическое мышление*. Москва: Педагогика.
- Kansanen, P.** (1991). Pedagogical Thinking: The Basic Problem of Teacher Educatio. *European Journal of Education*, 26 (3), 251–260.
- Salminen, J., & Annevirta, T.** (2016). Curriculum and Teachers' Pedagogical Thinking When Planning for Teaching. *European Journal of Curriculum Studies*, 3 (1), 387–406. Retrieved from <http://pages.ie.uminho.pt/ejcs/index.php/ejcs/article/view/126/63>.
- Snir, I.** (2017). Minima Pedagogica: Education, Thinking and Experience in Adorno. *Journal of Philosophy of Education*, 51 (2). doi: [10.1111/1467-9752.12238](https://doi.org/10.1111/1467-9752.12238).
- Talvio, M.** (2002). *Pedagogical thinking and decision-making of teacher educators*. Retrieved from <http://www.leeds.ac.uk/educol/documents/00002380.htm>.

References

- Batishchev, G.** (2015a). Chelovek sovershenstvuiushchiisia [A Man is Improving]. In G.S. Batishchev, *Filosofsko-pedagogicheskie proizvedeniia. Tom 2: Raboty 1980-kh godov – Philosophical and Pedagogical Works. Vol. 2: Works of the 1980s* (pp. 274–282). Biisk: FGBOU VPO «AGAO» [in Russian].
- Batishchev, G.** (2015b). Nachinat s sebja [Starting from yourself]. In G.S. Batishchev, *Filosofsko-pedagogicheskie proizvedeniia. Tom 2: Raboty 1980-kh godov – Philosophical and Pedagogical Works. Vol. 2: Works of the 1980s* (pp. 283–288). Biisk: FGBOU VPO «AGAO» [in Russian].
- Batishchev, G.** (2015c). Tvorchestvo i novoe pedagogicheskoe myshlenie: ot dialektiki mezhdusubektnosti k proektu «Sistema obnovleniia vospitatelnykh protsessov» [Creativity and New Pedagogical Thinking: from the dialectic of intersubject to the project «System for the update of educational processes»]. In G.S. Batishchev, *Filosofsko-pedagogicheskie proizvedeniia. Tom 2: Raboty 1980-kh godov – Philosophical and Pedagogical Works. Vol. 2: Works of the 1980s* (pp. 263–274). Biisk: FGBOU VPO «AGAO» [in Russian].
- Vishniakova, S.** (1999). *Professionalnoe obrazovanie: Slovar. Kliuchevye poniatia, terminy, aktualnaia leksika [Vocational Education Dictionary. Key concepts, terms, actual vocabulary]*. Moskva: NMTc SPO. Retrieved from <https://www.psyoffice.ru/6-1057-novoe-pedagogicheskoe-myshlenie.htm> [in Russian].
- Vozniak, V.** (2008). *Spivvidnoshennia rozsudku i rozumu yak filosofsko-pedahohichna problema [Value of reason and mind as a philosophical-pedagogical problem]*. Drohobych: Redaktsiino-vydavnychiy viddil Drohobyskoho derzhavnogo pedahohichnogo universytetu imeni Ivana Franka [in Ukrainian].
- Vozniak, V., & Limonchenko, V.** (2014). Kultura yak «tretii subiekt» osvitnoho protsesu [Culture is the «third subject» of the educational process]. In N. Skotna & O. Tkachenko et al. (Eds.), *Problemy humanitarnykh nauk: zbirnyk naukovykh prats Drohobyskoho derzhavnogo pedahohichnogo universytetu imeni Ivana Franka. Serii «Filosofii» – Problems of the humanities. Series of «Philosophy»: a collection of scientific works of Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 23, 14–28. Drohobych: Vydavnychiy viddil DDPU imeni Ivana Franka [in Ukrainian].
- Vozniak, V., & Zaiats, T.** (2015). Liudianist yak neobkhidna katehoriia novoho pedahohichnogo myslennia [humanity as a necessary category of the new pedagogical school]. In N. Skotna & O. Tkachenko et al. (Eds.), *Problemy humanitarnykh nauk: zbirnyk naukovykh prats Dro-*

hobytskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia «Filosofia» – Problems of the humanities. Series of «Philosophy»: a collection of scientific works of Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 35, 4–12. Drohobych: Vydavnychy viddil DDPU imeni Ivana Franka [in Ukrainian].

- Zinchenko, V., & Morgunov, E.** (1994). *Chelovek razvivaiushchiia: ocherki rossiiskoi psikhologii [Man Developing: Essays on Russian Psychology]* (2nd ed., rev.). Moskva: Trivola [in Russian].
- Lobastov, G.** (2004). K logicheskim opredeleniiam soznaniia: E.V. Ilenkov i I. Kant [To logical definitions of consciousness: E.V. Ilenkov and I. Kant]. *Voprosy filosofii – Questions of philosophy, 3*, 56–65 [in Russian].
- Lobastov, G.** (2008). Bytie i myshlenie: k nachalam dialekticheskoi logiki [Being and thinking: to the beginnings of dialectical logic]. In V. Tolsykh (Ed.), *Evald Vasilevich Ilenkov – Evald Ilyenkov* (pp. 84–119). Moskva: Rossiiskaia politicheskaiia entsiklopediia (ROSPEN) [in Russian].
- Petrovskii, A.V.** (Ed.). (1989). *Novoe pedagogicheskoe myshlenie [New pedagogical thinking]*. Moskva: Pedagogika [in Russian].
- Kansanen, P.** (1991). Pedagogical Thinking: The Basic Problem of Teacher Educatio. *European Journal of Education, 26* (3), 251–260.
- Salminen, J., & Annevirta, T.** (2016). Curriculum and Teachers' Pedagogical Thinking When Planning for Teaching. *European Journal of Curriculum Studies, 3* (1), 387–406. Retrieved from <http://pages.ie.uminho.pt/ejcs/index.php/ejcs/article/view/126/63>.
- Snir, I.** (2017). Minima Pedagogica: Education, Thinking and Experience in Adorno. *Journal of Philosophy of Education, 51* (2). doi: [10.1111/1467-9752.12238](https://doi.org/10.1111/1467-9752.12238).
- Talvio, M.** (n.d.). *Pedagogical thinking and decision-making of teacher educators*. Retrieved from <http://www.leeds.ac.uk/educol/documents/00002380.htm>.

Стаття надійшла 29 квітня 2019 року.

УДК 1(091)(430)(092):930.1

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

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

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4727.41.165815>

Бібліографічний опис статті: Лимонченко, В. (2019). Историзм Хайдеггера как основание философской истории философии. *Проблемы гуманитарных наук: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 57–76. doi: 10.24919/2522-4727.41.165815.

ИСТОРИЗМ ХАЙДЕГГЕРА КАК ОСНОВАНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Аннотация. *Цель.* В статье ставится задача эксплицировать акценты в понимании истории как способа организации мысли на материалах статьи Хайдеггера «Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925)». **Методология.** В статье применен метод углубленного рефлексивного чтения, предполагающий работу с понятиями и установление нюансов смысла при использовании различных терминов. Теоретической основой исследования является такое понимание философии, когда она предстает самосознанием мысли, уяснением пути формирования субъективности. При этом наблюдается зависимость видения характера истории философии от понимания задач философии. Рассматриваются две установки – философская история философии и историческая история философии, которые чаще всего видятся самостоятельными дисциплинами, но утверждается, что уже у Гегеля они представлены в единстве. **Научная новизна.** Понимание особенностей историко-философской концепции Гегеля предполагает обращение к аналитике понятия «История», которое у него функционирует в двух формах – «Historie» и «Geschichte». «Historie»

относится к эмпирической истории, нанизывающей один за другим факты, «Geschichte» может быть эксплицировано как сущностно-историческое, обнаруживающее единство с «логическим», соотношенное с ним и пронизанное им. Противопоставление философской истории философии и исторической истории философии при употреблении термина «Geschichte» обретает новый оттенок: акцентируется взаимосвязанная история философии, а не только разрозненные истории философии, т.е. можно говорить о истории философии (проект философский) и историях философии (проект исторический). **Выводы.** Хайдеггер подчеркивает, что история как способ организации мысли адекватна такому пониманию человеческого существования, когда человек ведает как о собственном истоке, так и решительно обращена к грядущему. Такое постижение позволяет человеку преодолевать частичную приватность сиюминутного существования и быть продуктивно обращенным в будущее благодаря открытости действенной силы прошлого.

Ключевые слова: историческая история философии, философская история философии, «Historie», «Geschichte», самосознание.

ІСТОРИЗМ ГАЙДЕГГЕРА ЯК ЗАСАДА ФІЛОСОФСЬКОЇ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Анотація. Мета. У статті ставиться завдання експлікувати акценти в розумінні історії як способу організації думки на матеріалах статті Гайдеггера «Дослідницька робота Вільгельма Дільтея і боротьба за історичний світогляд в наші дні. Десять доповідей, прочитаних в Касселі (1925)». **Методологія.** У статті застосований метод поглибленого рефлексивного читання, що передбачає роботу з поняттями і встановлення нюансів смислу при використанні різних термінів. Теоретичною основою дослідження є таке розуміння філософії, коли вона постає самосвідомістю думки, з'ясуванням шляху формування суб'єктивності. При цьому спостерігається залежність бачення характеру історії філософії від розуміння завдань філософії. Розглядаються дві установки – філософська історія філософії і історична історія філософії, які найчастіше бачаться самостійними дисциплінами, але стверджується, що вже у Гегеля вони представлені в єдності. **Наукова новизна.** Розуміння особливостей історико-філософської концепції Гегеля передбачає зверне-

ння до аналітики поняття «Історія», яке у нього функціонує у двох формах – «Historie» і «Geschichte». «Historie» належить до емпіричної історії, що нанизує один за одним факти, «Geschichte» можна експлікувати як сутнісно-історичне, яке виявляє єдність з «логічним», співвіднесене з ним і пронизане ним. Протиставлення філософської історії філософії та історичної історії філософії при вживанні терміна «Geschichte» набуває нового відтінку: акцентується взаємопов'язана історія філософії, а не тільки розрізнені історії філософії, тобто можна говорити про історію філософії (проект філософський) і історії філософії (проект історичний). **Висновки.** Гайдеггер підкреслює, що історія як спосіб організації думки адекватна такому розумінню людського існування, коли людина знає як про власний початок, так і рішуче звернена до майбутнього. Таке розуміння дає змогу людині долати часткову приватність миттєвого існування і бути продуктивно зверненою у майбутнє завдяки відкритості, дієвій силі минулого.

Ключові слова: історична історія філософії, філософська історія філософії, «Historie», «Geschichte», самосвідомість.

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

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

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4727.41.165815>

To cite this article: Limonchenko, V. (2019). Istorizm Khaideggera kak osnovanie filosofskoi istorii filosofii [Heidegger's historism as a basis of philosophical history of philosophy]. *Problemy humanitarnykh nauk: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriya «Filosofia» – Problems of Humanities. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 41, 57–76. doi: 10.24919/2522-4727.41.165815 [in Russian].

HEIDEGGER'S HISTORISM AS A BASIS OF PHILOSOPHICAL HISTORY OF PHILOSOPHY

Summary. Purpose. The article aims to explicate accents in the understanding of history as a way of organizing thoughts on the materials of Heidegger's article «Wilhelm Dilthey's research work

*and the struggle for historical outlook in our days. Ten Reports Read in Kassel» (1925). **Methodology.** The article uses the method of in-depth reflexive reading, involving work with concepts and discovering of nuances of meaning when using different terms. The theoretical basis of the study is such an understanding of philosophy, when it appears to be a self-conscious mind, an understanding of the way in which subjectivity is formed. In this case, there is a dependence of the nature of the history of philosophy on the understanding of the tasks of philosophy. Two attitudes are being considered – the philosophical history of philosophy and the historical history of philosophy, which are most often seen as independent disciplines, but it is stated that already in Hegel they are represented in unity. **Scientific novelty.** Understanding the peculiarities of the historical and philosophical concept of Hegel implies an appeal to the analysis of the concept of «History», which it operates in two forms – «Historie» and «Geschichte». «Historie» refers to an empirical story, stringing one after the other facts, «Geschichte» can be explicated as essential historical, revealing unity with the «logical», correlated with it and permeated by it. The juxtaposition of the philosophical history of philosophy and the historical history of philosophy with the use of the term «Geschichte» takes on a new tinge: the interconnected history of philosophy, and not just the isolated histories of philosophy, is emphasized. You can talk about the history of philosophy (project philosophical) and the history of philosophy (historical project). **Conclusions.** Heidegger stresses that history, as a way of organizing thought, is adequate to such an understanding of human existence, when a person knows both his own source and resolutely turned to the future. Such comprehension allows a person to overcome the partial privacy of a momentary existence and be productively turned into the future thanks to the openness of the effective power of the past.*

Key words: historical history of philosophy, philosophical history of philosophy, «Historie», «Geschichte», self-consciousness.

Постановка проблеми. Внимание к осмыслению значения и роли истории философии для дисциплины философского мышления со времени становления истории философии как особой философской дисциплины не ослабляется. Обращение к идеям предшественников есть уже у Аристотеля, но в качестве выделенной составной части об истории философии принято говорить с XVIII в., что связано с текстами Хойманна и Брукера (Секундант, 2018, с. 65; Catana, 2015, pp. 129–130). Формулировки

«философская история философии» у них нет, но история философии включена в характерное для философии познание истины и у Хойманна, и у Брукера (Секундант, 2018, с. 66), т. е. акцентирован философский, что позволяет Л. Катане (Catana, 2015) утверждать, что у Брукера история философии выглядит как философская дисциплина, но не как историческая (р. 131). О Хойманне он говорит как о представителе биографического метода, восходящего к Диогену Лаэртскому (р. 129), хотя далее отмечает характерную для него культуру мысли, ориентированную на систему (р. 130), т. е. для его истории философии задачей предстает реконструкция *системы* философа прошлого (р. 130).

Уже на самом раннем этапе оформляется установка, которую Р. Рорти (Rorty, 1984, pp. 49–50) называет реконструкцией (в отличие от истории духа и интеллектуальной истории), различая рациональную реконструкцию, подчиненную современному видению проблем и вопросов при опоре на исторический процесс, кумулятивно присутствующий в настоящем, и историческую – ориентированную на аутентичное прочтение на языке понятий рассматриваемой концепции и в отнесенности ее к нему же поставленным вопросам и к своему времени. На первый взгляд, история философии Хойманна и Брукера более соответствует исторической реконструкции, однако установка на систему соответствует пониманию философии их времени, вследствие чего Катана отмечает уход от их понимания истории философии в дальнейшем – во французском позитивизме с его установкой на форму науки и в истории идей Лавджоя (Catana, 2015, pp. 131–132). Следует отметить зависимость видения характера истории философии от понимания задач философии. При этом наблюдается характерная для нашего времени миграция от философски ориентированного познавательного проекта в сторону истории, на что и ориентирует междисциплинарный проект интеллектуальной истории, в самом именовании дисциплины установка на философию исчезает. Что происходит при этом и что следует из этого?

Осмысление этой ситуации видится плодотворным при обращении к философии М. Хайдеггера с его обостренным вниманием к истории и историчности человека. Распространен взгляд, что историко-философские изыскания М. Хайдеггера не отве-

чают норму исторического исследования, поскольку мыслителей прошлого он прочитывает в свете задач своего исследования и осмысление истории предстает как осмысление истории бытия (Gillespie, 2015), что предопределяет его внимание к субъективности и истории европейской метафизики (pp. 123–176), при этом Гиллеспи обращается только к знаменитой работе «Бытие и время», оставляя без внимания статьи и подготовительные материалы. Начало XXI в. отмечено усиленным подозрением и критичностью по отношению к «некоронованному королю философии» и уличением его в своенравном истолковании мысли своих предшественников, к чему может толкать употребление ним термина «деструкция». Но именно у него развернуто рефлексивное понимание истории, и применено в отношении к истории философии. В статье, посвященной гегелевской историко-философской концепции, вопрос поставлен им с завидной прямоотой и простотой: почему история философии как история должна быть в своей основной черте философской? Что значит здесь «философский»? Что значит здесь «история»? (Хайдеггер, 1993, с. 382).

Цель исследования. Для уяснения специфики историзма как способа мышления продуктивно обращение к работе «Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925)». В статье ставится задача эксплицировать акценты в понимании истории как способа организации мысли в этой статье.

Анализ последних исследований и публикаций. Работы, касающиеся указанной проблематики, могут быть сгруппированы в два блока. Во-первых, это те, в которых анализируется характер и значение философских идей Хайдеггера. Уже шла речь о подозрительном отношении к его мысли – из украинских авторов можно назвать Баумейстера (Baumejster, 2016), и это иницировано не столько мыслью, сколько самой личностью мыслителя и событиями его жизни, что и предопределило доминанту сегодняшнего обращения к недавно вышедшим дневникам, но такой интерес не значим для заявленной темы. В материалах конференции «Хайдеггер в XXI веке» (Georgakis & Ennis, 2015) отношение к мысли Хайдеггера не сужено до его связей с нацизмом, хотя один из редакторов (Nadjioannou, 2017) публикует

статью, тема которой, перекликается с названием сборника, но вопрос ставит однозначно – была ли философия Хайдеггера антисемитской по своей сути и должны ли мы читать его в XXI (р. 350). В конце своей статьи он обращается к позиции Б. Бабиш (Babich, 2015), мягко оппонируя (pp. 358–359) ее критике поисков скандально-злосторонних материалов («нового Хайдеггера») в то время как уже изданного Хайдеггера нам читать скучно (Babich, 2015, р. 176). Без обращения к осмыслению вопросов, поднятых Хайдеггером, невозможно мыслить на надлежащем уровне, в данном случае продуктивно обращение к уже упомянутой статье, практически не задействованной аналитически, хотя обзорно-информативно о ней идет речь в предисловии к изданию ранних работ Хайдеггера (Kisiel & Sheehan, 2010).

Второй блок работ касается осмысления задач и методологии истории философии, при этом сначала следует отметить те работы, в которых встречается формулировка «философская история философии». Достаточно обоснованной видится позиция Ю. Перова (2004), что задача создания философской истории философии наиболее явственно поставлена Гегелем, для которого история философии перестает быть внешней пропедевтикой к изучению философии и становится необходимой частью структуры философского (не исторического) знания (с. 188). В этом же контексте происходит обращение к Хайдеггеру, при этом отмечается, что хотя способы его обращения к истории философии часто критикуются, неприятие им школьного деления на систематическую и историческую философию содержит эвристический потенциал для дальнейшего уяснения сути истории философии. Речь следует вести не о ликвидации одной из сторон и подчинении ее другой (как это чаще всего происходит), но о возможностях такого мышления, в котором теоретическая философская мысль развивается под непосредственным действием проблем истории философии, на что обращает внимание Гадамер, говоря о философии как истории понятий. Именно тщательная проработка понятия истории в Кассельских докладах открывает новые горизонты для историко-философского исследования.

Говорит о философской истории философии и Л. Катана (Catana, 2016), высказывая сомнения в оправданности такого проекта. Он анализирует работы М. Фреде, который сожалеет об

утрате историками философии XX в. установки на проблемно-ориентированный образ истории философии, в этом Катана видит проявление антиисторизма, когда исторически ориентированная философия рассматривается как выражение неустойчивого и изменчивого историзма (pp. 174–175) и отдает предпочтение истории идей, исходя из анализа фактического исторического материала (pp. 176–177).

В контексте нашей темы важно обращение к Гегелю, чью историко-философскую концепцию порой считают провальной, но тем не менее при рассмотрении истории философии как органа мысли без него не обойтись. С. Секундант при рассмотрении историко-философского проекта В. Виндельбанда (Секундант, 2018) уделяет значительное внимание Гегелю, констатируя, что «Гегель заложил основы принципиально нового стиля философствования, в котором истории философии отводится более важная роль, чем просто быть введением в философию» (с. 79). При этом подчеркивается, что у Гегеля история философии становится процессом самопонимания мыслью самой себя (с. 76), более того, поскольку человеку присуща «самосознающая разумность, история философии у него предстает как история развития человеческого самосознания (с. 77), что кардинально меняет суть стоящей перед философией (а значит и перед философской историей философии) задачи – устранение частичной приватности мнений и выявление логики раскрытия идеи в ее конкретности. Именно такая постановка задачи прослеживается и у Хайдеггера. Следует отметить, что в англоязычной литературе, посвященной этой проблеме практически не упоминаются французские авторы, но для рассмотрения истории философии в свете работы с собственной субъективностью необходимо обращение к П. Рикеру (2002).

Изложение основного материала. Итак, именно Гегель создает наиболее известную историко-философскую концепцию своего времени, значимость которой несомненна – свидетельством этого предстают как позитивно-принимающие ее, так и негативно-отбрасывающие отклики и оценки. Если говорить о Гегеле (тем более о его историко-философской концепции) из ситуации Украины начала XXI в., то по отношению к нему доминирует критическая отстраненность, т. е. неадекватность геге-

левской историко-философской концепции видится очевидной. Активное желание уйти от нее начинается в 90-е гг. и как доминирующее длится до сих пор. Даже в основательно-серьезных авторитетных работах нет осмысляющей экспликации ее содержания и принципов, а лишь отмечается, что в европейской традиции недостаточность гегелевской схемы истории философии давно осознана, поскольку таковая не может вести к воссозданию объективного бытия философии в истории (Горьский, 2004, с. 5).

Особенная значимость работ Гегеля в том, что это было завершением целой серии историко-философских работ и это было отмечено М. Хайдеггером, которого с трудом можно считать апологетом-гегельянцем:

Гегель впервые мыслит философию греков как целое, а это целое – философски. Почему такое возможно? Потому что Гегель определяет саму по себе историю таким образом, что в своей основной черте она должна оказаться философской. История философии есть для Гегеля единый и потому необходимый процесс восхождения духа к самому себе. История философии вовсе не голая череда разнообразных мнений и учений, бессвязно сменяющих друг друга. (Хайдеггер, 1993, с. 381–382)

Гегелем предложен вариант философской истории философии, в которой осмысление соотношения «философия – история» в аспекте различных познавательных установок уже присутствует. М. Хайдеггер прямо говорит об этом. Хотя перед тем, как обратиться к рассмотрению подобного различия через размышления М. Хайдеггера, обратим внимание на содержательно-терминологические особенности гегелевской концепции, поскольку и у Хайдеггера работают эти термины, отсутствующие в других языках. Известны они достаточно хорошо, но по отношению к истории философии не применяются.

Речь идет о том, что в немецком языке наличны два термина «Historie» и «Geschichte»: если Г. Хорн в середине XVII в. употребляет термин «Historie» («Historiae philosophicae libri septem»), то в дальнейшем у всех выше названных историков фило-

софії речь йде о «Geschichte», Гегель також уходить от латинського терміна: «Філософія історії» («Philosophie der Geschichte»), «Лекції по історії філософії» («Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie»). Через розглядання цих двох термінів стають очевидними особливості гегелівського підходу к історії вообще. В «Європейському словарі філософій» приведені смислові нюанси терміна «історія», наявні в производному от греческого «ἱστορία» слові «Historie» и в немецком терміні «Geschichte», при этом отмечено, что эта перспектива различения происходит и в языках, которые остались в русле парадигмы термина historia (*Європейський словник*, 2011, с. 278). Первый смысловой блок связан с употреблением глагольной формы «ἱστορεῖν» и указывает на знание, которое должно быть получено при исследовании, подобном судебному расследованию, собиранию сведений (с. 279), при этом отмечается, что ἱστορεῖν приводит к ограниченному видению, которое никогда не будет полным (с. 281).

За различием двух терминов скрывается более основательное содержание, связанное со становлением историзма как способа мышления. Если «Historie» относится к эмпирической истории, нанизывающей один за другим факты (с. 287), что соответствует у Гегеля «historische», т. е. «только историческое», «лишь историческое» – внешний и поверхностный слой исторической реальности, лишенный разумного и истинного. «Geschichte» может быть эксплицировано как сущностно-историческое, обнаруживающее единство с «логическим», соотношенное с ним и пронизанное им (Перов, 1993, с. 22). Р. Козеллек обращает внимание, что «Geschichte» понимается как взаимосвязанная совокупность деяний (Козеллек, 2005, с. 55). Противопоставление философской истории философии и исторической истории философии при употреблении термина «Geschichte» обретает новый оттенок: акцентируется взаимосвязанная история философии, а не только разрозненные истории философии, т. е. для большей выразительности можно говорить о истории философии (проект философский) и историях философий (проект исторический).

Целостное единство истории, схваченное термином «Geschichte», сохраняет свою конструктивную роль у многих критиков гегелевской концепции (Ф. Brentano, Э. Husserl, М. Хайде-

ггер, П. Рикер, Э. Брейе и др.), однако это единство множественно – и как множество саморефлексий разума, и как множественность в самом самосознании, что соответствует идеям диалогистов (упомяну концепцию соборной природы сознания С.Н. Трубецкого и полифоническую концепцию сознания М.М. Бахтина). И Ф. Брентано, и Э. Гуссерль находятся вне руслу гегелевской философии, тем не менее при рассмотрении истории философии они дистанцируются от эмпирически ориентированных подходов и развивают «универсальную модель историко-философского исследования, которая должна была обеспечить целостное постижение истории философии» (Громов, 2007, с. 96). И связано это в первую очередь с рефлексивным характером философского знания, и история философии, имея дело с философией, сохраняет эту рефлексивность. Следует заметить, что превращение истории философии в историю идей утрачивает эту установку на рефлексивность, исчезает измерение самопонимания.

Значительное внимание этому уделяет П. Рикер, отмечая, что философ завершает в себе работу историка, т. е. делает возможным совпадение собственного «осознания» с «осознанием» истории (Рикер, 2002, с. 48), и это характерно для таких концепций, которые заняты поиском подлинной субъективности, подлинной деятельности осознания (Сократ, Декарт, Кант, Гуссерль):

Что мы должны без конца открывать и открывать, так это то, что путь, ведущий от «я» к «Я» – и именно это мы будем называть осознанием, – проходит через определенное размышление об истории, а также то, что этот обходной маневр рефлексии через историю есть способ, какой использует философия, чтобы работа историка получила свое завершение в сознании читателя. (Рикер, 2002, с. 48–49)

Позиция П. Рикера интересна именно тем, что в ней история в познавательном проекте истории философии не выведена за самоё философии, а сохраняется в ней как полюс – это впервые сделал Г. Гегель, с которым П. Рикер мягко полемизирует, не споря напрямую, а намереваясь предложить несколько иной подход (Рикер, 2002, с. 52). Он говорит о возможности двух пу-

тей: первый очерчивается «логикой философии», выявляющей связный смысл в истории, реализующий преемственную непрерывность, второй – это путь «диалога», обретающего всякий раз характер исключительный и специфический, учитывающий и сохраняющий прерывность. Оба принадлежат истории философии и оба реализуют выход за пределы частной субъективности. Первый в поисках «я» ясности относительно самого себя («короткий» путь самосознания) выходит в историю («длинный» путь истории сознания) и в этом совпадении логического и исторического происходит выход за пределы частной субъективности (частичности), чтобы «почувствовать себя – в себе самом и вне самого себя – человеком, Menschsein» (с. 49). Второй назван П. Рикером «сферой интерсубъективности», в чем также присутствует интенция на преодоление узкой самостной субъективности, но происходит это не через выявление длящегося смысла (логики истории), а через обращение к личностям и их произведениям, которые представляют собой прерывность, кристаллизацию смысла: «история, вместо того чтобы следовать путем поступательного развития, будет завязываться в узлы, образуя личности и произведения» (с. 53). История философии удерживает как от узости субъективности, так и от ложно понятой объективности: «философский акт ведет, in extremis, к различению между истинной и ложной объективностью, или, точнее, <...> между объективностью и пренебрегающим человеком объективизмом» (с. 57). Эта нюансированное нахождение и не в субъективном пространстве самости, и не среди объектов мира, пусть это и специфические объекты-идеи, было основной заботой Хайдеггера.

«Кассельские доклады» стали доступны широким кругам достаточно поздно: лекции были прочитаны в 1925 г. – первое печатное упоминание относится к 1986–1987 гг., первая публикация самих лекций датируется 1993 годом, уже после смерти В. Брёкера, стенографические записи которого стали основанием печатной версии. Однако говорить о неизвестности высказанных идей нельзя – они представляют собой исследовательские материалы к «Бытию и времени», посвященные поискам первореальности, исходя из которой человеческая жизнь обретает смысл. Он рассматривает тот вариант ответа, который содержится в историческом мировоззрении, так что с самого начала опирается

на такое понимание истории, в котором акцентуирована идея истории как человеческого существования, основополагающее определение такового – время (Хайдеггер, 1995, с. 120–121). При этом для рассматриваемой проблемы значимо утверждение об истории как таком сознании, в котором человеческое существование усматривает свою действительность внутри такой взаимосвязи, которая ведает как о собственном истоке, так и решительно обращена к грядущему (с. 120). Такое постижение позволяет человеку выйти из связанности к свободе: «Человек как историческое существо не может быть понят через включение свое во всеобщую взаимосвязь мира как природы» (с. 123), человеческая жизнь исторична, т. е. определена приобретенной взаимосвязью (с. 126). Исторично то видение, которое испытывает на себе живую действительную силу духовного прошлого (с. 122) – так говорит М. Хайдеггер о В. Дильтее, помещая познавательный проект истории в такую перспективу видения, в которой реализуется установка быть открытым ко всему, что субстанциально в себе, и закрываться для такого мышления, которое кружит вокруг себя, не достигая самих вещей (с. 122–123). Именно историзм мышления обеспечивает такое постижение актуального самого само (человеческой самости, современной действительности, философской концепции прошлого или настоящего и т. д.), которое происходит благодаря открытости «живой действенной силе духовного прошлого», а не застревает на острие своей субъективности. Свет естественного разума начинается с определения человека как Я, но для М. Хайдеггера такое понимание некритично (с. 130), можно говорить несколько иначе – такое понимание вторично, оно производно от первичной раскрытости в окружающее, застревание на чем имеет своим следствием неподлинное существование:

По большей части и ближайшим образом мы – это не мы сами. Скорее, мы живем внутри того, что говорится, о чем судят да рядят, из того, как вообще смотрят на вещи, чего требуют. Вот такая неопределенность и правит существованием здесь. Она ближайшим образом и по большей части по-настоящему и владеет существованием здесь, даже и наука живет внутри то-

го же самого. Все то же сказывается и в традиции – как спрашивают, как приступают к исследованию. Эта всеоткрытость, правящая существованием людей друг с другом здесь, со всей отчетливостью показывает нам, что мы – это по большей части не мы сами, но другие, – нас живут другие. (Хайдеггер, 1995, с. 131)

Здесь и возникает задача, которую эксплицирует П. Рикер – путь от я к Я, т. е. осознание себя, ясность относительно самого себя, которая никогда не возможна как абсолютное свершение (совпадение конечного и бесконечного мышления, возможное у Гегеля), но без чего нет человека: доминанта на внерациональные факторы (несознательное – под- или над-сознательное, которое может быть биологическим, индивидуальным, коллективным, мифологическим, утилитарным, социально-экономическим) и создает ситуацию «смерти человека». Вменяемость (короткий путь самосознания) и есть возвращение к себе через длинный (т. е. дискурсивно-развернутый) путь истории. Вменяемость производится как переход от множественности безотносительных ко мне историй («Historie») к такой истории («Geschichte»), которая «означает такое свершение, какое есть мы сами, такое, где мы сами тут же» (Хайдеггер, 1995, с. 137). Такая история («Geschichte») есть предшествование самому себе, поскольку мы сами есть наше собственное прошлое и наше будущее живет изнутри прошлого. Именно в этом смысле *Geschichte der Philosophie* предполагает опору на априорный принцип – это априорность трансцендентальной субъективности, а не эмпирического субъективизма, *Historiae philosophicae* не предполагает такой опоры, оставаясь на почве рассказанных историй философий.

В последнем разделе М. Хайдеггер делает выводы, напрямую выводящие на историю философии и двойственность задачи ее. Он говорит о критике (т. е. разборе, деструкции) современности как содержащей в себе прошлое целиком, когда оно как бы прекращает свое существование, будучи закупоренным (снятым) в современности, стерилизованном нею и тогда прошлое бесплодно.

Во всяком настоящем заключается опасность застроить историю – не открыть ее, а сделать недоступной.

Так что критическая задача – в том, чтобы освободиться от подобных предсуждений и вновь задумать-ся об условиях, какие делают возможным постижение прошлого. От философского исследования неотъемлемо то, что оно есть критика настоящего. В некотором изначальном раскрытии прошлое уже не только предшествовавшее настоящее, но тут появляется возможность дать прошлому стать независимым, так чтобы становилось зримо, что прошлое и есть то самое, где мы обретаем собственные, настоящие, корни нашего существования, чтобы, полные силы, перенять их в наше собственное настоящее. Историческое сознание высвобождает прошлое для будущего, – тогда прошлое обретает силу движения вперед и становится продуктивным. (Хайдеггер, 1995, с. 138)

Как видим, именно интересы *продуктивности настоящего* требуют *постижения прошлого в его собственных характеристиках* – отрицание деления на систематическую и историческую философию также обращено на устранение дилеммы. Не так, что ориентируясь на задачи современности, создается рациональная реконструкция, искажающая прошлое, а существует еще и задача исторической реконструкции, сохраняющая адекватность прошлого – во-первых, неизбежен скепсис по поводу адекватного воспроизведения, во-вторых, возникает вопрос необходимости реконструкции прошлого. М. Хайдеггер указывает на возможность неисторического мышления – когда ставится задача прийти к существенному (самим вещам) изнутри самого себя, отбросив традицию и при этом заблудиться в традиционной постановке вопросов (нести на себе груз традиции), поэтому необходимо все новое и новое осмысление самого себя – обращение к прошлому, чтобы сбросить с себя груз неподлинной традиции, дабы прошлое благодаря этому становилось действенным в подлинном смысле. В работе «Гегель и греки» (доклад 1958 г.) сохранена эта интонация: интересы дела мысли в настоящем требуют обращения к традиции и именно это обеспечивает доступ к настоящему.

Выводы. В качестве итогового вывода можно выстроить некоторую последовательность задач при историко-философской интонированности мысли. Исходное начало – развернутая конкретность современности: множественная, разнопорядковая, различная, ставящая перед человеком задачу осмысления ее, что реализуется в такой форме мышления в философии, которую можно назвать и рациональной реконструкцией, и полемическим подходом, и реальной живой практикой философствования. Но именно потому, что, живая ткань философствования разворачивается как вопрошание – и к содержанию проблемы, и к самому себе, и к предшественникам – возникает задача исторической реконструкции, т. е. установки на диалог с аутентичным смыслом, с отличным от меня собеседником, а не созданной моей интеллектуальной фантазией марионеткой. Именно рациональная реконструкция требует имманентного подхода, попыток понять прошлое в его специфике и в чем-то даже в его отстраненности от современности. На этом этапе неизбежна установка на текстологическую работу – историческое и филологическое исследование текстов, прочтение которых всегда проблематично. В. Соловьев начинает свою статью «Жизненная драма Платона» с формулировки вопроса, возникшего у него при переводе Платоновых диалогов: каков порядок их и в каком порядке располагать их при издании? При этом он выходит на существенный для историко-философских работ момент. В. Соловьев обращается к двум вариантам понимания корпуса работ Платона: по Шлейермахеру, порядок установлен самим Платоном и диалоги есть выполнение заранее составленного плана, система философских идей (Соловьев, 1988, с. 582–583); по Мунку, единство произведений Платона предопределено задачей изображения жизни идеального мудреца Сократа (с. 583). Для В. Соловьева оба варианта несостоятельны: оба варианта могут быть реализованы при условии опоры на личность самого Платона, можно вспомнить, что в наши дни достаточно часто внимание историков философии обращено на самого философа и речь идет не об истории философии, а об истории философов, что порой транскрибируется как биографический метод. Конечно, жизнь философа играет существенную роль, но наибольший интерес представляет главное событие его жизни – событие мысли, как говорит В. Соловьев: «фи-

лософский интерес и философская работа его ума», что и представляет собой жизнь философии. Философия живет через жизнь мыслительного свершения реального человека: жизнь философа – не мирная смена дней и годов, а событийность его мысли, через вхождение в нее своей мысли и возможно оживление, восстановление прошлого. Если обратиться к философам народных сказок, то историческое и филологическое исследование текстов восстанавливает структурное единство – есть той мертвой водой, которая соединяет части разрубленного тела. Чтобы оно ожило, необходима живая вода – включение выверенного исторической и филологической критикой текста в событийность актуальной мысли, по М. Хайдеггеру – тогда прошлое, освобожденное от одномерной формы снятия его в современности, становится продуктивным, питая живую мысль современности.

Литература

- Баумейстер, А.** (2016). Гадамер як міфотворець: міф Гайдеггера. *Філософська думка*, 1, 112–117.
- Горський, В.** (2004). До питання про ідентичність історії філософії як науки. *Наукові записки НАУКМА. Том 25: Філософія та релігієзнавство* (с. 3–7).
- Громов, Р.** (2007). Brentano и Гуссерль как историки философии. *Логос*, 6 (63), 75–97.
- Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей.* (2011). (Т. 2). Київ: ДУХ І ЛІТЕРА
- Козеллек, Р.** (2005). *Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу.* (В. Швед, Пер.). Київ: Дух і літера.
- Перов, Ю.** (1993). «Философия истории» Гегеля: от субстанции к историчности. В Г. Гегель, *Лекции по философии истории* (с. 7–53). Санкт-Петербург: Наука.
- Перов, Ю.** (2004). История философии в современном философском знании. *Вестник МГТУ*, 7, 185–194.
- Рикер, П.** (2002). Объективность и субъективность в истории. (И.С. Вдовина, А.И. Мачульская, Пер.). *История и истина* (с. 35–57). Санкт-Петербург: Алетейя.
- Секундант, С.** (2018). Вильгельм Виндельбанд: история как органон и составная часть философии. *Sententiae*, 37 (2), 62–92. doi: [10.22240/sent37.02.062](https://doi.org/10.22240/sent37.02.062).
- Соловьев, В.** (1988). Жизненная драма Платона. *Сочинения* (Т. 1–2; Т. 2), (с. 582–626). Москва: Мысль.

- Хайдеггер, М.** (1993). Гегель и греки. (В. Библихин, Пер.). *Время и бытие* (с. 381–390). Москва: Республика.
- Хайдеггер, М.** (1995). Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925). (А.В. Михайлов, Пер.). *Вопросы философии*, 1, 119–145.
- Babich, B.** (2015). The ‘New’ Heidegger. In T. Georgakis & P. Ennis (Eds.), *Heidegger in the 21st Century* (pp. 167–187). Frankfurt am Main: Springer.
- Kisiel, T., & Sheehan, T.** (Eds.). (2010). *Becoming Heidegger: On the Trail of his Early Occasional Writings, 1910–1927* (2nd ed., rev.). Seattle: NOESIS PRESS, LTD.
- Catana, L.** (2016). Doxographical or Philosophical History of Philosophy: On Michael Frede’s Precepts for Writing the History of Philosophy. *History of European Ideas*, 42 (2), 170–177. doi: [10.1080/01916599.2014.906149](https://doi.org/10.1080/01916599.2014.906149).
- Catana, L.** (2015). Intellectual History and the History of Philosophy. Their Genesis and Current Relationship. In R. Whatmore & B. Young (Eds.), *A Companion to Intellectual History* (pp. 127–140). Wiley-Blackwell. doi: [10.1002/9781118508091.ch10](https://doi.org/10.1002/9781118508091.ch10).
- Gillespie, M.A.** (2015). *Hegel, Heidegger, and the Ground of History*. The Chicago & London: University of Chicago Press.
- Hadjoannou, Ch.** (2017). What Can We Do with Heidegger in the Twenty-First Century? *Journal of the British Society for Phenomenology*, 48 (4), 350–359. doi: [10.1080/00071773.2017.1286154](https://doi.org/10.1080/00071773.2017.1286154).
- Georgakis, T., & Ennis, P.J.** (Eds.). (2015). *Heidegger in the Twenty-First Century. Vol. 80: Contributions To Phenomenology*. Dordrecht: Springer. doi: [10.1007/978-94-017-9679-8_10](https://doi.org/10.1007/978-94-017-9679-8_10).
- Rorty, P.** (1984). The historiography of philosophy: four genres. In R. Rorty, J.B. Schneewind, & Q. Skinner (Eds.), *Philosophy in History* (pp. 49–75). Cambridge: Cambridge University Press.

References

- Baumeister, A.** (2016). Gadamer yak mifotvoret: mif Haidegera [Gadamer as a myth-maker: Heidegger’s myth]. *Filosofska dumka – Philosophical thought*, 1, 112–117 [in Ukrainian].
- Horskyi, V.** (2004). Do pytannia pro identychnist istorii filosofii yak nauki [On the question of the identity of the history of philosophy as a science]. *Naukovi zapyski NAUKMA. Tom 25: Filosofiia ta relihieznavstvo – Scientific notes of NAUKMA. Vol. 25: Philosophy and Religious Studies* (pp. 3–7) [in Ukrainian].

- Gromov, R.** (2007). Brentano i Gusserl kak istoriki filosofii [Brentano and Husserl as historians of philosophy]. *Logos*, 6 (63), 75–97 [in Russian].
- Yevropeiskii slovnyk filosofii: Leksykon neperekladnopei [European Dictionary of Philosophy: Lexicon of Implications]*. (2011). (Vol. 2). Kyiv: DUKh I LITERA [in Ukrainian].
- Kozellek, R.** (2005). *Mynule maibutnie. Pro semantyku istorychnoho chasu [Past future. To the semantics of historical times]*. (V. Shved, Trans.). Kyiv: Dukh i litera [in Ukrainian].
- Perov, Iu.** (1993). «Filosofiiia istorii» Gegelia: ot substantcii k istorichnosti [«Philosophy of History» Hegel: from substance to historicity]. In G. Gegel, *Lekticii po filosofii istorii – Lectures on the philosophy of history* (pp. 7–53). Saint Petersburg: Nauka [in Russian].
- Perov, Iu.** (2004). Istoriia filosofii v sovremennom filosofskom znanii [The history of philosophy in modern philosophical knowledge]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta – Herald of Moscow State Technical University*, 7, 185–194 [in Russian].
- Riker, P.** (2002). Obektivnost i subektivnost v istorii [Objectivity and subjectivity in history]. (I. Vdovina & A. Machulska, Trans.). *Istoriia i istina – History and truth* (pp. 35–57). Saint Petersburg: Aleteiia [in Russian].
- Sekundant, S.** (2018). Vilgelm Vindelband: istoriia kak organon i sostavnaiia chast filosofii [Wilhelm Windelband: The History of Philosophy as an Organon and as an Integral part of Philosophy]. *Sententiae*, 37 (2), 62–92. doi: [10.22240/sent37.02.062](https://doi.org/10.22240/sent37.02.062) [in Russian].
- Solovev, V.** (1988). Zhiznennaia drama Platona [Plato's life drama]. *Sochineniia – Writings* (Vols. 1–2; Vol. 2), (pp. 582–626). Moscow: Mysl [in Russian].
- Khaidegger, M.** (1993). Gegel i greki [Hegel and the Greeks]. (V. Bibikhin, Trans.). *Vremia i bytie – Time and being* (pp. 381–390). Moscow: Respublika [in Russian].
- Khaidegger, M.** (1995). Issledovatel'skaia rabota Vilgelma Dilteia i borba za istoricheskoe mirovozzrenie v nashi dni. Desiat dokladov, prochitannykh v Kassele (1925) [Wilhelm Dilthey's research work and the struggle for the historical worldview of our time. Ten reports read in Kassel (1925)]. (A. Mikhailov, Trans.). *Voprosy filosofii – Philosophical Questions*, 1, 119–145 [in Russian].
- Babich, B.** (2015). The 'New' Heidegger. In T. Georgakis & P. Ennis (Eds.), *Heidegger in the 21st Century* (pp. 167–187). Frankfurt am Main: Springer.

- Kisiel, T., & Sheehan, T.** (Eds.). (2010). *Becoming Heidegger: On the Trail of his Early Occasional Writings, 1910–1927* (2nd ed., rev.). Seattle: NOESIS PRESS, LTD.
- Catana, L.** (2016). Doxographical or Philosophical History of Philosophy: On Michael Frede's Precepts for Writing the History of Philosophy. *History of European Ideas*, 42 (2), 170–177. doi: [10.1080/01916599.2014.906149](https://doi.org/10.1080/01916599.2014.906149).
- Catana, L.** (2015). Intellectual History and the History of Philosophy. Their Genesis and Current Relationship. In R. Whatmore & B. Young (Eds.), *A Companion to Intellectual History* (pp. 127–140). Wiley-Blackwell. doi: [10.1002/9781118508091.ch10](https://doi.org/10.1002/9781118508091.ch10).
- Gillespie, M.A.** (2015). *Hegel, Heidegger, and the Ground of History*. The Chicago & London: University of Chicago Press.
- Hadjoannou, Ch.** (2017). What Can We Do with Heidegger in the Twenty-First Century? *Journal of the British Society for Phenomenology*, 48 (4), 350–359. doi: [10.1080/00071773.2017.1286154](https://doi.org/10.1080/00071773.2017.1286154).
- Georgakis, T., & Ennis, P.J.** (Eds.). (2015). *Heidegger in the Twenty-First Century. Vol. 80: Contributions To Phenomenology*. Dordrecht: Springer. doi: [10.1007/978-94-017-9679-8_10](https://doi.org/10.1007/978-94-017-9679-8_10).
- Rorty, P.** (1984). The historiography of philosophy: four genres. In R. Rorty, J.B. Schneewind, & Q. Skinner (Eds.), *Philosophy in History* (pp. 49–75). Cambridge: Cambridge University Press.

Стаття надійшла 30 березня 2019 р.

УДК 165.612

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

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

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4727.41.165816>

Бібліографічний опис статті: Ліпін, М. (2019). Традиція, традиціоналізм, відповідальність: соціально-політичні виміри. *Проблеми гуманітарних наук: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 77–95. doi: 10.24919/2522-4727.41.165816.

ТРАДИЦІЯ, ТРАДИЦІОНАЛІЗМ, ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ: СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ ВИМІРИ

Анотація. Питання про співвідношення традиції і сучасності починає звучати на повний голос в Новий час і залишається актуальним у контексті викликів сьогодення. Для доби Модерну це питання обумовлене не випадковими форс-мажорними обставинами, а іманентною логікою її розвитку. **Мета статті** – розглянути традицію як творче начало, в якому знімається дуалізм нового і старого, традиціоналізму та модернізації, минулого і сучасного. Для досягнення зазначеної мети необхідно здійснити аналіз живої, творчої традиції як відповідального ставлення людини до світу, в якому долається однабічна абсолютизація минулого. **Методологія.** Дослідження проведено із застосуванням методів теоретичного узагальнення, порівняльного аналізу, аналізу та синтезу, що дало змогу виявити значимість класичних форм думки для осмислення феноменів «традиція», «традиціоналізм» і «відповідальність». **Теоретична новизна.** Ми наголошуємо на тому, що становлення новоевропейського індивіда відбувається через взяття на себе відповідальності за все, що відбувається у його житті, відповідно минуле, традиція, звичаї втрачають притаманний їм автоматизм, проблематизуються, стаючи нічим ззовні не забез-

печеними. Таким чином, питання про співвідношення традиції і сучасності не вичерпується протиставленням минулого і теперішнього, а відсилає до способів існування людини, до притаманного їй обов'язку починати все те, що начебто відбувається саме собою, у тому числі і традицію. **Висновки.** Спроби «відродження» культури, традицій поза активністю людини є спробами надати спадщині минулого статус наявного, продовжити її без пробудження спадкоємців. Штучне відтворення традиції задля забезпечення готових, сталих і надіндивідуальних орієнтирів людського життя у нестабільному, плинному світі породжує ідеологізований традиціоналізм.

Ключові слова: традиція, традиціоналізм, відповідальність, влада, ідентичність, історія.

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

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

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4727.41.165816>

To cite this article: Lipin, M. (2019). Tradytysia, tradytsionalizm, vidpovidalnist: sotsialno-politychni vymiry [Tradition, traditionality, responsibility: socio-political dimensions]. *Problemy humanitarnykh nauk: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia «Filosofiiia» – Problems of Humanities. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 41, 77–95. doi: 10.24919/2522-4727.41.165816 [in Ukrainian].

TRADITION, TRADITIONALITY, RESPONSIBILITY: SOCIO-POLITICAL DIMENSIONS

Summary. *The issue of the interrelation between tradition and modernity began to acquire a full-scale emphasis in the Modern Age and remains relevant in the context of the challenges of the present. For the modern era, this issue is not conditioned by accidental force majeure circumstances, but the immanent logic of its development. The purpose of the article is to consider tradition as a creative beginning, which overcomes the dualism of the new and old, traditionalism and modernization, the past and present. To achieve this goal it is necessary to make an analysis of the living, creative tradition as a responsible attitude of the man to the world, which surmounts the one-*

*sided absolutization of the past. **Methodology.** The research was conducted using the methods of theoretical generalization, comparative analysis, analysis and synthesis, which allowed us to reveal the significance of classical forms of thought for understanding the phenomena of tradition, traditionalism and responsibility. **Theoretical novelty.** We emphasize the fact that the making of a modern European individual occurs through taking own responsibility for everything that happens in life; accordingly the past, tradition and customs lose their inherent automatism, becoming problematic, something not supported from outside. Thus, the question of the interrelation between tradition and modernity does not come down to the contradistinction of the past and the present, but refers to the ways of human existence, to the inherent duty to undertake all that seems to happen in itself, including the tradition. **Conclusions.** Attempts to «revive» the culture, traditions disregarding human activity are attempts to give the legacy of the past the status of existing, to continue it without the awakening of the heirs. The artificial reproduction of tradition in order to provide ready, sustainable and over-individual landmarks of human life in an unstable, fluid world generates ideology-driven traditionalism.*

Key words: *tradition, traditionalism, responsibility, power, identity, history.*

Постановка проблеми. Питання про співвідношення традиції і сучасності на повний голос починає звучати ще в Новий час і залишається актуальним у контексті викликів сьогодення. Людина звертається до традиції у ситуації, коли вона відчуває нестачу сталих орієнтирів повсякденного існування. Подібне світовідчуття набуває особливої гостроти в умовах соціально-культурних та політичних трансформацій, коли, здавалося б, звичний світ перестає бути таким. Для доби Модерну це питання обумовлене не випадковими форс-мажорними обставинами, а іманентною логікою її розвитку. Становлення новоєвропейського індивіда відбувається через покладання на себе відповідальності за все, що відбувається у його житті, відповідно минуле, традиція, звичаї втрачають притаманний їм автоматизм, тобто вони проблематизуються та стають нічим ззовні не забезпеченими. У цьому контексті *початок* стає прерогативою і відповідальністю людини, вона – початок усього, що існує в людському світі. Видається, що саме у цьому сенс *сумніву Декарта* – у необхідності розпочинати з себе для того, щоб будь-що в людському світі могло

тривати. Без людської участі, сам собою світ культури не продовжується, деградує. Символом подібного світовідчуття в часи Просвітництва стає відомий офорт Франсіско Гойї «Сон розуму». Можна тлумачити його сенс у контексті протиставлення пильного здорового глузду модерну і сліпої, сплячої традиції середньовіччя, котра без розуму породжує чудовиськ. А можна і як нагадування про те, що і сам розум обертається оселею чудовиськ, коли перетворюється на самодостатній автоматичний процес. Таким чином, питання про співвідношення традиції і сучасності не вичерпується протиставленням минулого і теперішнього, а відсилає до способів існування людини, до притаманного їй обов'язку започатковувати все те, що начебто відбувається само собою, у тому числі і традицію.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Необхідно зазначити, що проблематизація традиції бере свій початок разом із проблематизацією сучасності. Доба Модерну ставить під питання їх обох. У цьому контексті для нашого дослідження важливого значення набувають праці І. Канта «Відповідь на питання, що таке Просвітництво?» (Кант, 1989), М. Фуко «Що таке Просвітництво?» (Фуко, 2002) та Ю. Габермас «Філософський дискурс про модерн» (Habermas, 2018), в яких здійснюється осмислення сутності сучасності.

З іншого боку, у відштовхуванні від сучасності формується напрям, який можна віднести до інтегрального традиціоналізму. Серед його представників необхідно згадати Р. Генона, А. Кумарасвами, Ю. Еволу, Т. Буркхардта. Важливою рисою цього напрямку є сакралізація традиції та жорстке протиставлення її сучасності. У цих межах традиція набуває рис субстанції, першопричини, котра все обґрунтовує та породжує.

Серед іноземних і вітчизняних авторів проблеми, пов'язані із феноменами традиції, сучасності та традиціоналізму досліджували Г. Гадамер (2000), Е. Шацкий (1990), Е. Гобсбаум (Hobsbawm & Ranger, 2012), Е. Шилз (Shylz, 2006), Е. Гіденс, У. Бек, С. Леш (Beck, Giddens, & Lash, 1994), Л. Абизова (1997; 2011), С. Вишинський (2013), К. Настояща (2005), О. Ткаченко (2010).

Окрім того, важливими є праці авторів, котрі здійснюють дослідження взаємозв'язку традиції, ідентичності та політики при використанні минулого у битвах за національну пам'ять та

ідентичність. У цьому контексті важливим є науковий доробок П. Бурдьє (Бурдьє, 2013), Ю. Габермаса (Хабермас, 1995), А. Сміта (Smith, 1991), Ж. Рансьєра (Рансьєр, 2006), Р. Брубейкера (2012) тощо.

Мета статті полягає у дослідженні традиції як творчого начала, в якому знімається дуалізм нового та старого, новаторства та збереження, минулого і сучасного, консервування та руйнування. Для досягнення зазначеної мети необхідно здійснити аналіз творчої традиції як такого ставлення до світу, в якому долається однобічна абсолютизація традиціоналізму.

Виклад основного матеріалу. У своєму дослідженні ми спираємося на методологічну позицію, яку услід за Ц. Годоровим можна сформулювати так:

Сакралізація минулого – це не найкращий спосіб зробити його живим у сьогоденні. Сьогодні нам потрібно дещо окрім благочестивих образів. Коли пам'ять застигає у статичних формах, які не можна змінити без звинувачень у святотатстві, ми можемо бути впевненими, що це служить приватним інтересам її захисників, а не їх моральному піднесенню. (Todorov, 2001, p. 21)

Дійсна жива традиція не пригнічує людину, вона є способом її піднесення і звільнення, тим каноном, у межах якого тільки і набувається вільне дихання. Натомість, традиціоналізм розглядається нами як таке ставлення людини до світу, в якому останній виявляється розірваним між абсолютизаціями «минулого» та «майбутнього», «аутентичного» та «неаутентичного» і т. д. Подібна бінарність, як вважає С. Хоружий, є однією з найяскравіших ознак традиціоналізму, котрий протистоїть живій традиції, перекинувши її. Традиціоналізм, уважає дослідник, цілком залишається у межах старого філософського і політичного мислення, що ґрунтується на бінарних опозиціях, передовсім опозиції «Традиція-Модерн».

Але розуміння традиції як школи живого досвіду, яка не абсолютизує ніяких сутностей і інституцій, змушує зрозуміти традицію як творчість і тим відкриває шлях

до зняття цих опозицій. ... І це значить, що, на відміну від стратегій традиціоналізму, стратегії, засновані на істинній вірності духовної традиції, аж ніяк не вибудовують нових ситуацій конфлікту і не ведуть до наростання глобальних загроз і ризиків. (Хоружий, 2017, с. 119)

Отже, традицію необхідно розглянути як творче начало в контексті культури. У цій оптиці традиція постає необхідним елементом специфічно людського, тобто небіологічного, способу наслідування. Поза традицією нема ані культури, ані людини. Якщо ж розглядати традицію як творчий акт, тоді вона не може бути даністю, певним готовим результатом, що залишає осторонь стан особистості. Як і будь-який творчий акт, традиція можлива як самотрансформація особистості. Поза цією трансформацією немає традиції, у кращому випадку залишаються бліді тіні звичаїв та ритуалів.

Традиціоналізм «виробляє» традицію для того, щоб протиставити її поганій сучасності. Подібне «виробництво», «винайдення» традиції обумовлене ідеологічною боротьбою за владу. Також вона є боротьбою за право визначати властивості групи, її ідентичність. Механізм «винайдення традиції» формується одночасно з винайденням, уявленням спільнот, їх мобілізацією. Наприклад, як показав Б. Андерсон (2006), процес створення єдиної, універсальної національної мови виявляється підпорядкованим завданню вперше створити цю націю. Означений процес відбувається через переривання традиції, через знищення локальної специфіки малих регіонів та нав'язування їм універсальних ознак народу або нації. Згідно з цим поглядом, нація виникає не через розкриття прихованої традиції, а навпаки, через започаткування нової традиції і, відповідно, через переривання традиції, що існувала до того. Отже, традиції, пов'язані із нацією, виникають шляхом витіснення попередніх. «По суті, я стверджую, що сама можливість уявляти націю історично виникала тільки тоді, коли і де три фундаментальні культурні концепції, всі вони були дуже давніми, втратили свою аксіоматичну владу над свідомістю людей» (Anderson, 2006, p. 33).

Винайдення нових форм пам'яті розгортається на фоні забуття, втрати пам'яті та старих традицій. Причому, кожен раз винайдення традиції супроводжується спробами обґрунтувати право і необхідність її існування давнім походженням. Отже, боротьба за традицію, що легітимізує буття певної групи та її ідентичність, відбувається у руслі боротьби за надання певним приватним цінностям або інтересам універсального характеру. Винайдення традиції має своєю зворотною стороною нав'язування певної картини світу та відповідної їй класифікації і розподілу соціального порядку.

Очевидно, що іншим виміром цієї боротьби постає боротьба за владу. Звичайно, у більшості випадків ми зіштовхуємося з апеляцією до культури, історії як основних аргументів у пошуках автентичної традиції або ідентичності. Однак конфлікти з приводу властивостей групи та індивідів, які їм належать, виявляються вписаними у приховану або явну боротьбу за владу. Змагання з приводу етнічної або регіональної ідентичності постають, як писав П. Бурдьє (2013), окремим випадком різноманітних конфліктів з приводу класифікацій, боротьби за монополію на владу, за допомогою якої можна змусити людей бачити і вірити, знати і упізнавати, за допомогою якої можна нав'язувати легітимні визначення поділу соціального світу і, отже, створювати та ліквідувати групи.

Ставкою тут є влада нав'язувати певне бачення соціального світу за посередництвом принципів розподілу, які, нав'язані цілій групі, встановлюють значення і консенсус з приводу значень, зокрема, з приводу ідентичності та єдності групи, що створює реальність цієї єдності і цієї ідентичності (Бурдьє, 2013, с. 67).

Звертаючись до етимології слова «регіон» (*regio*), П. Бурдьє доводить, що воно бере початок від владного магічного акту розподілу. Процедура проведення кордонів та меж супроводжується спробою обґрунтування їх доцільності природними, споконвічно наявними засадами, за якими в дійсності приховується здійснення влади. Цей акт *розділення, відокремлення* частини від деякого цілого уможлиблюється як дія влади та постає елементарною схемою конституювання ідентичності (Бурдьє, 2013, с. 67). Принагідно зазначимо, що логіка цього процесу є розсудковою, вона репрезентується у межах пошуків автентичних традицій та

ідентичностей фактом домінування інструментальної раціональності. В межах цієї логіки культура, цінності і традиції виявляються лише засобами для досягнення своїх партикулярних цілей (Батищев, 1997, с. 303–307; Бибухин, 2003, с. 235–256).

Необхідно підкреслити, що взаємозв'язок політики, ідеології, традиції та ідентичності набагато складніший, ніж це видається на перший погляд. Різноманітні спроби зв'язати проблему національної ідентичності та традиції з політикою дуже часто замість політики вибудовують простір боротьби за панування, у якому конфлікт з приводу традиційних цінностей або національної ідентичності виступає ідеологічним засобом легітимізації панування. Саме тому, як писав Е. Шацкый (1990), *«проблема традиції – це проблема цілей, яким підпорядкована наша діяльність, проблема ієрархії цінностей, яку ми нав'язуємо навколишньому світу»* (с. 369).

Окрім того, світоглядні орієнтації традиціоналізму виключають існування політики як публічної сфери зіткнення різних інтересів. У параметрах традиціоналізму не може бути ніякого змагання з приводу спільного блага. Останнє не вибудовується у комунікації між різними групами, а, навпаки, благо вже визначене, і завдання полягає у тому, щоб привести усі групи до наперед визначеного порядку, до наперед визначених цінностей. Те, що колись, можливо, і було живим в традиціоналізмі, стає тим мертвим, за допомогою якого підтримується влада над живими. Як зазначав Теун ван дер Леер (Teun van der Leer): *«Традиція – жива віра мертвого; традиціоналізм – мертва віра живого»*.

Існує досить поширене переконання, що без використання традиції не може існувати групова ідентичність. Однак у дослідженнях Ю. Габермаса (Хабермас, 1995) розкривається один з варіантів формування національної ідентичності саме як *політичного* феномену. Важливим моментом у міркуваннях вченого є визначення нації як *політичного* утворення. Згідно з баченням Ю. Габермаса, починаючи з періоду французької революції, відбувається конституювання нації як джерела державного суверенітету. Нація як утворення, що претендує на політичне самовизначення, постає *«народом держави»*, що обумовлює заміну *етнічного* зв'язку на *спільноту демократичної волі*. Як етнічне об'єднання, що має спільні географічні межі, нація – *дополітичне* утво-

рення. У кінці XIX ст., як вважає дослідник, співвідношення між успадкованою національною ідентичністю і набутим, демократично оформленим громадянством, коли перше постає передумовою для другого, перевертається. Відповідно, нація громадян здобуває ідентичність *не через етнічно-культурну подібність*, а через *здіяльність у практиці громадян*, які активно використовують свої демократичні права на участь і комунікацію. У такому ракурсі відбувається дистанціювання республіканської компоненти ідеї громадянства від приналежності до політичної спільноти. Політична спільнота на противагу до політичній є *процесом, завданням* громадської діяльності, а не природною даністю, що «дарується мовою, традиціями або походженням» (Хабермас, 1995, с. 68).

Показово, що і вітчизняні дослідники наполягають на тому, що посилання на кров, традицію або інші природні засади групової ідентичності є хибними. «Європейцями стають, долучаючись не до окремої культурної традиції, обмеженої певним історичним регіоном, а практикуючи спосіб буття, що має загальнолюдське значення» (Пролєєв, 2016, с. 76). Але те саме можна сказати і про людину взагалі: людина стає людиною, здійснюючи загальнолюдський (всезагальний) спосіб буття. Ось чому запитання про сутність людини (про власне людський спосіб буття) іманентно містить у собі відповіді на питання про ідентичність, натомість поза цією філософською проблематизацією людського буття дискурс ідентичності змушений житись матеріалом індивідуальної психології або соціологічних міркувань про надіндивідуальні соціальні структури. Традиція є необхідним моментом людського буття тому, що вона – це небіологічний спосіб наслідування. Вона цінна не сама собою, а як здатність трансформувати результати діяльності всезагального духу в персональні звершення теперішнього. Традиція жива тоді, коли репрезентує собою всезагальні способи людського буття. Тільки тоді вона з минулого може промовляти про майбутнє.

Певною мірою традиціоналізм постає формою спротиву історії. Звернення до традиції може бути своєрідною спробою втечі з історії, зупинити її рух. Звідси витікають розповсюджені посилання на «вічні», «незмінні» та «тисячолітні» («столітні») традиції. У світі, котрий постійно трансформується, природно вини-

кає бажання віднайти дещо незмінне і надійне, отримати *остаточну відповідь*, що може визначити правила існування для усіх перепитій життя. З огляду на це з'являється спокуса відкинути сучасну невпорядкованість та зосередитися на прихованій або забутій в минулому незмінній традиції. Пафос, яким надихається рух еміграції в минуле, схожий з тим, що надихав Ж.-Ж. Руссо у його закличах повернутися до природного стану людини. Втім, при цьому не враховується те, що «емігранти» вже «заражені» сучасністю, внаслідок чого бажана чистота минулого для них виявляється недосяжною. Як наслідок, відродження автентичних «традицій» і «культури» відбувається «нетрадиційними» і некультурними способами, що стає причиною їх формальності і поверхневості та з необхідністю спотворює те, що нібито намагалися відродити.

Різні епохи, так само як і різні люди, можуть по-різному розгортати зміст певної традиції, він завжди залишається неоднозначним. Натомість традиціоналізм пропонує лише одну-єдину правильну інтерпретацію. При цьому, традиціоналізм допускає набагато більшу міру *довільності* і *суб'єктивізму*, ніж традиція, якою він живиться. Тому, у певному сенсі, бажання відновлення певних традицій вже є симптомом розгортання традиціоналізму, тобто впевненості у тому, що завдяки індивідуальному або колективному вольовому зусиллю ми можемо ввести у сучасність дещо таке, що на цей момент (внаслідок її зіпсованості) у ній не присутнє. Подібний вольовий активізм невідомий традиційним суспільствам минулого. Там традиція є природною, натомість сьогодні цілком у руслі властивих модерну тенденцій можемо спостерігати, як соціальна реальність знову і знову піддається свавільній перебудові в ім'я або «прогресу», або «традиції».

Традиціоналізм зосереджується на формальних вимірах традицій, ігноруючи її зміст та причини існування. Так, традиція не містить готових відповідей, вона радше є відпрацьованою процедурою проблематизації людського буття, утримання людини в просторі культури. Традиція переповнена невизначеністю і «культурою незнанням». Якщо традиціоналізм зосереджується на тому, *що* ми повинні зберегти, то для традиції набагато важливіше те, *як* ми дещо зберігаємо. Завдяки цьому вона здатна породжувати енергію сучасного життя, набуваючи нових форм у тепе-

рішньому. Вона не сховище відповідей, а радше досвід постановки проблем, розв'язання яких покладається на тих, хто приходить у цей світ. Представники традиціоналізму, навпаки, позиціонують себе як *знаючі*. Вони не ставлять проблем і питань, точніше, єдиною проблемою у цих межах постає шлях приведення сучасності у відповідність до тих знань, котрі нібито надає «традиція». Отже, якщо традиція не суперечить культурі незнання, то традиціоналізм прагне викорінити будь-які натяки на те, що наші знання завжди неповні.

Традиція продовжує жити через звернення до майбутнього. Вона не може просто зберігати те, що наявне у недоторканому вигляді. Тому, як стверджував Г.В.Ф. Гегель (Гегель, 1993), традиція не є нерухомою статуєю, вона «жива і росте подібно до могутнього потоку, котрий тим більше розширюється, що далі від свого витoku» (с. 70). Зміст традиції постійно розвивається через своє відношення до «всезагального духу». Те, що увійшло в духовну спадщину, триває завдяки постійному розвитку, який не тільки зберігає традицію, але й обов'язково перероблює та збагачує її. «Це наслідування, – писав філософ, – є одночасно і отримання спадщини, і вступ у володіння цією спадщиною» (Гегель, 1993, с. 71).

У який спосіб людина може не просто отримувати дещо у спадок, але й володіти ним? Через його трансформацію духом, через перетворення зовнішнього на внутрішнє, через персоналізацію матеріалу духовної традиції. Отже, *традиція засвоюється творчо*, тобто засвоїти щось можна тільки перероблюючи його, підносячи власну самість на більш високий рівень. У цьому ракурсі «хід історії показує нам не становлення чужих нам речей, а наше становлення» (Гегель, 1993, с. 71).

Традиція забезпечує спадкоємність поколінь. Тому її живі форми містять у собі універсальні, загальнолюдські смисли. Домінування у традиції партикулярного, географічна або історична обмеженість вбиває традицію. Смерть традиції не означає її зникнення. Може бути цілком навпаки, мертва традиція починає набувати небаченого раніше поширення, отримує значення, якого не мала при житті. Подібне існування у режимі відкладеної смерті характеризується тим, що воно триває дистанційовано від повсякденного існування індивідів. Життя людей, ніби річковий по-

тік, омиває скам'янілі залишки мертвої традиції, торкаючись її, змінюючи через неї напрямок течії, але прямує далі. Натомість жива традиція живить сам потік, спрямовує його струмені, наповнюючи їх смислом. Існування традиції після смерті схоже на володіння скарбами, призначення і назву яких ми вже не пам'ятаємо. Це як володіти музичним інструментом в ситуації, коли вже ніхто не вміє не те що грати на ньому, але й чути музику. Дійсно вступити у володіння цією спадщиною ми не можемо. Традиція вмирає тому, що щось вмерло в нас. На думку Х. Арндт (Arendt & Kohn, 2006), спадок переходить до нас, передає минуле майно майбутньому за допомогою заповіту.

Без заповіту або, розшифруємо метафору, без традиції, яка вбирає і називає, передає через покоління і зберігає, вказує де скарб і якою є його цінність, немає, мабуть, жодної заснованої на врученні наступності в часі, і, відповідно, з точки зору людини, немає ні минулого, ні майбутнього, а тільки вічно мінливий світ і замкнений життєвий цикл істот, що мешкають у ньому. (Arendt & Kohn, 2006, p. 7)

Незважаючи на відмінності, сучасний традиціоналізм так само, як постмодернізм, заперечує цілісність історії, її спадкоємність. У горизонті властивого постмодернізму розпаду цілісності світу так само розірваними, еkleктичними постають історія, минуле і традиція. Зрозуміло, що звернення до минулого з цієї позиції стає *довільнішим*. З минулого береться те, що може служити для досягнення поставленої мети в теперішньому, при цьому збереження смислу минулого не стає самоцінністю. Тому його можна шматувати та перекомбінувати відповідно до потреб сьогодення. Подібні довільність та вибірковість властиві і сучасному традиціоналізму, коли дещо «відроджується» з минулого, піднімається з непритомної п'їтьми забуття, одночасно залишаючи в тіні його незручні елементи. Актуалізується те, що може бути зручним, те, що буде слугувати реалізації індивідуальних або колективних приватних інтересів, натомість той зміст минулого, ко-

трий нам може зашкодити, замовчується. Таким чином, «відродження» імітує історичну пам'ять, одночасно приховуючи розгортання процесу дійсного забуття.

Так, наприклад, наслідком подібної ситуації є майже повна відсутність в українському суспільстві дискурсу відповідальності. Ми можемо бути свідками різноманітних процедур *віктимізації* або *глорифікації* української історії та культури, але майже не стикаємося з проблемою відповідальності за події ані минулого, ані теперішнього. Зрозуміло, що в руслі означеної тенденції даремно очікувати, що хтось буде брати на себе відповідальність за майбутнє. Колись Г. Белль (1991) писав про німецьке суспільство, яке пережило нацистський режим, як таке, що так і не змогло зробити *провину, каяття* або *покаяння* ні суспільними, ні політичними категоріями (с. 293). Те саме сьогодні можна сказати і про українське суспільство. Провина і відповідальність не змогли остаточно увійти в соціально-політичний дискурс. Те, що відбулося на теренах нашої країни за останні сто років, так і не стало предметом осмислення, свідченням чого постає перекладання провини за те, що відбувалося, на зовнішні причини. Ми і сьогодні сприймаємо власну долю як результат зовнішніх стосовно нас сил, як чуже діяння. Наше ставлення до минулого – безвідповідальне і пасивне. Та метушлива активність з приводу політики пам'яті та перевіриття традицій тільки засвідчує небажання здійснити копітку працю з відновлення наступності історії, що можливо тільки за умови прийняття на себе відповідальності.

На протигагу цьому небажанню бути винними, у філософській традиції існує розуміння відповідальності як конститутивної для становлення як особистості, так і традиції – живого ставлення до минулого. Без відповідальності немає цілісної особистості. На переконання М. Бахтіна (1994), внутрішній взаємозв'язок різних елементів особистості забезпечує тільки єдність відповідальності. «Особистість повинна стати суцільно відповідальною: всі її моменти повинні не тільки розташовуватись поряд у часовому ланцюгу її життя, але пронизувати один одного у єдності вини і відповідальності» (с. 7).

Будь-яка дія людини вже породжує провину та потребу нести відповідальність. «Я стаю винним, якщо я взагалі існую, якщо

я взагалі дію» (Хайдеггер, 1995, с. 134), – писав з цього приводу М. Гайдеггер. Він уважав, що *без вини і відповідальності немає минулого*. «Ставати винним значить вносити в теперішнє минуле, у провині минуле присутнє в бутті. Таким чином, за допомогою відповідальності «людське існування тут дійсно входить у *теперішнє*, в діяння» (Хайдеггер, 1995, с. 134). Без провини і відповідальності неможливо втримати спадщину минулого в теперішньому, залишається тільки гратися знаками традиції, минулого або культури. В особистості набуває єдності не тільки індивідуальне життя, а і життя тієї культурної традиції, до якої вона долучається. *Відповідальність є необхідною передумовою тягlosti будь-якої традиції*. Одночасно відповідальність встановлює ідентичність людини, тому поза дискурсом відповідальності розмови про ідентичність є небезпечною і недоброю справою.

Висновки. Спроби «відродження» культури, традицій поза активністю людини є спробами надати спадщині минулого статус наявного, продовжити її без пробудження спадкоємців. *Штучне відтворення традиції задля забезпечення готових, сталих і надіндивідуальних орієнтирів людського життя в нестабільному, плінному світі породжує ідеологізований традиціоналізм*. У середині живої традиції буття індивіда та його свідомість збігаються, натомість в межах традиціоналізму свідомість людини наче занурена у традицію, але її повсякденна життєдіяльність детермінована темпами і вимогами повсякденного існування. Звідси, дуже часто в такої людини слова і справи суперечать одне одному, хоча вона цього може навіть не усвідомлювати. Подібна розбіжність між риторикою і практикою є яскравим прикладом ідеологізації життєвого світу. Традиціоналізм, як і будь-який інший *-ізм* зосереджується на словах і старається залишати осторонь суспільної уваги практичний вимір справи. Звідси витікає притаманний йому *вербалізм і пристрасть до виховування* всіх і вся.

У такому ракурсі, звернення до традиції відбувається не заради того змісту, котрий міститься в у ній, а задля її *утилізації, використання*. Метою постає не сама традиція, а вирішення за її рахунок проблем сучасності. У цьому полягає хибність традиціоналізму – він позиціонує себе як дещо таке, що протистоїть хаотичності, невпорядкованості сучасності, хоча сам є її породженням. Незважаючи на його звернення до минулого, важливо

бачити в традиціоналізмі одну з сучасних реакцій на виклики нашого часу. Його прив'язаність до злободенних проблем теперішнього робить і традиціоналістський світогляд підвладним примхам злободенності, тобто тимчасовим й скороминущим. Традиція відкривається людській відповідальності, в модусі останньої культурна спадщина відповідає людині. Традиціоналізм безвідповідальний, він не бажає брати на себе відповідальність за сучасність. Він не бажає змінювати її, він просто заперечує її і цим заперечує власне підґрунтя та ідею дійсної спадковості та наступності.

Література

- Абизова, Л.В.** (1997). *Проблема інтерпретування та використання традицій ідеологіями (теоретико-методологічний аналіз)*. (Дис. канд. філос. наук). Дніпропетровськ.
- Абизова, Л.** (2011). Традиціоналізм українського суспільства: збереження національної ідентичності чи консервування минулого? *Українознавчий альманах*, 5, 51–53.
- Батищев, Г.** (1997). *Введение в диалектику творчества*. Санкт-Петербург: Изд-во РХГИ.
- Бахтин, М.** (1994). Искусство и ответственность. В М. Бахтин, *Работы 20-х годов* (с. 5–9). Киев: Next.
- Белль, Г.** (1991). Франкфуртские чтения. *Самосознание европейской культуры XX века: мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе* (с. 293–337). Москва: Политиздат.
- Бибихин, В.** (2003). Возвращение отцов. *Другое начало* (с. 235–256). Санкт-Петербург: Наука.
- Брубейкер, Р.** (2012). *Этничность без групп*. (И. Борисова, Пер.). Москва: Изд. дом Высшей школы экономики.
- Бурдые, П.** (2002). Идентичность и репрезентация: элементы критической рефлексии идеи «региона». *Ab Imperio*, 2, 45–60.
- Вишинський, С.** (2013). *Онтологічні виміри інтегрального традиціоналізму*. (Дис. канд. філос. наук). Київ: Інститут філософії імені Г.С. Сковороди Національної академії наук України.
- Гадамер, Г.** (2000). *Истина і метод*. (М. Кушнір, Пер.). Київ: Юніверс.
- Гегель, Г.В.Ф.** (1993). *Лекції по історії філософії* (Книга 1). Санкт-Петербург: Наука.
- Кант, І.** (1989). *Відповідь на питання: Що таке Просвітництво?* (М. Ласло-Куцюк, Пер.). *Всесвіт*, 4, 135–138.

- Настояща, К.В.** (2005). *Функціонування культурної традиції у соціальному просторі*. (Дис. канд. соціол. наук). Київ: Київський нац. ун-т ім. Тараса Шевченка.
- Пролєсв, С.В.** (2016). Ідея Європи та європейська ідентичність. *Філософія фінансової цивілізації: людина у світі грошей*: зб. наук. пр. (с. 72–79). Київ: УБС НБУ.
- Рансьєр, Ж.** (2006). *На краю політичного*. (Б.М. Скуратова, Пер.). Москва: Праксис.
- Ткаченко, О.А.** (2010). *Духовність традиції: соціально-філософський аналіз*. (Дис. канд. філос. наук). Дрогобич: Дрогобицький держ. пед. ун-т ім. І. Франка.
- Фуко, М.** (2002). Что такое Просвещение? В М. Фуко, *Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью*, 1, 335–359. Москва: Праксис.
- Хабермас, Ю.** (1995). Гражданство и национальная идентичность. *Демократия. Разум. Нравственность: Московские лекции и интервью* (с. 209–245). Москва: АО «КАМИ», ИЦ «Академия».
- Хайдеггер, М.** (1995). Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925). (А.В. Михайлов, Пер.). *Вопросы философии*, 1, 119–145.
- Хоружий, С.** (2017). Злоключения традиции, или Почему нужно защищать традицию от традиционалистов. *Вопросы философии*, 9, 104–120.
- Шацкий, Е.** (1990). *Утопия и традиция*. В.А. Чаликова (Ред.). Москва: Прогресс.
- Anderson, B.** (2006). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso Books.
- Arendt, H., & Kohn, J.** (2006). *Between past and future*. Penguin.
- Beck, U., Giddens, A., & Lash, S.** (1994). *Reflexive modernization: Politics, tradition and aesthetics in the modern social order*. Stanford University Press.
- Habermas, J.** (2018). *The philosophical discourse of modernity: Twelve lectures*. John Wiley & Sons.
- Hobsbawm, E., & Ranger, T.** (Eds.). (2012). *The invention of tradition*. Cambridge University Press.
- Shils, E.** (2006). *Tradition*. University of Chicago Press.
- Smith, A.D.** (1991). *National identity*. University of Nevada press.
- Todorov, T.** (2001). The Uses and Abuses of Memory. (L. Golsan, Trans.). In H. Marchitello (Ed.), *What Happens to History: The Renewal of Ethics in Contemporary Thought* (pp. 11–22). London: Routledge.

References

- Abyzova, L.** (1997). *Problema interpretuvannia ta vykorystannia tradytsii ideolohiiamy (teoretyko-metodolohichniy analiz) [The problem of interpreting and using traditions with ideologies (theoretical methodological analysis)]*. (Candidate's thesis). Dnipropetrovsk [in Ukrainian].
- Abyzova, L.** (2011). Tradytsionalizm ukrainskoho suspilstva: zberezhennia natsionalnoi identychnosti chy konservuvannia mynuloho? [Traditionalism of Ukrainian society: preservation of national identity or preservation of the past?]. *Ukrainoznavchyi almanakh – Ukrainian studies almanac*, 5, 51–53 [in Ukrainian].
- Batishchev, G.** (1997). *Vvedenie v dialektiku tvorchestva [Introduction to the dialectic of creativity]*. Saint Petersburg: Izdatelstvo RKhGI [in Russian].
- Bakhtin, M.** (1994). *Iskusstvo i otvetstvennost [Art and responsibility]*. In M. Bakhtin, *Raboty 20-h godov – Works of the 20s* (pp. 5–9). Kiev: Next [in Russian].
- Bell, G.** (1991). Frankfurtstkie chteniia [Frankfurt reading]. *Samosoznanie evropeiskoi kultury XX veka: mysliteli i pisateli Zapada o meste kultury v sovremennom obshchestve* (pp. 293–337). Moscow: Politizdat [in Russian].
- Bibikhin, V.** (2003). *Vozvrashchenie ottcov [Fathers return]*. *Drugoe nachalo – Another beginning* (pp. 235–256). Saint Petersburg: Nauka [in Russian].
- Brubeiker, R.** (2012). *Etnichnost bez grupp [Ethnicity without groups]*. (I. Borisova, Trans.). Moscow: Izdatelskii dom Vysshei shkoly ekonomiki [in Russian].
- Burde, P.** (2013). *Identichnost i reprezentatsiia: elementy kriticheskoi refleksii idei «regiona» [Identity and Representation: Elements of the Critical Representation of the «Region» Idea]*. *Ab Imperio*, 2, 45–60 [in Russian].
- Vyshynskiy, S.** (2013). *Ontolohichni vymiry intehrlnoho tradytsionalizmu [Ontological dimensions of integral traditionalism]*. (Candidate's thesis). Kyiv: Instytut filosofii imeni H.S. Skovorody Natsionalnoi akademii nauk Ukrainy [in Ukrainian].
- Hadamer, H.** (2000). *Istyna i metod [Truth and method]*. (M. Kushnir, Trans.). Kyiv: Yunivers [in Ukrainian].
- Gegel, G.V.F.** (1993). *Lektii po istorii filosofii [Lectures on the history of philosophy]*. Saint Petersburg: Nauka [in Russian].
- Kant, I.** (1989). *Vidpovid na pytannia: Shcho take Prosvitnytstvo? [The answer to the question: What is the Enlightenment?]*. (M. Laslo-Kutsiuk, Trans.), *Vsesvit – Universe*, 4, 135–138 [in Ukrainian].

- Nastoiashcha, K.V.** (2005). *Funktsionuvannia kulturnoi tradytsii u sotsialnomu prostori* [Functioning of the cultural tradition in the social space]. (Candidate's thesis). Kyiv [in Ukrainian].
- Prolieiev, S.V.** (2016). Ideia Yevropy ta yevropeiska identychnist [The idea of Europe and European identity]. *Filosofii finansovoi tsyvilizatsii: liudyna u sviti hroshei – Philosophy of financial civilization: a man in the world of money* (pp. 72–79). Kyiv: UBS NBU [in Ukrainian].
- Ranser, Zh.** (2006). *Na kraiu politicheskogo* [On the edge of the political]. (B.M. Skuratova, Trans.). Moscow: Praksis [in Russian].
- Tkachenko, O.A.** (2010). *Dukhovnist tradytsii: sotsialno-filosofskyi analiz* [Spirituality of tradition: socio-philosophical analysis]. (Candidate's thesis). Drohobych [in Ukrainian].
- Fuko, M.** (2002). Chto takoe Prosveshchenie? [What is Enlightenment?]. In M. Fuko, *Intellektualy i vlast: izbrannye politicheskie stati, vystupeniia i interviiu – Intellectuals and Power: Selected political articles, speeches and interviews*, 1, 335–359. Moscow: Praksis [in Russian].
- Khabermas, Iu.** (1995). Grazhdanstvo i natsionalnaia identichnost [Citizenship and national identity]. *Demokratia. Razum. Nравstvennost: Moskovskie lektcii i interviiu – Democracy. Mind. Morality: Moscow lectures and interviews* (pp. 209–245). Moscow: AO «KAMI», ИТс «Академия» [in Russian].
- Khaidegger, M.** (1995). Issledovatel'skaia rabota Vilgelma Dilteia i borba za istoricheskoe mirovozzrenie v nashi dni. Desiat dokladov, prochtannykh v Kassele (1925) [Wilhelm Dilthey's research work and the struggle for the historical worldview of our time. Ten reports read in Kassel (1925)] (A. Mikhailov, Trans.). *Voprosy filosofii – Philosophy Questions*, 1, 119–145 [in Russian].
- Khoruzhii, S.** (2017). Zlokliucheniia traditcii, ili Pochemu nuzhno zashchitat traditciiu ot traditsionalistov [Misadventures of tradition, or why you need to protect the tradition of traditionalists]. *Voprosy filosofii – Philosophy Questions*, 9, 104–120 [in Russian].
- Shatekii, E.** (1990). *Utopiia i traditciia* [Utopia and tradition]. V.A. Chalikova (Ed.). Moscow: Progress [in Russian].
- Anderson, B.** (2006). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso Books.
- Arendt, H., & Kohn, J.** (2006). *Between past and future*. Penguin.
- Beck, U., Giddens, A., & Lash, S.** (1994). *Reflexive modernization: Politics, tradition and aesthetics in the modern social order*. Stanford University Press.
- Habermas, J.** (2018). *The philosophical discourse of modernity: Twelve lectures*. John Wiley & Sons.

Hobsbawm, E., & Ranger, T. (Eds.). (2012). *The invention of tradition*. Cambridge University Press.

Shils, E. (2006). *Tradition*. University of Chicago Press.

Smith, A.D. (1991). *National identity*. University of Nevada press.

Todorov, T. (2001). The Uses and Abuses of Memory. (L. Golsan, Trans.). In H. Marchitello (Ed.), *What Happens to History: The Renewal of Ethics in Contemporary Thought* (pp. 11–22). London: Routledge.

Стаття надійшла 28 березня 2019 року.

УДК 165.191

ПАНКОВ Георгій – доктор філософських наук, професор, професор кафедри культурології, Харківська державна академія культури, Бурсацький узвіз, 4, Харків, 61057, Україна (gpank27@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1017-4891>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4727.41.168548>

Бібліографічний опис статті: Панков, Г. (2019). Чудо в об'єктиві мифопоетики «показывания». *Проблеми гуманітарних наук: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 96–110. doi: 10.24919/2522-4727.41.168548.

ЧУДО В ОБЪЕКТИВЕ МИФОПОЭТИКИ «ПОКАЗЫВАНИЯ»

Цель. В статье ставится задача осмыслить мифическую картину чуда в контексте предложенном С.С. Аверинцевым дискурсе «показывания». **Методология.** В статье предпринят феноменологический анализ мифологии, опирающийся на стратегию «философии жизни». Феномен чуда сопоставляется не с данными научной картины мира, но с ситуациями жизненного мира, которые проецируются в культуре мифа. Такой подход к мифологеме чуда предусматривает реконструкцию в ее содержании ценностных установок культуры определенной традиции, в данном случае – православия. Он органически совмещается с герменевтическим методом, который использовался в интерпретации фрагмента Киево-Печерского патерика. Предпринятый подход к изучению мифа выдвигается в виде альтернативы сциентическому взгляду на мифологию и соответствует гуманитарной парадигме религиоведения и культурологии. **Научная новизна.** В статье предложена концепция мифологемы чуда в свете учения о поэтике выдающегося ученого С.С. Аверинцева. Это позволяет воспринимать мифический образ чуда в значении поэтического механизма социокультурного регулирования. Научная новизна данной статьи не только усматривается во взгляде на мифопоэтику чудес, но и демонстрирует продуктивность обращения творчества С.С. Аверинцева в методологический го-

ризонт релігієзнавства та культурології. **Висновки.** В результаті, в'яснено, що свержестественное чудо виконують значення специфического кода, посредством которого в мифе выражается установленный традицией порядок и стремление традиции побудить своих адептов придерживаться его условий. «Показывание» картины мира в мифе выглядит «показыванием» установленного традицией порядка, а представленные мифологией чудеса рассматриваются семиотическими конструкциями, выражающими ценности христианской традиции. Предлагается вместо оценочного суждения «чудо как вымысел» ставить и решать вопрос о чуде в значении семиотического творчества, создающего образные назидательные ситуации, составляющие идеологический механизм социокультурного регулирования.

Ключевые слова: чудо, мифопоэтика, «показывание», порядок, назидание, священное, сакральная санкция.

ДИВО В ОБ'ЄКТИВІ МІФОПОЕТИКИ «ПОКАЗУВАННЯ»

Мета. У статті ставиться завдання осмислити міфічну картину дива в контексті запропонованому С.С. Аверинцевим дискурсі «показування». **Методологія.** У статті зроблено феноменологічний аналіз міфології, що спирається на стратегію «філософії життя». Феномен дива зіставляється не з даними наукової картини світу, а з ситуаціями життєвого світу, які проектуються у культурі міфу. Такий підхід до міфологем дива передбачає реконструкцію у її змісті ціннісних установок культури певної традиції, у цьому випадку – православ'я. Він органічно поєднується з герменевтичним методом, який використовувався в інтерпретації фрагмента Києво-Печерського патерика. Застосований підхід до вивчення міфу висувається у вигляді альтернативи сциєнтичному погляду на міфологію і відповідає гуманітарній парадигмі релігієзнавства та культурології. **Наукова новизна.** У статті запропонована концепція міфологем дива в світлі вчення про поетику видатного вченого С.С. Аверинцева. Це уможливає сприймання міфічного образу дива в значенні поетичного механізму соціокультурного регулювання. Наукова новизна запропонованої статті не тільки вбачається у погляді на мифопоетику чудес, а й демонструє продуктивність звернення творчості С.С. Аверинцева в методологічний горизонт релігієзнавства та культурології. **Висновки.** У результаті з'ясовано, що надприрод-

не чудо виконує значення специфічного коду, за допомогою якого у міфі виражається встановлений традицією порядок і прагнення традиції спонукати своїх adeptів дотримуватися його умов. «Показування» картини світу в міфі виглядає «показуванням» встановленого традицією порядку, а представлені міфологією чудеса розглядаються семіотичними конструкціями, що виражають цінності християнської традиції. Пропонується замість оцінного судження «диво як вигадка» ставити і розв'язувати питання про диво в значенні семіотичної творчості, що створює образні повчальні ситуації, які становлять ідеологічний механізм соціокультурного регулювання.

Ключові слова: диво, міфопоетика, «показування», порядок, повчання, священне, сакральна санкція.

PANKOV Georgiy – Doctor of Philosophy Sciences, Professor, Professor of Kharkiv State Academy of Culture, Bursatskiy downhill, 4, Kharkiv, 61057, Ukraine (gpank27@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1017-4891>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4727.41.168548>

To cite this article: Pankov, G. (2019). Chudo v obektivno mifopoetiki «pokazyvaniia» [A miracle in the lens of the myth-poetic of the «showing»]. *Problemy humanitarnykh nauk: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnogo pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia «Filosofiiia» – Problems of Humanities. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 41, 96–110. doi: 10.24919/2522-4727.41.168548 [in Russian].

A MIRACLE IN THE LENS OF THE MYTH-POETIC OF THE «SHOWING»

Summary. Purpose. The article aims to comprehend the mythical picture of the miracle in the context of the discourse of the «showing» proposed by S. Averintsev. **Methodology.** The article presents a phenomenological analysis of mythology based on the strategy of the «philosophy of life». The phenomenon of the miracle is compared not with the data of the scientific picture of the world, but with the situations of the vital world, which are projected in the culture of myth. This approach to the mythologeme of the miracle provides for the reconstruction in its content of the values of the culture of a certain tradition, in this case – Orthodoxy. It is organically combined with the hermeneutic method, which was used in the interpretation of the frag-

*ment of the Kiev-Pechersk Patericus. The approach taken to the study of myth is put forward as an alternative to the socionic view of mythology and corresponds to the humanitarian paradigm of religious and cultural studies. **Scientific novelty.** The article proposes the concept of the mythologeme of the miracle in the light of the doctrine of poetics of the outstanding scientist S. Averintsev. This allows us to perceive the mythical image of the miracle in the sense of the poetic mechanism of socio-cultural regulation. The scientific novelty of the article is not only seen in the view of myth-poetics of miracles and demonstrates the productivity of the treatment of creativity of S. Averintsev in the methodological horizon of religious and cultural studies. **Conclusions.** As a result, it is found that the supernatural miracle fulfills the meaning of a specific code, through which the myth expresses the established order of tradition and the desire of tradition to encourage its adherents to adhere to its conditions. The «showing» of the picture of the world in the myth looks like the «showing» of the established order by the tradition, and the miracles presented by mythology are considered by semiotic constructions expressing the values of the Christian tradition. It is proposed to replace evaluative judgements of the «miracle of fiction» and to pose and solve the question of the miracle in the sense of semiotic creativity, creating figurative didactic situations, the ideological components of the mechanism of the socio-cultural regulation.*

Key words: *miracle, myth-poetics, «showing», order, edification, sacred, sacred sanction.*

Постановка проблемы. Мифы содержат в своем пространстве различные сверхъестественные чудеса, которым придается серьезное значение, в отличие от науки с ее стремлением выразить мир через естественные законы. Для нее чудеса представляются вымыслами, принимаемыми за правду. В противовес сциентизму, понимающего истину в соответствии с данными естествознания и с принципами классической науки, А.Ф. Лосев (1991) в отношении мифа замечает: «Он не выдумка, а содержит в себе строжайшую определеннейшую структуру и есть *логически*, т. е. прежде всего диалектически, необходимая категория сознания и бытия вообще» (с. 25). При этом мыслитель решительно отказывался от сведения понимания мифа к сфере идеального бытия: «Это есть сама жизнь. Для мифического субъекта это есть подлинная жизнь со всеми ее надеждами и страхами, ожиданиями и

отчаянием, со всей ее реальной заинтересованностью» (с. 27). В указанном отношении *мифологема чуда проблематизирует вместе с мифом, как морфологической культурной данности, саму жизнь с многочисленными ее обстоятельствами, которые проецируются в мифе.*

Изложенное обстоятельство отсылает к осмыслению соотношенности архитектоники мифа с его жизненным окружением, обращая внимание на «реальную в нем заинтересованность», как отмечалось Лосевым. В таком случае возникает потребность в изучении отдельных мифических образов с целью уяснения характера заинтересованности их присутствия в мифологическом корпусе текстов. Такая заинтересованность, прежде всего, наблюдается со стороны традиции, а мифы с присущими им образами проецируют и транслируют ее интересы. В таком случае вопрос о сверхъестественном чуде, каким оно позиционируется в мифах, выглядит вопросом о традиции с ее ценностями и определенными жизненными устремлениями.

Изучение культуры вызывает значительный интерес к языковым способам выражения ее разнообразных модификаций, а также их конструирования. Важнейшим механизмом конструирования мифической картины мира выступает поэтика образов, включая чудо как язык назидания, осуществляемый присущие ему функции в значении «показывания», но не «доказывания», как это характерно логико-терминологическому дискурсу.

А.Ф. Лосевым (1991) подчеркивалось, что «мифология только тогда и есть мифология, если она не доказывается, если она не может и не должна быть доказываемой» (с. 30–31), поскольку вместо дискурса доказывания она основывается на самоочевидности, которая конструируется через образное «показывание». Через «показываемые» образы миф демонстрирует волю традиции, ее ценности и идеалы. Поэтому изучение предложенной темы позволяет раскрыть механизмы мифологического мышления и связанного с ним творчества, в котором прослеживаются аксиологическое, семиотическое и функциональное измерения культуры.

Анализ последних исследований и публикаций. Значительный вклад в разработку данной проблемы внесли выдающиеся ученые Е.М. Мелетинский и С.С. Аверинцев. В монографии

«Поэтика мифа» Е.М. Мелетинским (2012) глубоко проанализирована поэтика как способ конституирования мифа и характерная черта мифомышления и мифотворчества. Особенно подчеркивается ее значение не только в объяснении, но также в санкционировании космического и социального порядка. В монографии С.С. Аверинцева (1997) «Поэтика ранневизантийской литературы» автором вводится понятие «показывание», наделенное ключевым значением в интерпретации мифопоэтики. Данное понятие формирует взгляд на миф как на эстетику мысли и эстетику слова, демонстрирующих очевидность мифической картины мира, не требующую процедуры доказательств, как это характерно науке.

Значение двух упомянутых трудов необходимо оценить в серьезном методологическом аспекте, указывающего на широкую перспективу изучения мифологии в контексте осмысления мифопоэтики. В указанном отношении следует отметить монографию Д.П. Козолупенко (2009) «Мифопоэтическое мировосприятие», в которой глубоко проанализированы разнообразные типы, формы и механизмы морфологического восприятия мира. А.С. Майданов (2018) предпринял изучение чуда как языка мифа, подчеркнув его роль в сакрализации жизненного пространства людей. Рассматривая различные концепции чуда, украинская исследовательница Т. Козинцева (2010), обратила внимание на чудо в качестве метода интерпретации исторических событий. С.Н. Астаповым (2017) проанализирован эвиденциалистский подход к чудесам, который относится к эпистемологическому дискурсу христианских верований. Выявленные им трудности названной аналитики наталкивают на мысль о восполнении такого способа осмысления чудес герменевтическим и аксиологическим методами. В указанном отношении отдельный интерес представляет собой статья И.В. Рынкового (2010) «Феномен чуда», которая дает возможность отчетливо уяснить назидательный характер мифических чудес.

Наиболее близкой к теме данной статьи следует признать защищенную в России кандидатскую диссертацию М.Е. Башлыковой (2008) «Топика житий в Киево-Печерском патерике редакции 1661 г.», в которой четвертая часть специально посвящена изучению чудес в указанном произведении. Автором проанали-

зировано топіка чудес, їх мотиви і обставинства. Освітлен назидательний характер окремих чудес, пробуджуючих у християн критическе самосознаніє і побуджуючих їх к раскаянію.

Опираючись на теоретическіє і методологіческіє нароботки упомянутых исследователей мифа, автором данной статьи принимались отдельные попытки осмыслить некоторые ситуации мифической картины чудес (Панков, 2014, 2015, 2017, 2018a, 2018b). Однако поставленная проблема требует дальнейшей исследовательской процедуры в аспектах ее расширения и углубления.

Цель исследования – осмыслить мифическую картину чуда как мифопоэтику «показывания».

Изложение основного материала. В монографии С.С. Аверинцева (1997) обозначены два диаметрально противоположных пути в изучении средневековой картины мира: путь от эстетической науки с ее категориальным аппаратом, посредством которого осмысливается картина мира, и путь от внутреннего строя данной картины мира. Первый путь он обозначил понятием «доказывание», второй – понятием «показывание». Подчеркивается, что в отличие от научного менталитета, требующего доказательств, миф тяготеет не к «доказыванию», а к «показыванию» (Аверинцев, 1997, с. 34).

Сопоставляя оба подхода, С.С. Аверинцев (1997) указывал на ущербность первого пути, которым следует сциентизированная эстетика в стремлении к реконструкции данных картины мира. Ее эстетическая реконструкция означает такую «монтажку», которая осуществляется в совершенно ином контексте – контексте эстетической науки. В результате, создается «постройка», в которой «вытравляется» органическая сращенность средневековых текстов с их жизненной почвой (Аверинцев, 1997, с. 31). Позитивной и принципиальной альтернативой сциентическому подходу к изучению средневековой эстетики Аверинцевым выдвинут путь, следующий не от структуры эстетической науки, но от внутреннего строя средневековой картины мира. Ее содержанием признается «внутренний склад ушедшей духовной жизни». Постигание жизни в ее целостности должно составить основной предмет профессиональных занятий и забот исследователя культуры. Аверинцев (1997) подчеркивал, что «особое

внимание должны привлекать как раз факторы цельности “мировоззренческого стиля”, скрепы, гарантирующие единство того мира представлений, внутри которого жил тогда человек» (с. 35). Ученый нацеливал исследователей средневековой культуры к осмыслению ее поэтического стиля «показывания» разнообразных сторон жизни людей в единстве характерной данной эпохи картины мира.

Предложенная методология выражает исследовательскую стратегию «философии жизни», выдвигающей значение жизни на роль универсального целого, в которое включены любые проявления бытия человека, общества, культуры в качестве его отдельных элементов. Значение каждого элемента жизни органически увязывается со всей жизненной системой, а его значение определяется в отношении к общему жизненному контексту.

В. Дильтей, один из фундаторов «философии жизни», писал:

Значимость, которую получают факты, становясь определением элементов значения целостностью, – это жизненное, а не просто интеллектуальное отношение, не привнесение разума или мысли в элементы того или иного события. Значимость вырастает из самой жизни. (Дильтей, 1995, с. 137)

В указанной связи предпонимание мифологической картины мира с чудесами ориентируется на «показывание» определенных сторон культурной жизни людей и культурной традиции.

Задача мифа не сводится к объяснению картины мира. Вся культура озабочена установлением и поддержанием определенного общественного порядка посредством многочисленных культурных каналов, включая мифологию. Поэтому «показывание» картины мира в мифе выглядит «показыванием» порядка соответствующего ценностно-нормативной системе определенной традиции. Демонстрация порядка тесно увязывается с его санкционированием, о чем подчеркивает известный исследователь мифологии Е.М. Мелетинский (2012, с. 152), а ультимативным в данном отношении санкционирующим фактором выступает значение нуменозного. С.С. Аверинцев (1997) определяет божественный порядок в качестве существенной категориальной идеи

в общественном сознании раннего средневековья, категориальным императивом, который проявляется не только в умозрении, но и в «воле к порядку». Подчеркивается, что идея порядка схватывалась не только мышлением, но также чувственным переживанием «так напряженно как раз потому, что порядок был для них “заданностью” – и не был “данностью” (Аверинцев, 1997, с. 15). Значения *порядка* и *жизни* органически переплетаются так, что их взаимодействие формирует представление о жизненном порядке и упорядоченной жизни, проецируемое в мифе. В указанной связи предпонимание мифологической картины мира с ее чудесами ориентируется на «показывание» определенных сторон культурной жизни в устремлении к порядку, а также силы порядка как фактора, организующего жизнь людей в культурной традиции.

Обратимся к анализу картины чудесного видения в «Житии» киево-печерского монаха Тита. В нем рассказывается о двух монахах – священнике Тите и дьяконе Евагрии, братская любовь которых переросла в глубокую ненависть по отношению друг к другу. Пришло время, когда Тит тяжело заболел, и он принялся просить у Евагрия прощение, на что получил с его стороны категорический отказ. Тут же Евагрий неожиданно упал замертво, а Тит выздоровел. Когда выздоровевшего монаха попросили объяснить происшедшее, тот ответил:

Видел ангелов, от меня отступивших и плакавших о душе моей, и бесов, ликовавших о гневе моем. Я начал упрашивать брата, чтобы простил меня. И едва его привели ко мне, я увидел грозного ангела, державшего огненное копьё, который, когда тот отказался простить меня, ударил его и низринул мертвым, а мне подал руку и исцелил меня. (Дятлов, 2009, с. 294)

В свете аверинцевской методологии следует уяснить *что* «показывает» рассматриваемый нарратив и *каким образом* в нем сконструирована картина «показа».

Смысловым ядром всей христианской культуры выступает святость как «жизнь во Христе». Данное обстоятельство следует учесть в роли ключевого контекста интерпретации фрагмента изложенного в нем чуда. Киево-печерский инок Тит, как и любой другой персонаж Патерика, фигурирует в качестве образа

христианского праведника, устремляющегося к идеалу святости. В тексте «жития» святого Тита этот контекст выражается опосредованно – через ценностные значения, транслирующие христианский идеал святости. В данном случае главное внимание сосредоточивается на евангельских ценностях смирения, милосердия и прощения грешника, вокруг которых образовалась ситуация ценностного конфликта. Здесь прослеживается острый конфликт между требованием реализации евангельской морали в повседневной жизни и отказом его выполнить со стороны адептов христианства.

У Тита в момент предсмертного состояния произошел духовный перелом в направлении примирения с Евагрием, у которого он дважды настойчиво и искренне попросил прощения. Этот перелом состоялся под воздействием внешней побудительной силы, которой оказалось видение Титом бесплотных духов. Они составили две противоположные стороны – нечестивых бесов и светлых ангелов: первые ликовали от гнева Тита в отношении брата, вторые, напротив, с плачем отступили от грешной души. Тит без труда распознал значение увиденного им чуда в качестве знака, указывающего на падение его собственной души. Следует отметить, что этот знак был явлен грешнику в критический момент его жизни перед смертью, что в православном мировоззрении означает критическую ситуацию души в ее предстоянии перед божественным судом, который наступит вскоре после земной кончины человека. Под влиянием сверхъестественного видения Тит, глубоко раскаявшийся перед Евагрием, встал на путь праведности, разорвав связь с пороком гнева и вражды.

Раскаяние Тита оказалось ценностным «вызовом», ожидающего со стороны Евагрия достойного «ответа» в соответствии с христианской этикой милосердия и прощения. Евагрий отказался принять этот «вызов», который следует рассматривать не только в виде частного личностного акта, но и «вызовом» со стороны культуры с характерной для нее ценностной шкалой. Решительный отказ Евагрия от примирения с братом уместно оценить как девиантный «вызов» этике христианской культуры. Со своей стороны, христианская культура «ответила» на «вызов» девианта специфической санкцией – образом смерти от руки ангела. Одновременно возвращение к жизни находящегося при

смерти Тита виглядат «ответной» санкцией культуры как выражение одобрения за возврат к ее ценностному порядку.

Таким образом, картина чуда в «житии» Тита представляется специфическим текстом, посредством которого христианская культура не просто демонстрирует свойственный ей аксиологический порядок, но «показывает» напряженную картину борьбы за заданный порядок. Здесь «показывается» сложная динамика аскетического подвижничества, которая содержит в себе моменты духовного падения и духовного возвышения личности.

В агиографической мифологии картина чудес служит мифопоэтическим способом «показывания» «небесной славы» в ее отношении к человеческой жизни. Картину «небесной славы» составляют: образ Бога – «Царя славы», его ангелы – посредники между Богом и людьми, чудесные действия – божественные иерофании. Миф стремится «показать» плодотворное вторжение «небесной славы» в мир людей. В приведенном выше примере плодом чудесного вторжения послужило наказание нечестивца и возвышение праведника как реализация идеала справедливости.

В рассматриваемой картине чуда важное смысловое значение приобретает изречение Бога: «Прощайте, и прощены будете» (Лк. 6, 37); «Всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду» (Мф. 5, 22). Оба изречения обращают внимание читателя к ценности евангельского порядка как божественного установления. В обоих изречениях содержится: 1) ценность прощения в строгой оппозиции по отношению к гневу на «брата во Христе», 2) санкция божественного суда над уклонившимся от евангельского порядка, 3) напоминание о значении для каждого христианина придерживаться установленного Богом порядка. На этом фоне картина чрезвычайного вмешательства «небесной славы» в жизнь монахов Тита и Евагрия подчеркивает идею реализации обещанного суда над грешником.

Изречение Бога проявляется в форме назидания. Однако критическая аналитика за образом назидającego монахов Бога указывает на христианскую традицию как субъекта назидания, осуществляющего данную функцию через своего адепта – автора. Социокультурным каналом рассматриваемого назидания служит

миф, а его механизмом – поэтический язык, в отношении которого чудо расценивается специфической формой проявления такого языка.

Автор киево-печерского нарратива настойчиво побуждает читателя усвоить урок увиденного, из которого заключает:

Также и ты, брат, берегись подобного, и не оставляй бесу гнева места: кто ему повинуется, того он порабощает. Но спешి положить поклон враждующему с тобою, чтобы тебя не отдали грозному ангелу, и чтобы тебя Господь наш Иисус Христос сохранил от всякого гнева. (Дятлов, 2009, с. 294)

В чудесном назидании исследуемого фрагмента мифа отчетливо обнаруживается назидательный акт обличения грешника, которое выглядит грозной санкцией осуждения нечестивца.

Выводы. В предпринятом исследовании мифическая картина чуда соотносится не с объективными данными о мире, которые устанавливаются естествознанием, а с ценностными установками культуры, выраженными в данном мифе. Такие установки образуют вокруг образа чуда определенное смысловое поле и придают ему культурно значимый смысл. На уяснение смыслового значения чуда (но не на выяснение вопроса о его адекватности естественно-научной картине мира) нацеливается религиозная интерпретация. Вместо оценочного суждения «чудо как вымысел», пресекающего возможность продуктивной интерпретации текста, взята на вооружение постановка вопроса про «чудо как значение» в агиографическом тексте. В результате, выяснилось, что сверхъестественное чудо выполняет значение специфического кода, посредством которого в мифе выражается установленный традицией порядок и стремление традиции побудить своих адептов придерживаться его условий. Таким способом обеспечивается бытие традиции в синхронии и диахронии.

Литература

- Аверинцев, С. (1997). *Поэтика ранневизантийской литературы*. Москва: CODA.
- Астапов, С.Н. (2017). Достоверность чуда: трудности эвиденциалистского подхода. *Вопросы философии*, 9, 121–130.

- Башлыкава, М.Е.** (2008). *Топика житий в Києво-Печерском патерике редакци 1661 г.* (Автореф. дис. канд. філолог. наук). Москва.
- Дильтей, В.** (1995). Категорія життя. *Вопросы философии*, 10, 129–143.
- Дятлов, В.** (Ред.). (2009). *Патерик Києво-Печерский. Том 1: Подвижники Києво-Печерской лавры XI–XV вв. и древние святые, причисленные к ее чудотворцам.* Київ: Типографія Києво-Печерської лаври.
- Козинцева, Т.** (2010). Поняття чуда в релігійній і філософській традиціях. *Релігія та соціум*, 1 (3), 30–34.
- Козолупенко, Д.П.** (2009). *Мифопоэтическое мировосприятие.* Москва: Канон+ РООИ Реабилитация.
- Лосев, А.Ф.** (1991). Діалектика міфа. В Ю.А. Ростовцев (Сост.), *Философия. Мифология. Культура* (с. 21–186). Москва: Политиздат.
- Майданов, А.С.** (2018). Міф як средство сакралізації життєвого світу. *Вопросы философии*, 9, 207–213.
- Мелетинский, Е.М.** (2012). *Поэтика мифа.* Москва: Академический Проект; Мир.
- Панков, Г.** (2014). Міфическа картина бачення як простір самосвідомості особистості (на прикладі серафического бачення Франциска Ассизського). *Гуманізм. Людина. Особистість*: матеріали 26-х Міжнародних людинознавчих філософських читань (Дрогобич, 2014 р.). (с. 76–83). Дрогобич: ДДПУ ім. Івана Франка.
- Панков, Г.** (2017). Ситуація ціннісного конфлікту в житті Києво-Печерського ченця Тита у контексті культуролого-релігієзнавчого осмислення. *Історія релігій в Україні*: науковий щорічник, 27, 466–475. Львів: Логос.
- Панков, Г.** (2018а). Чудесні бачення в аскетическому дискурсі Києво-Печерського патерика. *Історія релігій в Україні*: науковий щорічник, 2, 334–350. Львів: Логос.
- Панков, Г.Д.** (2015). Поетика як культуротворчий механізм в агіографії Петра Афонського. *Культура України*: збірник наукових праць Харківської державної академії, 49, 21–30. Харків: ХДАК.
- Панков, Г.Д.** (2018б). Міфический образ чуда в контексті регулюючого механізму культури. *Соціалізація особистості у сучасних соціокультурних контекстах*: ІХ міжнародна науково-практична конф., Харків, 5 жовтня 2018 р. (с. 128–130). Харків: ХНПУ.
- Рынской, И.В.** (2010). Феномен чуда. *Вестник Московского государственного университета культуры и искусства. Серия Философия*, 5 (37), 46–52.

References

- Averintcev, S.** (1997). *Poetika rannevizantiiskoi literatury [Poetics of early Byzantine literature]*. Moscow: CODA [in Russian].
- Astapov, S.N.** (2017). Dostovernost chuda: trudnosti evidencialistskogo podkhoda [Authenticity of the miracle: difficulties of evidentialistical approach]. *Voprosy filosofii – Questions of philosophy*, 9, 121–130 [in Russian].
- Bashlykava, M.E.** (2008). *Topika zhitii v Kievo-Pecherskom paterike redaktcii 1661 g. [The topic of the lives in Kiev-Pechersk Pateric of the edition 1661]*. (Extended abstract of candidate's thesis). Moscow [in Russian].
- Diltei, V.** (1995). Kategoriia zhizni [The Category of life]. *Voprosy filosofii – Questions of philosophy*, 10, 129–143 [in Russian].
- Diatlov, B.** (Ed.). (2009). *Paterik Kievo-Pecherskii. Tom 1: Podvizhniki Kievo-Pecherskoi lavry XI–XV vv. i drevnie sviatye, prichislennye k ee chudotvortcam [Pateric of Kiev-Pechersk. Vol. 1: The devotees of the Kiev-Pechersk Lavra XI–XV centuries and the ancient saints, counted among its miracle workers]*. Kiev: Tipografiia Kievo-Pecherskoi lavry [in Russian].
- Kozintceva, T.** (2010). Poniatie chuda v religioznoi i filosofskoi traditciiakh [The concept of the miracle in religious and philosophical traditions]. *Relihiia ta sotsium – Religion and Society*, 1 (3), 30–34 [in Russian].
- Kozolupenko, D.P.** (2009). *Mifopoeticheskoe mirovospriiatie [The Myth-poetic world view]*. Moscow: «Kanon⁺» ROOI «Reabilitatciia [in Russian].
- Losev, A.F.** (1991). Dialektika mifa [The dialectic of the myth]. In Iu.A. Ros-tovtcev (Comp.), *Filosofiiia. Mifologiiia. Kultura* (pp. 21–186). Moscow: Politizdat [in Russian].
- Maidanov, A.S.** (2018). Mif kak sredstvo sakralizatsii zhiznennogo mira [The myth as a means of sacralization]. *Voprosy filosofii – Questions of philosophy*, 9, 207–213 [in Russian].
- Meletinskii, E.M.** (2012). *Poetika mifa [The Poetics of myth]*. Moscow: Akademicheskii Proekt; Mir [in Russian].
- Pankov, G.** (2014). Mificheskaia kartina videniia kak prostranstvo samosoznaniia lichnosti (na primere seraficheskogo videniia Frantsiska Assizskogo [Mythical picture of the vision as a space of self-consciousness of the person (by the example of the seraphic vision of Francis of Assisi)]. *Humanizm. Liudyna. Osobystist: materialy 26-kh Mizhnarodnykh liudynoznavchykh filosofskykh chytan (Drohobych, 2014 r.) – Humanism. Man. Personality: Proceedings of the 26 International*

philosophical readings of human knowledge (Drohobych, 2014). (pp. 76–83). Drohobych: DDPU imeni Ivana Franka [in Russian].

- Pankov, H.** (2017). Sytuatsiia tsinnisnogo konfliktu v zhytii Kyievo-Pecherskoho chentsia Tyta u konteksti kulturoloho-relihieznavchoho osmyslennia [The situation of value conflict in the life of Kiev-Pechersk monk Titus in the context of cultural-religious understanding]. *Istoriia religii v Ukraini: naukovyi shchorichnyk – History of religions in Ukraine*: Scientific yearbook, 27, 466–475. Lviv: Lohos [in Ukrainian].
- Pankov, G.** (2018a). Chudesnye videniia v asketicheskom diskurse Kievo-Pecherskogo paterika [Wonderful visions in the ascetic discourse of Kiev-Pechersk Patericus]. *Istoriia religii v Ukraini: naukovyi shchorichnyk – History of religions in Ukraine*: Scientific yearbook, 2, 334–350. Lviv: Lohos [in Russian].
- Pankov, H.D.** (2015). Poetyka yak kulturotvorchyi mekhanizm v ahiohrafii Petra Afonskoho [Poetics as a cultural mechanism in the hagiography of Peter of Athos]. *Kultura Ukrainy: zbirnyk naukovykh prats Kharkivskoi derzhavnoi akademii – Culture of Ukraine: a collection of scientific works of the Kharkiv State Academy*, 49, 21–30. Kharkiv: KhDAK [in Ukrainian].
- Pankov, G.D.** (2018b). Mificheskii obraz chuda v kontekste reguliruiushchego mekhanizma kultury [The mythical image of a miracle in the context of the regulating mechanism of culture]. *Sotsializatsiia osobystosti u suchasnykh sotsiokulturnykh kontekstakh: IX mizhnarodna naukovo-praktychna konferentsiia, Kharkiv, 5 zhovtnia 2018 r. – Socialization of Personality in the modern socio-cultural contexts: IX International Scientific and Practical Conference, Kharkiv, October 5, 2018*. (pp. 128–130). Kharkiv: KHNPU [in Russian].
- Rynkovoï, I.V.** (2010). Fenomen chuda [The phenomenon of the miracle]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kultury i iskusstva. Seriia Filosofii – Herald of Moscow State University of Culture and Art*, 5 (37), 46–52 [in Russian].

Стаття надійшла 30 квітня 2019 року.

УДК 1(47+57)(092)

ПЕТРУШЕНКО Віктор – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, Національний університет «Львівська політехніка», вул. С. Бандери, 12, Львів, 79013, Україна (vipetfil@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0848-9440>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4727.41.170379>

Бібліографічний опис статті: Петрушенко, В. (2019). Сергей Сергеевич Аверинцев: увидеть рождение мысли (К 80-летию со дня рождения). *Проблеми гуманітарних наук: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 111–123. doi: 10.24919/2522-4727.41.170379.

СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВИЧ АВЕРИНЦЕВ: УВИДЕТЬ РОЖДЕНИЕ МЫСЛИ (К 80-летию со дня рождения)

***Аннотация.** В данной статье автор видит свою задачу в том, чтобы раскрыть совокупность оригинальных особенностей стиля мышления выдающегося филолога и культуролога Сергея Сергеевича Аверинцева, на основании которых можно уверенно вести речь о его особом способе философствования. Автор статьи аргументирует мысль о том, что философский стиль мышления присутствует в трудах Аверинцева не только тогда, когда он пишет о философии или о философах, но и тогда, когда предметом его суждения являются литература, филология, культура, история. Как основной признак такого философского стиля мышления в статье выделяется ориентация мысли ученого на поиск и обретение смысла, а такой поиск предполагает совершение движения по особому ментальному полю – по полю, структурированному в соответствии с наиболее фундаментальными ценностями. Вопрос о смысле возникает тогда, когда движение лишается легкости, когда в его осуществлении присутствуют преграды и парадоксы. Отсюда, по мнению автора, следуют такие особенности мысли Аверинцева, как сопоставление несопоставимых явлений, как акцентирование на диссонансах и разрывах текстов, на их контрастирующих утверждениях. Поиск смысла также требует умения мыслить целостно, и каждую*

деталь усматривать в контексте целого, замыкаемого, как уже отмечалось, на некоторые фундаментальные ценности и ориентиров. Обращенность мысли Аверинцева к смыслу рассматривается автором статьи как своеобразный путь к пониманию, но, выделяя эту особенность его мысли, автор статьи подчеркивает тот существенный момент, что понимание, ориентированное на смысл, дает возможность выдающемуся мыслителю останавливать внимание на том моменте, когда мысль только еще рождается и в любой момент может пойти в совершенно неожиданном направлении. Наконец, автор статьи отмечает и еще одну важную черту смыслового поиска: это обращенность всего процесса такого поиска на человека, в результате чего смысл предстает как способ освоения мира человеком.

В статье использованы методы сравнительного анализа, феноменологии, междисциплинарного анализа. Дальнейшие перспективы исследования связаны с углублением понимания особенностей мышления.

Ключевые слова: способ философствования, поиск смысла, понимание, целостное мышление, экзистенциальные запросы.

СЕРГІЙ СЕРГІЙОВИЧ АВЕРИНЦЕВ: ПОБАЧИТИ НАРОДЖЕННЯ ДУМКИ (До 80-річчя з дня народження)

Анотація. У статті автор бачить своє завдання у тому, щоб розкрити сукупність оригінальних особливостей стилю мислення видатного філолога і культуролога С.С. Аверинцева, на підставі яких можна впевнено говорити про його особливий спосіб філософування. Автор статті аргументує думку про те, що філософський стиль мислення присутній у працях Аверинцева і тоді, коли предметом його судження є література, філологія, культура, історія. Як основна ознака такого філософського стилю мислення, у статті виділяється орієнтація думки вченого на пошук і знаходження сенсу, а такий пошук передбачає здійснення руху по особливому ментальному полю – полю, структурованому та орієнтованому згідно із деякими найбільш фундаментальними цінностями та уявленнями. Питання про сенс при русі у такому полі виникає тоді, коли рух позбавляється легкості, коли в його здійсненні присутні переешкоди, складності і парадокси. Звідси випливають зіставлення непорівнянних явищ, акцентування на дисонансах і розривах текстів, на їх контрастуючих тверджен-

нях. Пошук сенсу також вимагає вміння мислити цілісно, кожну деталь вбачати у контексті цілого, крізь призму фундаментальних цінностей та орієнтирів. Розуміння, орієнтоване на сенс, дає можливість видатному мислителю концентрувати увагу на миті, коли думка тільки народжується і в будь-який момент може піти в зовсім несподіваному напрямі. Ця містерія народження думки надавала роздумам Аверинцева незвичайного внутрішнього напруження і задавала всьому процесу характер незавершеної інтриги, в якій автор думки запрошував брати участь і читача, і слухача. Автор статті також відзначає важливу рису смислового пошуку – спрямованість процесу такого пошуку на людину, в результаті чого сенс постає як спосіб освоєння світу людиною.

У статті використані методи порівняльного та феноменологічного аналізу, дотримані вимоги міждисциплінарного підходу. Подальші перспективи досліджень у цьому напрямі вбачаються автором у поглибленні філософських аналітик процесів людського мислення.

Ключові слова: спосіб філософствування, пошук сенсу, розуміння, цілісне мислення, екзистенційні запити.

PETRUSHENKO Viktor – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Professor of the Philosophy Department, Lviv National Polytechnic University, S. Bandera Str., 12, Lviv, 79013, Ukraine (vipetfil@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0848-9440>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4727.41.170379>

To cite this article: Petrushenko, V. (2019). Sergej Sergeevich Averintcev: uvidet rozhdenie mysli (K 80-letiiu so dnia rozhdeniia) [Sergej Sergeievich Averincev: to see the birth of thought (To 80 anniversary of the birthday)]. *Problemy humanitarnykh nauk: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia «Filosofia» – Problems of Humanities. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 41, 111–123. doi: 10.24919/2522-4727.41.170379 [in Russian].

SERGEJ SERGEIEVICH AVERINCEV: TO SEE THE BIRTH OF THOUGHT (To 80 anniversary of the birthday)

Summary. In this article, the author sees his task in revealing of the totality of the original thinking style features belonged to the outstanding philologist and specialist in cultural studies Sergej Ser-

geyevich Averintsev, on the basis of which one can confidently speak about his special way of philosophizing. The author of the article argues that the philosophical style of thinking is present in the works of Averintsev not only when he writes about philosophy or philosophers, but also when his subject is literature, philology, culture, history. As the main feature of such a philosophical style of thinking, the article highlights the orientation of the scientist's thoughts on searching and finding of meaning, and such a search involves making a movement along a special mental field – a field structured according to the most fundamental values and landmarks. The question of meaning arises when the movement is deprived of lightness, when there are obstacles and paradoxes in its implementation. From here, according to the author, follow such peculiarities of Averintsev's thought as comparison of incomparable phenomena, such as emphasis on dissonances and breaks in texts, on their contrasting statements. The search for meanings also requires the ability to think holistically, and to see every detail in the context of the whole, locked, as it was already noted, to some fundamental values and landmarks. The Averintsev thought's turning to the meaning is considered by the author of the article as a peculiar way of understanding, but, highlighting this feature of his thought, the author of the article emphasizes the essential point that sense-oriented understanding enables an outstanding thinker to pay attention to that moment when the thought yet is bearing and at any moment can go in a completely unexpected direction. Finally, the author of the article points out one more important feature of the meaning search: it is the appeal of the whole process of such a search to human, as a result of which the meaning appears as a way of the human mastering of the world.

The article uses the methods of comparative analysis, phenomenology, interdisciplinary analysis. Further research prospects are associated with a deeper understanding of the peculiarities of thinking.

Key words: *way of philosophizing, search for meaning, understanding, holistic thinking, existential requirements.*

Постановка проблеми. С.С. Аверинцев, на мой взгляд, во многих отношениях представляет из себя уникальное явление нашей жизни в рамках некогда единой страны – СССР, а также во многом и яркое явление современной культуры. В условиях идеологической монополии и идеологического давления проявить оригинальность и свободу мысли можно было лишь как-то по-особенному. С.С. Аверинцев демонстрирует траекторией своей жизни тот счастливый случай, когда мыслитель и ученый полу-

чает как неофициальное, так и официальное признание еще при жизни, в процессе разворачивания своего творчества. Практически все, кто пишет и говорит об Аверинцеве, отмечают его заметное и непревзойденное по общей тональности влияние на гуманистическую мысль своих современников.

Анализ последних исследований и публикаций. Следует отметить, что в современной научной литературе и публицистике личность и наследие С.С. Аверинцева являются предметами полемики и критических оценок¹. В справочниках можно прочитать о том, что С.С. Аверинцев является филологом и культурологом, иногда – литературоведом, время от времени – мыслителем, гораздо реже пишут о том, что он является также и философом. Так, в блестящем эссе Ольги Седаковой (2004) об Аверинцеве перечислены все эти его ипостаси с очень важным добавлением: он был всем этим «с заходом в области философии и теологии».

Я попробую аргументировать позицию, согласно которой он всё же является философом, хотя философом весьма специфического плана. Отсюда следует **цель статьи**: отследить оригинальные особенности философского стиля С.С. Аверинцева.

Изложение основного материала. Философия в наше время известна, прежде всего и по преимуществу, как академическая дисциплина, рациональными методами пытающаяся решать такие вопросы жизни, которые, по мнению И. Канта, выходят за пределы реального познавательного опыта. Правда, в последние годы, в том числе – благодаря ЮНЕСКО, стал активно пропагандироваться интерес к так называемой практической философии, максимально сближая ее не то с логистикой, не то с менеджментом. Это не значит, что философия не может высказываться по поводу конкретных проблем, но тогда должна проявиться ее родовая (или субстанциальная) черта: выводить все рассуждения на уровень фундаментальных смысловых ориентиров, или, хотя бы, выводить рассуждения на связь с ними. И все же философия предстает как умение мыслить, аргументировать, проникать далее очевидного, пускать в ход суждения в контексте предельных

¹ Например, этому вопросу посвящен ряд работ Г.Г. Квиткова (2013а, 2013б).

оснований человеческого бытия, как и бытия мира вообще. Но поскольку философия выходит за пределы любой эмпирии, ставя предельные вопросы о любом сущем, то держать ее в ее движениях и дискурсе уже не может никакая эмпирическая реальность, и она, в свою очередь, не может к ней апеллировать. Что же ее, в таком случае, держит? – Только саморефлексия: философия есть мысль, опирающаяся на силу самой мысли. «Оставь надежды, всяк сюда входящий!» можно было бы написать у ее входа, добавив: оставь надежды на возможность ухватиться за что-то физическое, эмпирическое, отдайся, как говорил Г. Гегель, силе самой мысли и жизни предмета!

Но история философии учит нас и иному: рационалистически настроенный человек, знакомясь с оригинальными текстами античной философии, средневековой теологизирующей мысли, ренессансными мыслительными прорывами может испытать некоторого рода интеллектуальный шок: очень многие тексты предстают в виде некоторых смешанных жанров, где имеются налицо не только не рациональные элементы, но и элементы мистики, художественности, мифологии. Правда, современный читатель обходится с такими «симбиозами» просто: одно он принимает, а другое отбрасывает, как атавизм – следы устаревших представлений. Но такая манера не даст результата хотя бы потому, что и в современной философии хватает присутствия чего-то, не вполне совместимого с рациональностью. Я подвожу сейчас линию рассуждения к тому, чтобы оправдано сказать, что реально существуют разные типы философствования, что философствовать можно не только на путях рационального мышления (которое, в конце концов, тоже движется по границе рационального и нерационального), но и принципиально иным способом. Совершенно очевидно, что существуют философское искусство, религиозная философия, так называемая житейская философская мудрость, эйдетическая философия (философия смысловых образов, которую в начале 30-х годов прошлого века активно пропагандировал А.Ф. Лосев) и пр. Вряд ли кто-то станет отрицать присутствие мощной философской струи в произведениях Т. Мана, Г. Гессе, в кинофильмах А. Тарковского, И. Бергмана, в стихах Р.-М. Рильке, в фантазмагориях Ф. Кафки, в живописных экспериментах Р. Магритта. Особенности мысли С.С. Аве-

ринцева я бы отнес именно к такому способу философствования: хотя у него имеются работы, прямо посвященные философии, в большинстве его работ речь идет о литературе, культурологических концепциях, религиозных феноменах, и вот на этом материале как раз, как мне представляется, ярче всего засвидетельствовано его умение ввести их анализ и обсуждение в философский контекст, то есть *в контекст высвечивания и проявления смысловых начал и оснований человеческого бытия*. О том, что это суждение не является выдумкой и натяжкой, свидетельствуют рассуждения самого С.С. Аверинцева:

Вернемся, однако, к поэзии Мандельштама. Одно из противоречий, которыми она жива, касается основ ее собственной природы. «Мы – смысловики», – говорил поэт, и слово это явно не брошено наобум. Его обеспечивает исключительная цепкость, с которой ум поэта прослеживает, не отпуская, одну и ту же мысль, то уходящую на глубину, то выступающую на поверхность, ведет ее из стихотворения в стихотворение, то так, то эдак поворачивает в вариантах (имеющих у Мандельштама, как давно выяснено, самостоятельное значение). Его обеспечивает высокая степень связности, которую открывают пристальному взгляду самые, казалось бы, шальные образы и метафоры, если не лениться рассматривать их в «большом контексте». (Мамедова, 2011, с. 21–22)

Все сказанное здесь, на мой взгляд, можно и следует отнести к особенностям движения мысли самого Аверинцева. Понятие смысла часто используется в семантике и лингвистике для проведения различия между значением высказываний и их общим результатом: так, можно разными суждениями обозначить тот же самый предмет. При этом значения использованных слов будут разными, но общий результат высказываний совпадет; он и определяется как смысл (в семантике – денотат). В культурологии смысл подается как способность культурных объектов выполнять функции знаков в некоторых системных целостнос-

тях (Левит, 1998, с. 214–215). Мне представляется существенным то, что понятие смысла всегда предполагает движение в некотором цельном ментальном пространстве, чем-то и как-то ориентированном или тонированным. Не случайно понятием смысла были озабочены экзистенциалисты, а также поздний Э. Гуссерль, вводя его в контекст «жизненного мира» человека. Но при этом в таком ментальном поле создается несколько специфических эффектов: во-первых, лёгкое скольжение по нему не порождает заботы о смысле – он как бы сам собой предполагается, во-вторых, те затруднения движения, которые вызывают к смыслу, являются не просто помехами, а некоторыми коллизиями, парадоксами, кричащими противоречиями, наконец, в-третьих, вопрос о смысле становится просто нестерпимо навязчивым тогда, когда мы сталкиваемся с иными ментальными полями, или же с полями, ориентированными совершенно иначе, на иных основаниях. Как мне представляется, в методологии, или, скорее, в общей стилистике мышления С.С. Аверинцева все эти сущностные моменты смысла не только присутствуют, но и ярко демонстрируются.

Подкреплю это примерами. Мое знакомство с текстами Аверинцева началось еще до университетской скамьи, когда я наткнулся на его статью, посвященную проблемам культуры в журнале «Молодой коммунист» за 1969 год². Поразило несколько особенностей этой публикации. Во-первых, стиль работы, в том числе и ее терминология; об этом прекрасно и пронизательно пишет О. Седакова (2005) в слове об Аверинцеве. Во-вторых, эрудиция автора: в небольшой публикации присутствовали такие плотные наслоения культурологического материала, что я был вынужден обращаться к энциклопедиям и справочникам, чтобы как-то в этом разобраться. В-третьих, и это уже имеет прямое отношение к способу философствования Аверинцева, его умение сопоставить и соотнести то, что, казалось бы, содержательно и тематически удалено друг от друга и кажется несовместимым (так называемый «кросс-культурный анализ»). Это последнее порождает

² Хочу отметить тот факт, что в списках работ С.С. Аверинцева как-то стыдливо умалчивается об этой публикации, как и отсутствует в Интернет-сетях архив журнала «Молодой коммунист», хотя еще несколько лет назад такие данные были доступны.

дало совершенно неожиданный эффект извлечения из сторон такого сопоставления невидимых и, главное, не очевидных, но таящихся в них смыслов: как бы обычные и привычные с виду вещи вдруг озарялись новыми и неожиданными лучами смыслов и значений.

Постепенно знакомство с работами С.С. Аверинцева открыло еще одну особенность движения его изыскательной мысли: о каких бы частностях не шла речь, сколь не были бы сложными и полифоническими предметы его размышлений, он всегда «видел» некое смысловое целое явления, отталкивался от такого целого и вписывал в него любые частности (Г.Г. Квитков (2013b, с. 11) характеризует эту черту мышления Аверинцева как холистический подход). Это мышление «*Sub specie totus*» было и остается, с одной стороны, трудным искусством, а, с другой стороны, органически соответствует, или является имманентным природе философского мышления. Это видение целого, как ни странно, давало ему возможность лучше, зорче увидеть некоторые детали. Они поражают в его суждениях об Анне Ахматовой, в его сопоставлении деяний двух непревзойденных злодеев XX века – Гитлера и Сталина и пр. Но особенно продуктивно такое мышление в связке с теми чертами его дискурса, о которых было сказано выше, проявилось в его изысканиях в области культуры, духовных феноменов, исторических пластов общественной жизни, в исследовании и текстуальном представлении живых пульсаций философской мысли.

В статье «Похвальное слово филологии» проблескивают обозначенные особенности его мысли:

При подходе к культурам прошедшего мы должны бояться соблазна ложной понятности. Чтобы по-настоящему ощутить предмет, надо на него натолкнуться и ощутить его сопротивление. Когда процесс понимания идет слишком беспрепятственно, как лошадь, которая порвала соединявшие ее с телегой постромки, есть все основания не доверять такому пониманию. Всякий из нас по жизненному опыту знает, что человек, слишком легко готовый «вчувствоваться» в

наше существование, – плохой собеседник. Тем более опасно это для науки. Как часто мы встречаем «интерпретаторов», которые умеют слушать только самих себя, для которых их «концепции» важнее того, что они интерпретируют! Между тем стоит вспомнить, что само слово «интерпретатор» по своему изначальному смыслу обозначает «толмача», то есть перелагателя в некотором диалоге, изъяснителя, который обязан в каждое мгновение своей изъясняющей речи продолжать неукоснительно прислушиваться к речи изъясняемой. (Аверинцев, 1969 с. 99)

Еще более важным и поучительным значением обладает обращение С.С. Аверинцева к проблеме понимания: людям, умудренным разными науками и жизненным опытом часто кажется, что они многое понимают. Мне кажется не случайным интерес Аверинцева к идеям феноменологии Э. Гуссерля. Напомню, что процедура феноменологической редукции тоже была направлена на преодоление эффекта легкого и ложного понимания: она требовала «вынести за скобки» все наслоения предыдущего когнитивного опыта (то есть отрешиться от него), а затем «вынести за скобки» и все нюансы моего субъективного отношения к предмету рассмотрения. Что же может получиться в итоге? На мой взгляд, в таком подходе С.С. Аверинцев и Э. Гуссерль по сути совпадают: мы можем оказаться там, где только еще *рождается мысль*, где как бы впервые может проявиться некий эйдос – смысловой образ, стягивающий на себя, на свои очертания то, что ранее было безмолвным бытием, бытием, по словам Г. Гегеля, «без всякого дальнейшего определения». Поэтому такой образ одновременно и является частным, и всеобщим, конкретным и тотальным, поскольку он демонстрирует нам какую-то возможность бытия быть, состояться, проявиться. Это бытие, вошедшее в образ и показавшее, каким оно тут и сейчас может быть, единственно таким, каким оно тут и сейчас может быть. Эта потрясающая способность некоторых мыслителей и художников увидеть мир, реальность как бы первым, чистым взглядом, увидеть мир как бы впервые, была имманентно присуща С.С. Аверинцеву, и

именно она делала движение его мысли подлинным, неотразимым и захватывающим. Всякая наша встреча с такой способностью и с людьми, ею наделенными, на мой взгляд, заслуживает статуса самых главных событий жизни.

Наконец, не менее, а, быть может, и еще более важное: смыслы, смысловое ментальное поле всегда замкнуто на человека, оно является пространством запроса на мирскость данной человеку реальности: действительность обживается смысловыми ориентирами человека, приданием ей смысла, то становится есть-tonированной некоторыми ценностями и убеждениями целостностью. Этот момент удачно выразила Г.М. Тарнапольская, ведя речь об «онтологической интуиции» (2009, с. 113). Живая мысль С.С. Аверинцева зачаровывала именно тем, что вела нас по лабиринтам способов обживания мира человеком, прививая нас одновременно и чутье к онтологической интуиции, и бесконечный интерес к родству с любым сущим, и чувство ответственности за наше пребывание в мире.

Закончу словами самого С.С. Аверинцева, по-аверинцевски демонстрирующими сказанное:

Можно быть уверенным в себе самом, в своем превосходстве, в своем успехе, и это противно и глупо; можно быть замороженным опасностью неудачи, и это трусливо; можно вибрировать между вожделием успеха и страхом неудачи, и это суетливо и низко; можно, наконец, сделаться безразличным к будущему, и это – смерть. Благородство и радость – в выходе за пределы этих четырех возможностей, в том, чтобы весело идти в темноту, наперед приняв на себя последствия, чтобы совершенно серьезно, «как хорошее дитя», вкладывать силы в игру, одновременно относясь к ее исходу легко, с полной готовностью быть побитым и смешным. (Аверинцев, 1984)

Вывод. Хотя основным предметом исследований и размышлений С.С. Аверинцева были филология и культура, в этих областях, как и в иных, которые он затрагивал, ему был присущ ори-

гинальный способ философствования, направленный на поиск и выражение смысла.

Литература

- Аверинцев, С.С.** (1969). Похвальное слово филологии. *Юность, 1*.
- Аверинцев, С.С.** (1984). *Честертон, или Неожиданность здравомыслия*.
Взято с http://hrampm.org/userfiles/library/autors/%5Baverintsev_s%5Dgilbert_kit_chesterton%2C_ili_neozhidannost_zdravomysliya.pdf.
- Квитков, Г.Г.** (2013а). *Сергей Аверинцев в отечественной историографии*. Взято с <https://cyberleninka.ru/article/n/sergey-averintsev-v-otechestvennoy-istoriografii>.
- Квитков, Г.Г.** (2013б). *С.С. Аверинцев как историк культуры*. (Дисс. канд. истор. наук). Томск: Нац. исслед. Том. гос. ун-т.
- Седакова, О.** (2004). *Слово Аверинцева*. Взято с <https://omiliya.org/article/slovo-averintseva-olga-sedakova.html>.
- Седакова, О.** (2005). *С.С. Аверинцев: труды и дни*. Взято с <http://www.olgasedakova.com/Moralia/1802>.
- Мамедова, Д.Н.** (Ред.). (2011). *Аверинцев и Мандельштам: статьи и материалы*. Москва: РГГУ.
- Левит, С.Я.** (Ред.). (1998). *Культурология. XX век: энциклопедия* (Т. 2). Санкт-Петербург: Университетская книга.
- Гарнапольска, Г.М.** (2009). *Энергичная диалектика онтогенеза сим-вола*. Томск: Изд-во Томского политехнического университета.

References

- Averintcev, S.S.** (1969). Pokhvalnoe slovo filologii [Commendable word of philology]. *Iunost – Youth, 1* [in Russian].
- Averintcev, S.S.** (1984). *Chesterton, ili Neozhidannost zdravomysliia*. [*Chesterton, or Surprise of Sanity*]. Retrieved from http://hrampm.org/userfiles/library/autors/%5Baverintsev_s%5Dgilbert_kit_chesterton%2C_ili_neozhidannost_zdravomysliya.pdf [in Russian].
- Kvitkov, G.G.** (2013a). *Sergei Averintcev v otechestvennoi istoriografii*. [*Sergey Averintsev in Russian historiography*]. Retrieved from <https://cyberleninka.ru/article/n/sergey-averintsev-v-otechestvennoy-istoriografii> [in Russian].
- Kvitkov, G.G.** (2013b). *S.S. Averintcev kak istorik kultury* [*S.S. Averintsev as a cultural historian*]. (Candidate's thesis). Tomsk [in Russian].
- Sedakova, O.** (2004). *Slovo Averintseva* [*Word Averintseva*]. Retrieved from <https://omiliya.org/article/slovo-averintseva-olga-sedakova.html> [in Russian].

- Sedakova, O.** (2005). *S.S. Averintcev: trudy i dni [Averintsev: works and days]*. Retrieved from <http://www.olgasedakova.com/Moralia/1802> [in Russian].
- Mamedova, D.N.** (Ed.). (2011). *Averintcev i Mandelstam: stati i materialy [Averintsev and Mandelstam: Articles and Materials]*. Moscow: RGGU [in Russian].
- Levit, S.Ia.** (Ed.). (1998). *Kulturologiia. XX vek: entciklopediia [Culturology. Twentieth century: Encyclopedia]*. Saint Petersburg: Universitetskaia kniga [in Russian].
- Tarnapolska, G.M.** (2009). *Energiinaia dialektika ontogeneza simvola [Energetic dialectic of symbol ontogenesis]*. Tomsk: Izd-vo Tomskogo politekhnicheskogo universiteta [in Russian].

Стаття надійшла 15 квітня 2019 року.

УДК 1(47+57)(092)

СУХОДУБ Тетяна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, Центр гуманітарної освіти Національної академії наук України, вул. Трьохсвятительська, 4, Київ, 01001, Україна (borftata@gmail.com)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-7801-8126>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4727.41.168555>

Бібліографічний опис статті: Суходуб, Т. (2019). Етюд про С.С. Аверинцева. *Проблеми гуманітарних наук: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 124–144. doi: 10.24919/2522-4727.41.168555.

ЕТЮД ПРО С.С. АВЕРИНЦЕВА

Анотація. Стаття присвячена аналізу філософського світогляду культуролога, естетика, літературознавця, філолога, знавця християнської традиції, енциклопедиста С.С. Аверинцева (1937–2004). Робота написана в жанрі етюду. Вибір такого способу міркування визначений тим, що особистість і творча спадщина С.С. Аверинцева розглянуті як культурне явище ХХ ст. У цьому плані етюд (якщо виходити з латинського аналога цього слова – *studium*) дає можливість одночасно міркувати і пізнавати, вивчати і навчатися, інакше кажучи, «етюдне» мислення передбачає намагання, старанність у навчанні і розуміння, пред'явлення результатів осмислення. **Мета статті.** Розглянути філософський світогляд С.С. Аверинцева в контексті його роздумів про культурні підстави європейського людства і трагізм історії ХХ ст. **Методологія.** У дослідженні автор спирається на один з основоположних принципів сучасної (постнекласичної) методології – урахування аксіологічного виміру людського буття, що допомагає в духовно-культурному контексті розглянути тоталітарну ідеологію як прикмету історії ХХ ст., на що особливу увагу звертав С.С. Аверинцев. **Висновки.** Своєрідну «формулу» культури європейського людства С.С. Аверинцев бачить у раціоналізмі як системі мислення, створеному грецькою культурою, схоластичною і «новочасною». В основі цієї традиції – фі-

лософія, віра і закон, державний порядок. Що стосується інтелектуальної культури, то вона представлена передовсім двома формами – філологією і філософією. Мислитель аргументує неприпустимість їх змішування, позаяк специфіка філології – у роботі над словом, текстом; філософії – у створенні концепцій світобачення. Проте на основі текстів Аверинцева автор показує, що змістовно філософія і філологія близькі, бо передовсім демонструють одну й ту саму турботу – турботу про культуру людяності. Панування ж у сучасних суспільствах «духу ненауковості», «духу абстракції» – головна причина існування тоталітарних ідеологій, в основі яких лежать принципи нетерпимості, ненависті до всіх Інших, не схожих та інакших, але без яких єдине загальнолюдське ціле буде неповним. У політичних режимах, що використовують таку ідеологію, С.С. Аверинцев бачив «нову віру», яка прагне замінити собою традиційні релігії з допомогою насильства і пропаганди. Культура за таких обставин, закономірно, підпадає під диктат політики, результатом чого є нові, більш витончені, а тому менш помітні форми тоталітаризму.

Ключові слова: філософський світогляд С.С. Аверинцева, філософія і філологія як інтелектуальні культури, «одноосібна відповідальність» як принцип життя, європейський раціоналізм, ідеологія тоталітаризму, доля християнина в ХХ ст.

SUKHODUB Tetiana – Candidate of Philosophy Sciences, Assistant Professor of the Philosophy Department, Center of arts education of National Academy of Sciences of Ukraine, Trokhsviatytska Str., 4, Kiev, 01001, Ukraine (borftata@gmail.com)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-7801-8126>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4727.41.168555>

To cite this article: Sukhodub, T. (2019). Etюд pro S.S. Averintseva [Etude about S.S. Averintsev]. *Problemy humanitarnykh nauk: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiа «Filosofiiа» – Problems of Humanities. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 41, 124–144. doi: 10.24919/2522-4727.41.168555 [in Ukrainian].

ETUDE ABOUT S. AVERINTSEV

Summary. The article is devoted to the analysis of the philosophical worldview of a cultural scientist, aesthetician, literary critic, phi-

lologist, *connoisseur of the Christian tradition, encyclopedist S.S. Averintsev (1937–2004). The work is written in the genre of etude. The choice of this way of reasoning is determined by the fact that the personality and creative legacy of S.S. Averintsev considered as a cultural phenomenon of the twentieth century. In this regard, an etude (considering the Latin analogue of this word – studium) makes it possible to simultaneously reflect and explore; study and learn, in other words, «etude» thinking involves effort, diligence in learning and understanding, presenting the results of reflection. **The purpose of the article** is to consider the philosophical worldview of S.S. Averintsev in the context of his thoughts about the cultural foundations of European humanity and the tragedy of the twentieth century history. **Methodology.** In the study, the author relies on one of the fundamental principles of modern (post-non-classical) methodology that is taking into account the axiological dimension of human existence, which allows in a spiritual and cultural context to consider totalitarian ideology as a sign of the twentieth century history, to which S.S. Averintsev paid special attention. **Findings.** A kind of «formula» of the culture of European humanity S.S. Averintsev sees in rationalism as a system of thinking created by Greek culture, scholastic and «modern». The basis of this tradition is philosophy, faith and law, state order. As for intellectual culture, it is represented primarily by two forms – philology and philosophy. The thinker is sure that their mixing is unacceptable, since the specificity of philology is to work with the word, text and philosophy concerns the creation of worldview concepts. Nevertheless, on the basis of the texts of Averintsev, the author shows that meaningfully philosophy and philology are close, as first of all they both demonstrate the same care that is concern for the culture of humanity. The dominance in modern societies of «the spirit of unscience», «spirit of abstraction» is the main reason for the existence of totalitarian ideologies, which are based on the principles of intolerance, hatred for all Others, unlike and different, but without which the unique human whole will be incomplete. In political regimes that use this ideology, S.S. Averintsev saw a «new faith», seeking to replace traditional religions with violence and propaganda. Culture, in such circumstances, naturally falls under the dictates of politics, resulting in new, more sophisticated and therefore less visible forms of totalitarianism.*

Key words: *philosophical worldview of S.S. Averintsev, philology and philology as intellectual cultures, «sole responsibility» as a principle of life, european rationalism, the ideology of totalitarianism, the fate of a Christian in the twentieth century.*

Постановка проблеми. Проблема осмислення трагічного досвіду історії ХХ ст. з його світовими війнами, соціальними конфліктами, міжцивілізаційними суперечностями та ідеологічними протистояннями, потребує звернення до минулих духовно-культурних традицій, адже передусім через минуле можна усвідомити причини і сучасних соціокультурних криз. Творча спадщина С.С. Аверинцева (1937–2004) – культуролога, естетика, літературознавця, філолога, знавця християнської традиції, філософа, енциклопедиста якраз і надає можливість проаналізувати минулу історико-культурну традицію у контексті тих духовних наслідків (причому як позитивних, продуктивних, так і негативних, що руйнують людський соціум), які були характерними для історії ХХ–ХХІ ст. Така постановка питання дає можливість зрозуміти як підстави сучасного цивілізаційного поступу, так і причини його трагізму, тим самим переосмислити сучасність у контексті минулої духовної культури, її досягнень, проблем і перспектив.

Мета статті. Метою доробку є розгляд філософського світогляду С.С. Аверинцева в контексті його роздумів про культурні підстави європейського людства і трагізм історії ХХ ст. **Методологічна основа** дослідження – принцип урахування аксіологічного виміру людського буття, що розробляється у межах сучасної (постнекласичної) методології, та націлює на те, що не може бути набуто ззовні аж ніяких ціннісних настанов через те, що цінності як виміри людського буття завжди напрацьовуються у буттєвому досвіді, передусім як складова належного, яка визначає одну із засадничих рис життєвого світу людини.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Інтерес до спадщини філософа лише набирає обертів. Передовсім зважається на його дослідження християнської традиції та енциклопедичну обізнаність щодо європейської історії християнства. Водночас підкреслюється деяка «подвійність» світовідчуття С.С. Аверинцева, який є російським, релігійно-православним мислителем, неперевершеним не тільки знавцем, але й носієм, спадкоємцем культури Срібного віку, і, крім того, несе у собі європейську мисленнєву культуру (Баумейстер, 2005). У аспекті дослідження мислителем витоків православно-християнської філософської культури звертається увага на феномен киево-руської культури з її величними святинями – собором святої Софії, печерами Київсь-

кої лаври, самим градом Києвом, символом якого є образ ап. Андрія, представлені творами Аверинцева (Горский, 2005).

Звертається дослідниками увага й на те, що позиція власне самого філософа розкривалася не тільки в аспекті знавця історії християнської культури, який розтлумачував традиційні християнські надбання, а і в аспекті, який особливо є значимим для сучасної людини – мислення на християнському підґрунті (Меерсон-Аксёнов, 2005). Невипадкового саме в цьому статусі інтелігенція сприймала С.С. Аверинцева як «християнського проповідника і вчителя життя» (с. 221). Не залишилися поза увагою й питання життєві, що віддзеркалюють біографічні контексти буття і творчості Аверинцева (Седакова, 2004), а також текстові особливості його дискурсу, які вбачаються в артикуляції нюансу, що сприймається чи не основною характеристикою мисленнєвого стилю, духовного досвіду філософа (Малахов, 2005). Як зазначається, «важливість нюансування думки особливо проявляється у публіцистичних працях Аверинцева» (с. 297–299).

Не обмовляюся, коли зазначу, що особистість С.С. Аверинцева – це, звичайно, культурне явище ХХ ст., що є чужим пафосу як чуттєвої надмірності в уявленні, але є таким, що заслуговує особливої чуйності в розумінні. Хоча без пафосу, естетично акцентованої, натхненно піднесеної уваги до всього, що було зроблено мислителем, мабуть, не обійтися. Невипадково, практично без винятків усі, хто, так або інакше, торкався творчості мислителя і намагався знайти найголовніше слово про нього, відзначають одну і ту саму особистісну якість – енциклопедист (Баумейстер, 2005, с. 318; Горский, 2005, с. 280; Меерсон-Аксёнов, 2005, с. 220). І вже тільки цією ознакою С.С. Аверинцев не вписувався у сучасну добу. Втім, можна, думаю, припустити і зворотний сюжет – філософ посланий в неї, щоб змогти у відведений йому для життя час заповнити епохальні «дірки», «провали», відновити, захистити, прославити і повернути втрачене цією добою.

Виклад основного матеріалу. Звичайно, моє особисте зусилля-завзяття не може претендувати на повноту висвітлення творчості Майстра, але буде спрямоване на ті аспекти його дискурсу, які особистісно зачіпали, не залишаючи байдужою, безнадійно впевненою у неможливості що-небудь змінити. Формою, у

якій осмислюватимуться праці філософа, обрано етюд. Етюд як філософський жанр, якщо звернути увагу на латинський аналог цього слова (*studium*), передбачає не тільки певне намагання, старанність у навчанні (або самонавчанні), розумінні, а й «завзяття» – прагнення як необхідність і як силу (можливість) представити вихоплене культурне явище (звісно, наскільки доступною може бути повнота самого предмету дослідження).

Своєю позицією, свідомо обраною, він міняв (значить, можна міняти), відкриваючи значимість і для інших власного вибору. Це, мабуть, перший урок, наданий С.С. Аверинцевим – відкриває кожній людині, як слід вибирати власний шлях. Він його обрав за часів, коли над «ліриками» домінували «фізики», а він, якраз з огляду на цю тенденцію, вирішив стати всупереч загальній пріоритетності гуманітарієм:

Я ніколи не був бунтарем і сперечальником. Але я подумав: якщо всі кинулися на один бік човна, то я буду на другому: для рівноваги. Цікаве пояснення! – вигукує О. Седакова. – Воно свідчить про якесь вроджене для Аверинцева відчуття власної причетності до загального, до спільної долі (долі нашого бідного човна). В цьому образі суспільства-човна вчувається і дух античного громадянства (корабель-держава), і дух християнської спільноти. Хто з нас обирає шлях таким чином, думаючи про рівновагу спільного човна? (Седакова, 2010, с. 299)

Зауважу, що цьому виборіві молодого Аверинцева, продиктованого глибоким занепокоєнням долею людства, зрілий учений, мислитель, визнаний науковий авторитет – в просторі не тільки «пострадянської» культури, а й європейської, ніколи не зраджував. Щоб побачити це, досить звернутися до його публіцистичних статей, присвячених проблемам подолання тоталітаризму або культивуванню прийняття і терплячого, співчутливого ставлення до всіх Інших, не схожих, інакших, можливо, і не близьких, але потрібних, важливих, без яких буде неповним єдине загальнолюдське ціле (Аверинцев, 2001a, 2001b). Одна з робіт має промовисту назву – «Коли рука не стискається в кулак»...

Пояснюючи цей момент або час, що триває (в ідеалі) – як період такого необхідного для окремих людей, конкретних суспільств або людства загалом прийняття рішення – філософ знаходить, як здається, простий образ, хоча за ним – вся минула, аж ніяк не проста, хода історії: «Якщо рука піаніста лежить на клавішах, як їй належить, їй не стиснутися в кулак, – два положення несумісні» (Аверинцев, 2001а, с. 73).

А за цією «рукою» – і душа особлива, яка відходить він егоїстичного принципу, що забезпечує власну комфортність і тому перешкоджає народженню ненависті в собі, але за цим щирим, простим визнанням – символ і «іншого» Аверинцева, не тільки такого, як згадують ті, які знали його, який цінує почуття гумору, але і такого, який, смію припустити, цінує самоіронію:

А в моєму власному житті дуже сильним мотивом, який завжди утримував мене від почуття ненависті до будь-кого, слугує цілком егоїстичне усвідомлення: якщо я коли-небудь дозволю собі це почуття, то вже не зможу думати і писати у свій спосіб і такою ж мірою. (Аверинцев, 2001а, с. 73)

При цьому, звичайно, зрозуміло, що винятково особистісних рішень у припиненні ненависті до інших як практично усталеної форми вибудовування соціальної реальності, буде недостатньо.

Філософ розуміє великотрудність історичного шляху людства – досвід безглузких втрат (і передовсім втрати людяності) і жорстких, часто кривавих, рішень..., як розуміє і те, що цей урок, на жаль, так і залишився невивченим сучасниками. Однак, розуміючи це, не приймає подібного невігластва. Намагаючись застерегти людство (як би воно знов не загралося в ті самі небезпечні «ігри»), С.С. Аверинцев пропускає через себе досвід пережитого і вистражданого, перш ніж узагальненого, К. Ясперса, К. Керенї. Він не втомлюється пояснювати думку першого про те, що «... двері націонал-соціалізму відчинив дух ненауковості» (Аверинцев, 2001а, с. 69). Йому не менш близькі роздуми і другого мислителя, який підмітив, що найнебезпечнішим залишається у людській історії підміна (свідома, ідеологічного порядку) живих людей правильними (звісно, що в чийсь незрілій, неокультуреній голові)

абстракціями або ідеями. Так було в історії: саме «дух абстракції» перетворював «євреїв як особистостей» на «безособистісну категорію “єврейства”» (Аверинцев, 2001b, с. 11).

А звідси, з цієї підміни, ставало вже досить легко переступати межу людяності, співчуття, перекидаючи власну відповідальність на настільки звичайну в історії ХХ ст. стихію ненависті, що неминуче ставала безособистісною, значить по-звірячому стайною (де ніхто й ні за що не відповідає) і кривавою. Саме така «дозволена» (значить прийнятна в суспільстві) ненависть не могла не бути руйнівною, передовсім для самої людини, яка прийняла ненависть в себе. Ось чому такого роду «повторювані» в історії ситуації турбують філософа. Адже, дійсно, зауважував Аверинцев, підсумовуючи ганебні «досягнення» доби, яка має скінчитися, але прагне людською незрілістю продовжитися:

«убивати євреїв» звучить страшно, а «ліквідувати єврейство» – мов би формула логічної операції. Я боюся, як би у практику виховання нових поколінь не проникло щось від схематизму, що зіграв таку фатальну роль в тому самому минулому, яке ми долаємо. (Аверинцев, 2001b, с. 11)

У статті «Християнство в ХХ столітті» С.С. Аверинцев називає тоталітаризм «небувалим випробуванням для християнства» (Аверинцев, 1999, с. 272–310). Чому для християнства? Як знавець богословсько-релігійної традиції, Сергій Сергійович бачив у цій формі політичного режиму «нову віру», яка прагне підмінити і замінити собою традиційні релігії з допомогою насильства і пропаганди. Аверинцев писав:

Сама формула нацистського привітання «Heil Hitler» свідомо грала з німецькою богословською фразеологією, протиставляючи «порятунок» («Heil»), принесений вождем, «спасінню» («Heil»), яке дарується Христом-Спасителем («Heiland»). (Аверинцев, 1999, с. 274)

Але не в цій, звичайно, марній подобі суть справи і навіть не в тому, наскільки були б зобов'язані за християнською своєю совістю «підняти голос проти розгнущаних дій гітлеризму» Пій XII або «опозиційні християни» Німеччини (Аверинцев, 1999,

с. 275), а в тому, як вважає мислитель, наскільки християнин виявив свою християнську сутність, готовність безумовно прийняти долю християнина.

С.С. Аверинцев терпляче пояснює можливі людські долі та власний вибір її самою людиною. З одного боку, люди світу цього в більшості своїй хочуть плисти за течією, догідливо вихваляють панівні течії сучасності, які, по правді сказати, і не потребують їхніх похвал, і хотіли б саму свою душу перефарбувати в кольори сучасності... (Аверинцев, 2005, с. 398)

З іншого – «... в меншості вони, навпаки, відокремлюються від сучасності й учиняють їй гордовиту фронду...» (Аверинцев, 2005, с. 398).

Але й ті й інші, на думку Аверинцева, поєднуючи фронду з конформізмом, залишаються цього світу «синами». А ось ті, кому по-справжньому жити важко, складають християнське людство. Адже для християнина

... безумовно заборонено і перше, і друге. Він не може конформістські підтакувати своєму віку, тому що повинен крізь нього і всупереч йому розчутити голос Господа історії. Він не може проклинати вік, тому що він знає, що будь-який час, в який Бог велів йому жити, – це час, що належить Богу. Християнин повинен вірити в уповноважену владу Бога також і над сьогоднішнім днем і накликати на себе конфлікти, яких ніколи не накличе на себе проклинатель сучасності... (Аверинцев, 2005, с. 398)

Як правило, підкреслюють, що С.С. Аверинцев титанічними зусиллями «повертає» сучасникам якщо не загублену, то вельми усічену сучасною історією християнську культурну традицію. Але що означає це «повернення»? Чи тільки глибинні знання історії і «метафізики» християнства? Як видається, це «повернення» насамперед стосується людини, якій повернули, точніше, дозволили їй самій побачити справжні витoki своєї культури, без яких вона так і залишилась би знеособленою. Зрозумі-

міло, що життя справжнього християнина важке (за визначенням). Про це точно сказав В.А. Малахов, нагадуючи висловлену С.С. Аверинцевим думку «про принципову складність християнського погляду на життя, сумірну складності людського буття» (Малахов, 2005, с. 303). У сформованих же у ХХ ст. історичних обставинах складність християнського світорозуміння, як і напруження суспільних суперечностей, зажадали від християнина, як відзначав С.С. Аверинцев, не просто чесного життя відповідно до релігійних переконань, а подвигу, порятунку «честі своєї віри». Він називає матір Марію, згадує християн, які, ризикуючи життям, рятували євреїв, стверджуючи, що «... подвиг їх був чи не важливіше, ніж інтелектуальний радикалізм, з яким проблема (гітлеризму – Т. С.) стала обговорюватися на Заході набагато пізніше» (Аверинцев, 1999, с. 275).

Подолання такого роду людиноненависницьких практик філософ бачить у «відкритості» мислителя складним питанням буття, у розвитку культури запитування, що, безумовно, передбачає розуміння становлення і розвитку культури як культу, культури «бачення» історії в найістотніших її етапах і вічних сенсах, культури філософського мислення. В оцінці О. Седакової (2004) Аверинцев, не будучи ні філософом, ні прозаїком, як «... людина по суті невизначеного жанру словесної творчості виразила те, чого найбільше потребувала епоха, що більш за все надавало їй надії та свободи» (с. 13).

На мій погляд, розмірковуючи про філософію В.С. Соловйова та особливості російської філософської думки, С.С. Аверинцев, по суті, сказав і про себе:

Російський мислитель відчуває куди більш одноосібну відповідальність за життєву справу в цілому: йому потрібно своїми руками вибудувати від початку до кінця альтернативу до тієї даності, яку він має перед собою. (Аверинцев, 1989а, с. 195)

Підмічена мислителем «одноосібна відповідальність», така характерна для російських філософів, тривога за долю «світу людей», а так поставлені питання з'єднали Аверинцева-філолога, культуролога і Аверинцева-філософа. Втім, не можна не відзна-

чити, що С.С. Аверинцев не сприймає змішання двох інтелектуальних культур – філософії і філології, ратує за їх розрізнення. На його думку,

Філологія є мистецтво розуміти сказане і написане.

Тому в область її безпосередніх занять входять мова та література. Але в більш широкому сенсі людина «говорить», «висловлюється», «гукає» своїх товаришів по людству кожним своїм вчинком і жестом. І в цьому аспекті – як істота, що створює та використовує символи, котрі «говорять», – бере людину філологія.

Такий підхід філології до буття, її спеціальний, властивий їй підступ до проблеми людського. *Вона не повинна змішувати себе з філософією; її справа – копітка, ділова робота над словом, над текстом. Слово і текст повинні бути для справжньої філології істотнішими, ніж сама блискуча «концепція»* (курсив – Т.С.).
(Аверинцев, 1969)

Безумовно, в цьому важко не погодитися з Сергієм Сергієвичем, але, тим не менш, прояснюючи його позицію, хотілося би й дещо розсунути рамки, нехай і різних, але й вельми близьких одна одній традицій звернення до людського буття і культури.

Передовсім, зауважу, що стихія думки і стихія слова – одна й та сама стихія, де одне й інше співіснують, точніше, існують, радше, разом, з'єднано, аніж окремо. Особливу роль у цьому, звичайно, зіграв витік (становлення) філософії і філології – Стародавня Греція. Саме в її культурі закладені «перетини» філологічної та філософської традицій, точки їх взаємного інтересу, напруження і взаємного тяжіння... У підставі філології та філософії лежить одне, дуже важливе слово – «phileo» – любити, люблю, любов, і ще два, не менш важливих: «λόγος» – слово (і не тільки слово, а й загальна необхідність, універсальний закон, закон мислення і буття, в якому, як говорив С.М. Булгаков, «нероздільно і неслиянно злиті слово і думка, тіло і сенс») і «σοφία» – мудрість. Утім, надамо слово самому С.С. Аверинцеву:

СОФІЯ, Премудрість (грец. Σοφία, «майстерність», «знання», «мудрість»...), в іудаїстичній й християнській релігійних уявленнях уособлена мудрість Божества. Термін «С.», що виник в Стародавній Греції, вживався там як абстрактне, умоглядне поняття, хоча спочатку у Гомера (Ном. II. XV 411–412) він зустрічається в комбінації з ім'ям богині Афіни – стосовно до справи будівництва і впорядкування, мистецтва і ремесла. (Аверинцев, 1999, с. 159).

Безумовно, за цим терміном – ціла культурна історія людства, представлена релігією і філософією (як західною – німецький містицизм Я. Беме та ін., творчість Й.В. Гете, так і російської – релігійно-філософський ідеалізм, починаючи від В.С. Соловйова і до П.О. Флоренського, С.М. Булгакова, С.Л. Франка та ін.), що і виписує С.С. Аверинцев у своєму «Словнику» (Аверинцев, 1999, с. 159–161). І багатство цієї історії й традицій виявляють вихідне «тяжіння» філології та філософії – любов, любов до слова і любов до мудрості, мудрого слова, виявлена, що стосується філософії, особливого порядку знанням, мудрим знанням. У цьому сенсі філософія завжди – слово і проблема для самої себе – головним чином унаслідок надзвичайної складності метафізичного (філософського) самовизначення людини через слово і постійної необхідності критичної оцінки цього слова – в цьому шляху філософського саморозвитку. Не випадково, в ХХ-му ст. ця тема набула нових відтінків у осмисленні, філософія ніби «повернулася» до свого витoku, пов'язаного саме зі словом: «філософія як слово» осягається в контексті «філософії слова» як новому тематичному напрямку, можливому завдяки «лінгвістичному повороту» у філософії.

Та й змістовно філософія і філологія (як особливого порядку інтелектуальні культури) дуже близькі – позаяк у духовному сенсі виростають з однієї турботи людини, з однієї непереборної її тривоги – занепокоєння (філософа чи, філолога чи) щодо культури, яка є, за влучним визначенням М. Гайдеггера, «реалізацією верховних цінностей шляхом турботи про вищі блага людини» (Хайдеггер, 1993, с. 42); про розуміння світу як саду (що йде вже

від християнської традиції), що потребує дбайливого ставлення, любовного обробітку його людиною, але не руйнування; про збереження в історії людства режиму людяності (утриманні його в усі часи і при всіх суспільних устроях). М. Меєрсон-Аксёнов дуже точно побачив в долі і творчому шляху С.С. Аверинцева саме проповідь людяності і хоча мислитель багато зробив для того, щоб прояснити витік гуманізму, пов'язаний з античною культурою, тим не менш, він «... з рідкісним проникненням говорить про щеплення до цього гуманізму біблійної людяності, яка розкриває себе зсередини», яка являє собою «... залученість Бога в людську долю» (Меєрсон-Аксёнов, 2005, с. 223–224).

Звичайно, культури розвивалися і розвиваються своїми особливими шляхами, розходячись у формах і змістах, але сходячись у початкових підставах – русі до Абсолюту і людяності. Підкреслюючи цю закономірну культурну різницю, С.С. Аверинцев писав: «У ті віки, коли на Заході енергійно розвивалася схоластика, на Русі філософська робота розуму здійснювала себе в пластичних формах ікони» (Аверинцев, 2008, с. 417). Можна вибудувати і географічний вектор культурних розбіжностей навіть однієї, наприклад, християнської традиції. Так, С.С. Аверинцев (2006b) зауважує: «... навіть православний смак греків і той не цілком тотожний православному смаку росіян – не кажучи вже про такі православні землі, як Грузія чи Румунія» (с. 403). Крім того, культура може бути диференційованою («емоційність готичної статуї» та «силіогізми докторів» співіснують як різноспрямовані вектори однієї культури (Аверинцев, 2008, с. 417), а може бути – синтетичною, де слово і пластика становлять нерозчленовану за специфічними діяльностями єдність, характерну для російського культурного шляху:

Інша річ – російський майстер: він хоче не вселяти, не чіпати, не впливати на емоції, а показувати саме істину, незаперечно про неї свідчити. Цей борг примушує його до найбільшої стриманості: замість ентузіазму, замість готичного пориву («раптус») потрібна безмовність («сисихія»). (Аверинцев, 2008, с. 417)

Особливе слово сказав С.С. Аверинцев й з питання раціональності як мови і основа становлення та розвитку філософ-

ської культури. Порівнюючи епохи та їх системи мислення, він виділив раціоналізм, створений грецькою культурою, схоластичною і «новочасною». Перші два в їхній взаємній додатковості несли в собі принцип «незмінності рівноваги між рефлексією і традицією, між критикою і авторитетом, між фізикою і метафізикою» – це був раціоналізм, який «ставить собі кордони» (Аверинцев, 1989b, с. 11–12). У Новий час було створено «інший раціоналізм» – навпаки, такий, що вже «принципово заперечує кордони», який порушує «рівновагу», перекидає усталені правила (Аверинцев, 1989b, с. 12). Безумовно, така зміна не буває чисто механічною, без наслідувань, «повторень», зв'язків. Звідси, у філософів-енциклопедистів, наприклад, спостерігалася «підвищена увага ... до ремесел, до “механічних мистецтв”, без сумніву, прикмета індустріальної ери, яка починається, розрив зі споглядальним характером старого раціоналізму» (Аверинцев, 1989b, с. 12). Але ж, з іншого боку, найважливішою рисою раціоналізму енциклопедистів був «недолік історизму», що пов'язувало їх зі «старим раціоналізмом»: «... ментальність енциклопедистів якраз настільки обернена до історії, щоб ми відчували її “антиісторизм”» (Аверинцев, 1989b, с. 13), – стверджував Аверинцев. Ніби узагальнюючи досягнення минулої історії, мислитель орієнтований на своєрідну «формулу» культури європейського людства загалом – «Афіни – Єрусалим – Рим». Саме ці три символічні начала закладають незмінний культурно-історичний шлях християнських народів. Пояснюючи ці підстави в контексті народження феномену особистості, С.С. Аверинцев пише:

Якщо ми розглянемо, наприклад, коріння центрального поняття європейської ментальності, ідеї особистості, ми з необхідністю повинні будемо врахувати кожен з трьох парадигм: понятійна мова Біблії і давньоєврейської традиції, яка ставила сильний наголос, особливо в деяких містичних контекстах на особистих займенниках, таких як «я» і «ти»; римську традицію вивчення законів, яка надавала іменнику *persona* моральний і юридичний сенс... (Аверинцев, 2006а, с. 437)

Таким чином, у розгляді С.С. Аверинцевим культурно-історичного минулого мова у жодному разі не йде про будь-яке порівняння, вибудовування будь-якої ієрархії тощо. Навпаки, мислитель підкреслював, що явища культури самоцінні, а значимість їх для сучасності може бути відкрита тільки при дотриманні принципу взаємної додатковості, культивуванні значущості, образно кажучи, кожної історичної «сторінки» культури. Культура ж як цілісність завжди була і буде з'єднанням раціонального та ірраціонального, інтелектуального та художньо-образного, емоційно-чуттєвого та містично-надчуттєвого, а вже як ці виміри буття проявляються у тих чи інших феноменах на певних етапах культурного розвитку – справа їх конкретного аналізу, але не задалегідь збудованих пріоритетів.

Отже, в турботі про людину, людяність, культуру, хочеться підкреслити, закономірно перетинаються, сходяться думки філологів і філософів. І це не випадково. Філософія, як і філологія, служить самопізнанню людини, розумінню її культури, умов звернення людського «я» до іншого «я». Філологія, як і філософія, з'єднують культурні традиції, історичні епохи. І хоча С.С. Аверинцев говорить про обов'язок філології, що, зрештою, полягає у тому, щоб «... допомогти сучасності пізнати себе і опинитися на рівні своїх власних завдань» (Аверинцев, 1969), але хіба таке визначення буде чужим філософії? Філософія розвивається нині з опорою на комунікативний тип раціональності, культивування «філософії діалогу», діалогічної культури мислення, але й філологія не мислить себе поза цими завданнями. Як стверджує С.С. Аверинцев,

Кожен з нас не зможе знайти себе, якщо він буде шукати себе і тільки себе у кожному зі своїх співрозмовників і співтоваришів по життю, якщо він перетворить своє буття на монолог. Для того, щоб знайти себе в моральному сенсі цього слова, потрібно подолати себе. Щоб знайти себе в інтелектуальному сенсі слова, тобто пізнати себе, потрібно зуміти забути себе і в найглибшому, найсерйознішому сенсі «придивлятися» і «прислухатися» до інших, відмовляючись від всіх

готових уявлень про кожного з них і проявляючи чесну волю до неупередженого розуміння. Іншого шляху до себе немає. (Аверинцев, 1969)

Інакше кажучи, філософія і філологія при всьому їх розрізненні – за мовою, специфікою мислення, жанровими особливостями – в історії культури займали і займають, образно кажучи, близькі місця, будучи способами духовно-морального самовизначення людини. Невипадково філософська раціональність, зміна її форм, природа розуму (скажу образно – «розумне» і «нерозумне» його тлумачення), умови протиставлення розуму життя – значущі для С.С. Аверинцева, по суті – філософські, проблеми. Сам він, як свідчать ті, хто знав мислителя особисто, мав незвичайний розум. Цікава в цьому відношенні розповідь О. Седакової (Седакова, 2010, с. 298). Так, ділячись з учителем ідеями про те, що у Пушкіна розум, який шукає віри, не збігається з «матеріалістично» налаштованим серцем, у відповідь вона почула твердження Сергія Сергійовича про природність такого шляху, про закономірності такого існування розуму і серця. Підсумовуючи цю розмову, оповідачка робить акцент на можливості існування «різних» умів, що було в історії й буде, при цьому цікаво характеризує аверинцевський:

Щоб пережити розум по-іншому, у забутому пізнішою історією світлі, слід, мабуть, для початку самому від природи бути наділеним *другим* розумом: широким, світлим, гнучким, живим, натхненним. Веселим, як б сказала. Це не випадкове слово. Близькість мудрості й веселості, «художництво», «гру» мудрості Аверинцев відзначав як спільну рису грецької і біблійної традицій, Атен і Єрусалиму. Таким веселим розумом і були наділені – кожен по-своєму – Пушкін і Аверинцев. (Седакова, 2010, с. 300)

Варто ще раз підкреслити, що С.С. Аверинцев вибудовував розуміння філософської раціональності та й культури загалом за принципом додатковості, значущості кожної складової, так як «Афіни означали філософію, мирську культуру розуму, Єрусалим – віру. До цих символічних імен міст ми повинні додати

третє ім'я – Риму, яке уособлює державний порядок і закон» (Аверинцев, 2006а, с. 436). З іншого боку, філософ бачив взаємодію, здавалося би, принципово різних культурних епох, їх зв'язок і духовно-ідейний перетин смислів, відкривав певні «праформи» існування одного в іншому. У цьому сенсі є дивною відкрита ним зв'язка поетичного Срібного віку і вельми далекої від цього часу християнської традиції. С.С. Аверинцев підмічає:

Цікаво, що в російській ліриці ХХ століття ми знаходимо деяку відповідність пасхально-весняному космізму Григорія Богослова і Кирила Туровського – правда, в розробці, далекій від стародавньої простоти. Пізніше вірш Бориса Пастернака «На Страсній» (з останньої глави роману «Доктора Живаго») відкривається імпресіоністичними пейзажними замальовками, що обрамляють реальність літургії:

И вносит с улицы в притвор

Весну, весенний разговор

И воздух с привкусом просфор

И вешнего угара... (Аверинцев, 2006, с. 420)

Висновки. У підсумку варто підкреслити такі три аспекти, що відкриваються при зустрічі з особистістю і творчістю С.С. Аверинцева. Його думка, по-перше, схоплює головну, як видається, проблему сучасної людини, положення якої дійсно є надто складним, якщо не сказати трагічним, адже прищеплена їй історичними обставинами ХХ та й ХХІ ст. культура є не тільки неособистісною, але й такою, у якій вихолощено християнське начало як головне підґрунтя минулого культурного шляху. Звідси віднайти життєву опору такій людині, яка живе поза минулою традицією, нелегко. Ситуація, що так складається, закономірно, призводить до «повторювання» в історії, вже за новітніх обставин, типових суспільно-історичних проблем, коли особистісна культура і людяність особистостей підміняється, заміщується позірною «людяністю» спільнот, в основі чого завжди лежить певна ідеологічна складова, тиск якої спричиняє підпадиння культури під диктат політики; як результат – народжуються «нові», більш витончені й тому менш помітні, форми тоталітаризму.

По-друге, не в останню чергу завдяки саме позиції С.С. Аверинцева філологія і філософія продемонстрували у сучасній культурі обопільне, образно кажучи, «пуповинне», своє тяжіння, так і не розірване століттями, по суті, розрізненого існування у культурно-історичному поступі, що врешті-решт спричинило цікаві досвіди опрацювання слова, розуміння його сенсів сучасниками у численних спрямуваннях «лінгвістичної» філософії. По-третє, у працях С.С. Аверинцева культура постала (при всьому докладному аналізі її конкретних феноменів і етапів історичного розвитку) не нікому непотрібним, не актуалізованим «додатком» до розуміння минулої історії, а безпосередньою умовою творіння сучасною людиною себе як особистості, потенційною можливістю її духовного зростання на основі незагублених, передовсім, античного і християнського світів, які набули у творчості філософа ознак сучасного, а не минулого духовно-культурного надбання.

Література

- Аверинцев, С.** (2006а). AD FONTES! (Афины. Иерусалим. Рим). Тезисы. В К.Б. Сигов (Сост.), *Человек. История. Весть* (с. 436–439). Київ: Дух і літера.
- Аверинцев, С.** (2006б). Византийский культурный тип и православная духовность: некоторые наблюдения. В К.Б. Сигов (Сост.), *Человек. История. Весть* (с. 403–421). Київ: Дух і літера.
- Аверинцев, С.С.** (1989а). Владимир Соловьёв. Статьи и письма. К характеристике русского ума. *Новый мир*, 1, 194–198.
- Аверинцев, С.С.** (1989б). Два рождения европейского рационализма. *Вопросы философии*, 3, 3–13.
- Аверинцев, С.** (2001а). Коли рука не стискається в кулак. *Дух і Літера*, 7–8, 67–73. Київ: Національний університет «Києво-Могилянська Академія».
- Аверинцев, С.** (2008). Крещение Руси и путь русской культуры. В К.Б. Сигов (Сост.), *Дружба: её формы, испытания и дары* (с. 410–420). Київ: Дух і Літера.
- Аверинцев, С.** (2001б). Подолання тоталітаризму як проблема: спроба орієнтації. *Дух і Літера*, 7–8, 6–15. Київ: Національний університет «Києво-Могилянська Академія».
- Аверинцев, С.С.** (1969). Похвальное слово филологии. *Юность*, 1, 98–102. Взято с https://royallib.com/read/averintsev_serгей/pohvalnoe_slovo_filologii.html#0.

- Аверинцев, С.С.** (2005). Различение знаков времени: христианское отношение к истории. В К.Б. Сигов (Сост.), *Личность и традиция: Аверинцевские чтения* (с. 389–398). Київ: Дух і Літера.
- Аверинцев, С.С.** (1999). *Софія – Логос* : словник. Київ: Дух і Літера.
- Баумейстер, А.** (2005). Православный мыслитель в контексте европейской культуры: «напряжённые противочувствия» С. Аверинцева. В К.Б. Сигов (Сост.), *Личность и традиция: Аверинцевские чтения* (с. 318–332). Київ: Дух і Літера.
- Горский, В.** (2005). Читая Аверинцева: Киевская Русь как феномен религиозно-философской культуры. В К.Б. Сигов (Сост.), *Личность и традиция: Аверинцевские чтения* (с. 280–294). Київ: Дух і Літера.
- Малахов, В.** (2005). К характеристике стиля С.С. Аверинцева: артикуляция нюанса. В К.Б. Сигов (Сост.), *Личность и традиция: Аверинцевские чтения* (с. 295–305). Київ: Дух і Літера.
- Меерсон-Аксёнов, М., протоиерей.** (2005). Сергей Аверинцев: Проповедь христианской человечности. В К.Б. Сигов (Сост.), *Личность и традиция: Аверинцевские чтения* (с. 220–225). Київ: Дух і Літера.
- Седакова, О.** (2010). Апологія раціонального. Сергій Сергійович Аверинцев. *Дух і Літера*, 21, 297–312. Київ: Національний університет «Києво-Могилянська Академія».
- Седакова, О.** (2004). Слово Аверинцева. *Дух і Літера*, 13–14, 13–20. Київ: Національний університет «Києво-Могилянська Академія».
- Хайдеггер, М.** (1993). Время картины мира. В М. Хайдеггер, *Время и бытие: статьи и выступления* (с. 41–62). Москва: Республика.

References

- Averintcev, S.** (2006a). AD FONTES! (Afiny. Ierusalim. Rim). Tezisy [AD FONTES! (Athens. Jerusalem. Rome). Theses]. In K.B. Sigov (Comp.), *Chelovek. Istoriia. Vest – Person. Story. News* (pp. 436–439). Kyiv: Dukh i litera [in Russian].
- Averintcev, S.** (2006b). Vizantiiskii kulturnyi tip i pravoslavnaia dukhovnost: nekotorye nabliudeniia [Byzantine cultural type and Orthodox spirituality: some observations]. In K.B. Sigov (Comp.), *Chelovek. Istoriia. Vest – Person. Story. News* (pp. 403–421). Kyiv: Dukh i litera [in Russian].
- Averintcev, S.S.** (1989a). Vladimir Solovev. Stati i pisma. K kharakteristike russkogo uma [Vladimir Solovyov. Articles and letters. To the characteristic of the Russian mind]. *Novyi mir – New world*, 1, 194–198 [in Russian].

- Averintcev, S.S.** (1989b). Dva rozhdeniia evropeiskogo ratsionalizma [The two births of European rationalism]. *Voprosy filosofii – Questions of Philosophy*, 3, 3–13 [in Russian].
- Averyntsev, S.** (2001a). Koly ruka ne styskaietsia v kulak [When the hand does not squeeze into the fist]. *Dukh i Litera – Spirit and Liter*, 7–8, 67–73. Kyiv: Natsionalnyi universytet «Kyievo-Mohylianska Akademiia» [in Ukrainian].
- Averintcev, S.** (2008). Kreshchenie Rusi i put russkoi kultury [Baptism of Russia and the way of Russian culture]. In K.B. Sigov (Comp.), *Druzhiba: ee formy, ispytaniia i dary – Friendship: its forms, trials and gifts* (pp. 410–420). Kyiv: Dukh i Litera [in Russian].
- Averyntsev, S.** (2001b). Podolannia totalitaryzmu yak problema: spraba oriiantatsii [Overcoming totalitarianism as a problem: an orientation attempt]. *Dukh i Litera – Spirit and Liter*, 7–8, 6–15. Kyiv: Natsionalnyi universytet «Kyievo-Mohylianska Akademiia» [in Ukrainian].
- Averintcev, S.S.** (1969). Pokhvalnoe slovo filologii [Commendable word of philology]. *Iunost – Youth*, 1, 98–102. Retrieved from https://royal.lib.com/read/averintsev_serгей/pohvalnoe_slovo_filologii.html#0 [in Russian].
- Averintcev, S.S.** (2005). Razlichenie znakov vremeni: khristianskoe otnoshenie k istorii [The distinction of the signs of the time: a Christian attitude to history]. In K.B. Sigov (Comp.), *Lichnost i traditciia: Averintcevskie chteniia – Personality and Tradition: Averintsev Readings* (pp. 389–398). Kyiv: Dukh i Litera [in Russian].
- Averyntsev, S.S.** (1999). *Sofiia – Lohos: slovnyk [Sofia – Logos: Dictionary]*. Kyiv: Dukh i Litera [in Ukrainian].
- Baumeister, A.** (2005). Pravoslavnyi myslitel v kontekste evropeiskoi kultury: «napriazhennye protivochuvstviia» S. Averintceva [Orthodox thinker in the context of European culture: «tense oppositions» by S. Averintsev]. In K.B. Sigov (Comp.), *Lichnost i traditciia: Averintcevskie chteniia – Personality and Tradition: Averintsev Readings* (pp. 318–332). Kyiv: Dukh i Litera [in Russian].
- Gorskii, V.** (2005). Chitaia Averintceva: Kievskaiia Rus kak fenomen religiozno-filosofskoi kultury [Reading Averintsev: Kievan Rus as a phenomenon of religious and philosophical culture]. In K.B. Sigov (Comp.), *Lichnost i traditciia: Averintcevskie chteniia – Personality and Tradition: Averintsev Readings* (pp. 280–294). Kyiv: Dukh i Litera [in Russian].
- Malakhov, V.** (2005). K kharakteristike stilia S.S. Averintceva: artikuliatsiia niuansa [To the characteristic of the style of S.S. Averintseva: articulation of nuance]. In K.B. Sigov (Comp.), *Lichnost i traditciia:*

Averintcevskie chteniia – Personality and Tradition: Averintsev Readings (pp. 295–305). Kyiv: Dukh i Litera [in Russian].

Meerson-Aksenov, M., protoierei. (2005). Sergei Averintsev: Propoved khristianskoi chelovechnosti [Sergey Averintsev: Preaching Christian Humanity]. In K.B. Sigov (Comp.), *Lichnost i traditsiia: Averintcevskie chteniia – Personality and Tradition: Averintsev Readings* (pp. 220–225). Kyiv: Dukh i Litera [in Russian].

Sedakova, O. (2010). Apolohiia ratsionalnoho. Serhii Serhiiiovych Averyntsev [Apology of rational. Sergey Averintsev]. *Dukh i Litera – Spirit and Liter*, 21, 297–312. Kyiv: Natsionalnyi universytet «Kyievo-Mohylianska Akademiia» [in Ukrainian].

Sedakova, O. (2004). Slovo Averyntseva [Word Averintseva]. *Dukh i Litera – Spirit and Liter*, 13–14, 13–20. Kyiv: Natsionalnyi universytet «Kyievo-Mohylianska Akademiia» [in Ukrainian].

Khaidegger, M. (1993). Vremia kartiny mira [Time painting the world]. In M. Khaidegger, *Vremia i bytie: stati i vystupleniia – Time and Being: Articles and Speeches* (pp. 41–62). Moscow: Respublika [in Russian].

Стаття надійшла 15 квітня 2019 року.

УДК 75.071.1(092)

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 (tkachenkoaleksandr1928@gmail.com)

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

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>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4727.41.172281>

Бібліографічний опис статті: Tkachenko, O., & Golubev, O. (2019). The Prophetic images of Peter Bruegel's artistic philosophy. *Проблеми гуманітарних наук: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 41, 145–154. doi: 10.24919/2522-4727.41.172281.

ПРОРОЧІ ОБРАЗИ ХУДОЖНЬОГО ФІЛОСОФУВАННЯ ПІТЕРА БРЕЙГЕЛЯ СТАРШОГО

Анотація. Головною метою статті є осмислення тенденцій сучасної цивілізації та ситуації людини через художньо-образне філософування Пітера Брейгеля Старшого. Ми продовжуємо розмірковувати про сучасну духовну кризу: антропологічну, моральну, релігійну. **Методологія.** Головним для такого типу дослідження став методологічний потенціал феноменології та екзистенціалізму. Зокрема мова йде про значимість для нас ситуації, яку пропонує Брейгель. Важливим є не стільки історичне узагальнення певної події, а передовсім перебування у ній. Ми також використовували історичний, критичний (оцінний) та інтерпретаційний методи. **Наукова новизна.** Творчість Пітера Брейгеля Старшого – це філософське мислення, яке набагато століть випередило свій час і дає поштовх до самопізнання і усвідомлення головної ідеї історії – Ідеї Людини. Пітер Брейгель сформулював ідею апокаліптичності світу: трагізм і абсурдність земного життя, неможливість у ньому стабільності та благополуччя. На

жаль, як показує нам Брейгель, людство продовжує залишатися сліпим стосовно вищих Божественних Істин, тільки на основі яких можна залишатися Людиною і перебувати в гармонії з собою і Всесвітом. **Висновки.** В екзистенційній причетності живопису нідерландського художника ми побачили загальне між його епохою і сучасною – кризовий духовний стан, антропологічну катастрофу. По-друге, в розумінні Брейгелем світобудови та людини присутня ідея Божественного провидіння. Трагізм творів Пітера Брейгеля Старшого не пригнічує своєю безвихіддю, а «очищує» і «просвітлює» глядача. Це – невидима енергія, яка пробуджує духовно-релігійне почуття людини. І навіть якщо історія в своїй іронічно-трагічній іпостасі повертається, цілком зрозуміло, що єдиним рішенням може бути тільки прагнення «не годувати» її людськими життями.

Ключові слова: апокаліпсис, антропологічна криза, духовність, насильство, людина, Пітер Брейгель Старший, релігійність, юрба (маса).

TKACHENKO Oleksandr – Candidate of Philosophy Sciences, Associate Professor of the Philosophy Department named after Valeriy Skotnyy, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, Ivan Franko Str., 24, Drohobych, 82100, Ukraine (tkachenkoaleksandr1928@gmail.com)

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

GOLUBEV Oleksandr – Senior lecturer, Department of Linguistic 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>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4727.41.172281>

To cite this article: Tkachenko, O., & Golubev, O. (2019). The Prophetic images of Peter Bruegel's artistic philosophy. *Problemy humanitarnykh nauk: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia «Filosofiiia» – Problems of Humanities. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 41, 145–154. doi: 10.24919/2522-4727.41.172281 [in English].

THE PROPHETIC IMAGES OF PETER BRUEGEL'S ARTISTIC PHILOSOPHY

Summary. The purpose of the article is to apprehend the trends of modern civilization and the man's place through the artistic and

*figurative philosophy of Peter Bruegel the Elder. Thus, we reflect on the modern spiritual crisis: anthropological, moral, religious. **Methodology.** The main method for this type of research was the methodological potential of phenomenology and existentialism. In particular, we are talking about the significance for us of the situation that Bruegel offers. What matters is not so much a historical generalization of a particular event, but primarily being wrapped up in it. We have also used historical, critical (estimating) and interpretive methods. **Scientific novelty.** Creativity of Peter Bruegel the Elder is first and foremost translated in philosophical thinking that was ahead of time for many centuries and gives impetus to self-knowledge and comprehension of the main idea of history – the Idea of Man. Peter Bruegel formulated the idea of apocalyptic world: the tragedy and absurdity of earthly life, the impossibility of stability and prosperity in it. Unfortunately, as Bruegel showed us, humanity continues to remain blind in relation to the higher Divine Truths, only on the basis of which it is possible to remain a Man and to be in harmony with oneself and the Universe. **Conclusions.** In the existential involvement of the painting of the Dutch artist, we saw common features between his era and modern age – the crisis of spiritual order, anthropological catastrophe. Secondly, in the sense of Bruegel's understanding of the universe and man, there is the idea of Divine Providence. His egregious works do not suppress with hopelessness but «purify» and «enlighten» the viewer. It is invisible energy that awakens the spiritual and religious feeling of the man. And even though history returns in its ironically-tragic hypostasis, it is quite clear that the only aspiration can be the desire «not to feed» it with human lives.*

Key words: *apocalypse, anthropological crisis, spirituality, violence, man, Peter Bruegel the Elder, religiosity, crowd (mass).*

Formulation of the problem. The idea of this article arose for several reasons: firstly, we continue to reflect on the spiritual crisis in the modern world; secondly, under the impression of the sensational exhibition of works by Pieter Bruegel the Elder, presented by the Vienna Museum of Art History (October 2018 – January 2019).

We had a unique opportunity to look at the life of Bruegel's contemporaries who indeed look very similar to us and at the same time to see ourselves through a grotesque-satirical way. Bruegel gave the impetus to subjective self-knowledge attempting to wake up, stir up a person in a state of sleep. After all, only by changing consciousness in favor of understanding what is happening with us and within us, we shall be able to change ourselves and transform everything around.

Bruegel's paintings are text that must be opened and read (Volkova, 2015, p. 68). And by and large, it is necessary for a modern man himself in order to try to understand the main idea of history – the Idea of Man. We always want to change for the better, do not we? But alas, as history shows, mankind cannot get rid of violence, categorical and blind to bigotry fanatical division into friends and foes, wrath, self-centered individualism, etc.

Furthermore, the modern man is constantly losing touch with the Absolute, the Divine. And then, who is this person? Is the project called «The Man» ending in tragedy? What does the history of European culture want to tell us through Bruegel's works?

Does Bruegel give answers at all? Yes. As an artist-philosopher, Bruegel tells us about the imperfections of human nature, tells us about blind humanity, which is a true reflection of contemporary reality.

The purpose of the article is to comprehend the modern world and the situation of a person through the artistic philosophizing of Peter Bruegel.

Peter Bruegel was one of the greatest artists of the 16th century North-western Europe. The influence of his works, especially his allegories and landscapes was widespread and long-lasting. The art of Bruegel combines religion, folklore, humanism and, according to experts, can be placed between the latest elements of Bosch's medieval mysticism and Rubens' baroque abundance.

There is no consensus on the meaning of the paintings and almost no documents that could help the researcher. Some scholars¹ believe that Bruegel's paintings contain secret messages that only the initiates can understand. Noting that the paintings of Bruegel the Elder must be continuously looked at in the light of the ideas of the Eternal Philosophy² Temple R.C.C. writes:

His method being to present to the onlooker a narrative situation in all its myriad human diversity, letting the sym-

¹ Stein-Schneider H. Stein-Schneider, «Les Familistes Unesectenéo-cathare du 16e siècle et leur peintre Pieter Brueghel Ancien» in Cahier d'Etudes Cathares, XXXVI, Printemps 1985, 11e Serie No. 105.

² «Perennial Philosophy – what Renaissance thinkers regarded as the body of truth drawn by the ancients from their knowledge of the cosmos and which, like the universe, has no external boundary» (Temple R.C.C.).

bolism of the imagery resonates in the viewer's subconscious associations. Such impressions, falling on a person's inner world, originating from the mind and hand of a master, can be considered a kind of energy, or psychological nourishment – perhaps even theurgy. (Temple, 2006)

Bruegel knew how to create works with a very relevant meaning, hidden under the traditional plot motifs.

It is important to conceive the fact that Bruegel was an artist of a dramatic historical period; the epoch of Protestant and Catholic confrontation marked by a national liberation component in the Netherlands – the painter's motherland. Bruegel sees the century fraught with a rupture of values, full of terror and drama. He sees how the leaders cause to collide the blind masses of people (crowd), how the local Protestants smash temples because their preachers said that the images were idolatrous; he sees the Spanish troops come killing local residents. And in essence, the war never stopped tormenting the body of Europe – it was a war of all against all, the struggle for capital and markets and *always against the people* (Kosolobova, n.d.)

Pieter Bruegel the Elder has an engraving «The Big Fish Eat the Little Fish», which relates to the theme of a senseless world in which the powerful instinctively and consistently prey on the weak. All the fish are dumped on the shore dying with the giants still trying to swallow those who are smaller – this is exactly what is happening today. We will talk about physical violence later, but now we would like to focus on the man's attitude to the world and the question: who really runs the world? First, the idea of the New Age continues to dominate, according to which the all-powerful mind should make the most of nature for the benefit of humanity. The peak of such a «devouring» is the twentieth century, which marks the final assertion of Homo consumens. And if we talk about the Latin origin of «consumo», then it is not just consumption, but literally – devouring, destruction, exhaustion. That is, not just a «man of consumption», but a «man of destruction». Such a mentality – irresponsibility, disrespect for nature as a value, lack of understanding of the unity of man and nature – prevails at all levels of the social hierarchy. Bruegel does not let us forget about this, offering a world view based on the idea of the unity of man and nature. In the painting «Landscape with the Fall of Icarus»,

the Dutch artist shows that only in agreement with nature, comprehending its powerful world rhythm, can a person succeed – otherwise his efforts are doomed, like the efforts of conceited Icarus.

The plot depicted in the «Big Fish Eat the Little Fish» engraving is a distinctive feature of the modern global world in which the states of the world and citizens of the states lose control over money. The world is ruled by world bankers, who only in the twentieth century alone prepared and unleashed two world wars. The banking oligarchy organizes economic and financial crises resulting in a large number of people being robbed. The enslavement of entire states and nations takes place.

In Bruegel's works, we also see the modern problem of alienation and dehumanization in the sphere of inter-personal and intercultural communication. A «multicultural society» in Antwerp and Brussels, where Bruegel resided, was facing serious communication problems, especially on the religious grounds. Catholics, Protestants, Lutherans, Anabaptists were united neither by faith, nor by the church, and a general feeling of insecurity and anxiety grew among the inhabitants. And today, irresponsible false prophets strive to create for themselves communities of blind followers. It is the very topic of Bruegel's works as well as the ongoing communal animosities, mortification of the Church, politicians' attempts to make religion their hostage.

Bruegel's works – is a hidden warning about the future crisis of religion and religiosity. Indeed, a modern person loses the integrity of his faith, and the Church loses the mysteries of the next century (Shmeman, n.d.). Everyone believes in God but worships the golden calf. Double morality serves as the natural form and the norm of public conscience. This is especially relevant today, when we see the heightened desire of many countries to finally eliminate Christianity from public life, the reluctance to focus on the Christian foundations of Europe, which further pushes civilization towards decay.

In the «Tower of Babel» the builders erect a unique structure not noticing that the tower has tilted and is gradually collapsing. The tower is too big and people cannot determine the scale of a future catastrophe because they are not able to heed the voice of reason. This was brilliantly seen by the ingenious Paola Volkova:

When you look at the tower, you see the center of the Universe open up on all sides, where people live together,

where they understand each other. But then they fall apart in tongues. What does «in tongues» mean? It means mutual misunderstanding. The lack of understanding. The lack of hearing. We do not hear each other, so we will never erect anything, even if we want. How does Bruegel depict the Tower of Babel? Like a piece of universum architecture, some kind of ideal structure. But this is impossible! All the same, there will be pandemonium and inaudibility, and the building will crumble and crumble. This is a general idea. (Volkova, 2015, p. 64)

In the years 1561–1568, Bruegel created paintings combined with a premonition and reflection of historical cataclysms: «The Triumph of Death», «The Fall of the Rebel Angels», «Dull Gret», «The Suicide of Saul», «Massacre of the Innocents», «The Magpie on the Gallows», etc.

The 20th century, experienced by mankind, was a period of wars, terror and mass destruction of people under various pretexts. We seemingly live in the middle ages, where we split up into parts, where every year, according to UNICEF, because of senseless and merciless wars and terrorist acts more than 200 thousand children die worldwide and hundreds of thousands are completely unable to receive humanitarian aid. And we are talking only about dying and suffering children!

Who does this? The man himself – by perfecting the weapons continues to destroy himself. Reflecting on the end of the project called «the European man», in one of his lectures Akhutin recalls the arrival of Pope John Paul II in Poland in late 1970's where he visited Auschwitz. Pope, pondering about how such a thing could have happened said that it was enough for people to plant a certain ideology, it is enough to clad them in a certain form, and most importantly, just tell them: this is allowed, it is possible (Akhutin, n.d.). And it turns out that the fragile and subtle measure of humanity (wisdom, morality, religiousity) disappears.

Is our human existence really based on habit or simply on fear? And you just have to tell people: this is possible³, I know how to do it and everyone starts doing it as they have just been told?

³ Let us recall the famous Hitler's phrase: «I release you from this chimera – conscience».

It is striking an anthropological paradox: a person is a single being able to devote himself to higher goals with inspiration and exaltation, but at the same time to kill himself like himself, convinced it seems to be necessary in order to achieve these higher goals.

Looking at the painting «The Parable of the Blind», it was thought that humanity is doomed – the blind continue to lead the blind and people do not listen to the wisest, but the one who speaks the loudest. In his drawings and paintings, Bruegel completely deprives the figures of any individuality. For example, in the drawing called «Elck» we do not see separate people anymore, but some kind of a transparent solution in which a person dissolves and stops seeing himself. The same character deprives us of our vision, makes us blind for ourselves and for others like us that are indistinguishable from others. Also, in the painting «Beekeepers» Bruegel depicts people without faces, without features and signs.

Unfortunately, a western man gradually turns into an indifferent mass that has lost its cultural content which thinkers paid attention to at the beginning of the 20th century (Akhtun, n.d.). The «Beekeepers» in Bruegel's painting – who are they, what creatures are hidden under their identical appearance? One can recall the «Masks» by V. Vysotsky:

I laugh like mad – like at distorting mirrors I've been, –
Someone must have played a deftly hoax on me:
Hooks of the noses and up to the ears grin –
Like at carnival in Venice!

And we, like the author of these lines, get scared and restless: what if someone likes the executioner's mask and he will not take it off?

Before us is the image of a crowd – an unstable and deceptive mass (Iaspers, 1991). The condition is «*schizophrenic and therefore clinical. Always on the verge of madness and self-destruction...*» (Shmeman, n.d.). At one time, this reminded M. Mamardashvili⁴ of those whom F. Nietzsche called «the last people»:

Indeed (this is exactly the cry of his sick Christian conscience), either we will be «superhumans» to be humans (... transcendence of the man to the human in himself), or

⁴ A special state of mass consciousness in the works of M. Mamardashvili was called «anthropological catastrophe».

we will be «the last people». The people of the organized happiness, who cannot even despise themselves, for they live in a situation of shattered consciousness and shattered human matter. (Mamardashvili, 1992, p. 119)

At the individual level, the peculiarity of such a state of consciousness is commonness. There is no desire in a person (for various reasons), or he *does not wish* to overcome his vulgarity⁵. Being part of the crowd, a person becomes irresponsible, aggressive and mediocre. He does not realize the absurdity of his actions and what is happening around. Such people are easy to manipulate and they are ready to trample everything in their fanatical blindness. And when a blind man leads the blind, a catastrophe is inevitable⁶.

This is a level of consciousness that global mass culture uses and its influence is very difficult to resist. A person «not like everyone else» who independently thinks, asks, desires, imagines and feels is *not needed* by modern civilization.

Conclusions. Bruegel's creative work is a true philosophical consciousness, which was a head of its time for many centuries to come. In the existential involvement of the works of Pieter Bruegel, we saw a common point between his epoch and the modern times – recessionary spiritual state, an anthropological catastrophe. The existential questions of the past centuries, inspired by such «dehumanizing» phenomena as mass consciousness (crowd phenomenon) and the improvement of ways of manipulating people, authoritarianism, humiliation of human dignity, loneliness, inequality, wars (interstate, international, interreligious), etc., are still relevant today. One of the poets of the 20th century, experiencing the common pain of mankind, wrote:

I am tired of XX century,
Of its blooded rivers.
And I do not need human rights,
For I have long ceased to be a man.

Many artists leave a will. What testament did Bruegel leave? First, he formulated the basic formula for the apocalyptic nature of the universe: the tragedy and absurdity of life in this world, the impo-

⁵ «Vulgarity of the average-minded person», «such as everyone» – O. Pyatigorskiy.

⁶ The postscript on Bruegel's painting «The Parable of the Blind».

ssibility of its final dispensation, tranquility and well-being. Unfortunately, as Bruegel shows us, humanity continues to remain blind in relation to the higher Divine Truths, only on the basis of which one can remain a Man and be in harmony with oneself and the universe.

Secondly, and this is the main thing, in Bruegel's understanding of the universe, man, social relations, the idea of Divine Providence is clearly seen. The tragic nature of the works of Peter Bruegel the Elder does not suppress with hopelessness, but purifies and enlightens the viewer. It is an invisible energy that awakens the spiritual-religious feeling of the man.

References

- Akhutin, A.** (n.d.). *Evropeiskii chelovek pod voprosom [European man in question]*. Retrieved February 27, 2019, from <https://www.e-reading.club/book.php?book=99680> [in Russian].
- Volkova, P.D.** (2015). *Most cherez bezdnu [Bridge over the abyss]*. (Book 5). Moscow: Zebra E [in Russian].
- Kosolobova, E.** (n.d.). *Mir i chelovek Pitera Breigelia Starshego [The world and the man of Peter Bruegel the Elder]*. Retrieved February 15, 2019, from <http://www.manwb.ru/articles/arte/painting/Bruegel/> [in Russian].
- Mamardashvili, M.K.** (1992). Soznanie i tsivilizatciia [Consciousness and civilization]. In M. Mamardashvili, *Kak ia ponimaiu filosofiiu – As I understand the philosophy* (pp. 107–121). Moscow: Progress [in Russian].
- Shmeman, A.** (n.d.). *Dnevniky (fragments) [Diaries (fragments)]*. Retrieved January 16, 2019, from <http://www.rp-net.ru/book/OurAutors/shmeman/dnevnik.php> [in Russian].
- Iaspers, K.** (1991). Istoki istorii i ee tsel [The origins of history and its purpose]. *Smysl i naznachenie istorii – The meaning and purpose of the story* (pp. 28–286). Moscow: Politizdat [in Russian].
- Temple, R.C.C.** (2006). *Peter Bruegel and esoteric tradition*. Retrieved January 30, 2019, from http://www.templegallery.com/content/thesis_part1.pdf.

The article was received on March 26, 2019.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

ПРОБЛЕМИ ГУМАНІТАРНИХ НАУК

Збірник наукових праць
Дрогобицького державного педагогічного
університету імені Івана Франка

Серія «Філософія». Випуск 41

Головний редактор *Надія Скотна*
Технічний редактор *Ольга Лужецька*
Коректор *Олександр Голубєв*

Здано до набору 05.09.2019 р. Підписано до друку 12.09.2019 р.
Формат 60x84/16. Папір офсетний. Гарнітура Times. Наклад 300 прим.
Ум. друк. арк. 9,75. Зам. 115.

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

PROBLEMS OF HUMANITIES

**a collection of scientific articles
of the Drohobych Ivan Franko
State Pedagogical University**

Series of «Philosophy». Issue 41

Production Editor *Nadiya Skotna*
Technical Editor *Olha Luzhetska*
Corrector *Oleksandr Golubev*

Submitted for type-setting on 05.09.2019. Signed for printing on 12.09.2019 p. Format 60x84/16. Offset printing. Type: Times. Circulation up to 300 copies. Accounting and publishing sheet 9.75. Order 115.

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.