

ISSN 1561-1264 (PRINT)

ISSN 2664-5998 (ONLINE)

ДЕРЖАВНИЙ ЗАКЛАД
«ПІВДЕННОУКРАЇНСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ
ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені К. Д. УШИНСЬКОГО»

НАУКОВЕ ПІЗНАННЯ: МЕТОДОЛОГІЯ ТА ТЕХНОЛОГІЯ

Філософія

ВИПУСК 2(48) 2021



Видавничий дім
«Гельветика»
2021

Засновник: Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»

НАУКОВЕ ПІЗНАННЯ: МЕТОДОЛОГІЯ ТА ТЕХНОЛОГІЯ

НАУКОВИЙ ЖУРНАЛ № 2 (48) 2021

ISSN 1561-1264 (Print)

ISSN 2664-5998 (Online)

Key title: Naukove пізнання. Metodologiâ ta tehnologiâ

Abbreviated key title: Nauk. пізнання, Metodol. tehnol.

Variant title: Naukove пізнання: metodologiâ ta tehnologiâ

*Журнал зареєстрований
26 червня 2010 р.
Міністерством юстиції
України № 17195-5965 Р.*

*Журнал виходить
2 рази на рік і є фаховим
(категорія «Б»)
зі спеціальності
033. Філософія
відповідно до Наказу
МОН України
від 02.07.2020 № 886
(додаток 4).*

*Рекомендовано
до друку вченою радою
Університету Ушинського,
протокол № 3
від 18.10.2021 р.*

*Друковані матеріали
виражають позицію автора,
яка не завжди поділяється
редакційною колегією.*

*Статті у виданні
перевірені на наявність
плагіату за допомогою
програмного забезпечення
StrikePlagiarism.com від
польської компанії Plagiat.pl.*

*Передрук матеріалів
здійснюється за умови
обов'язкового посилання
на «Наукове пізнання:
методологія
та технологія».*

Редакційна колегія

Петінова Оксана Борисівна, головний редактор, доктор філософських наук, професор кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»).

Балашенко Інна Валеріївна, відповідальний секретар, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»).

Атаманок Зоя Миколаївна, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»).

Бліхар В'ячеслав Степанович, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та політології (Львівський державний університет внутрішніх справ).

Борінштейн Євген Русланович, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»).

Добролюбська Юлія Андріївна, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри всесвітньої історії та методології науки (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»).

Єршова-Бабенко Ірина Вікторівна, доктор філософських наук, професор кафедри мистецтвознавства та загально-гуманітарних дисциплін (Міжнародний гуманітарний університет).

Златица Плашієнкова, PhD, доктор філософії, філософський факультет (Університет Каменського в Братиславі, Словаччина).

Окорокова Віра Вікторівна, доктор філософських наук, доцент кафедри всесвітньої історії та методології науки (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»).

Орленко Ірина Миколаївна, завідувач Одеського обласного ресурсного центру підтримки інклюзивної освіти (КЗВО «Одеська академія неперервної освіти Одеської обласної ради»).

Романенко Сергій Степанович, кандидат філософських наук, в. о. доцента кафедри спортивних ігор (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»).

Халапсіс Олексій Владиславович, доктор філософських наук, професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін (Дніпропетровський державний університет внутрішніх справ).

Цибра Микола Федорович, доктор філософських наук, професор кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»).

Юшкевич Юлія Сергіївна, кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії, історії та політології (Одеський національний економічний університет).

**Вимоги до статей, які подаються до наукового журналу
«НАУКОВЕ ПІЗНАННЯ: МЕТОДОЛОГІЯ ТА ТЕХНОЛОГІЯ»**

ПОРЯДОК ПОДАННЯ МАТЕРІАЛІВ

Для опублікування статті у науковому журналі «Наукове пізнання: методологія та технологія» необхідно надіслати на електронну пошту editor@nr.pdpu.od.ua такі матеріали:

- 1) статтю;
- 2) довідку про автора (прізвище, ім'я, по батькові автора, місце роботи (навчання), адреса місця роботи, контактний телефон, адреса електронної пошти, поштова адреса для відправки друкованого примірника);
- 3) рецензію-відгук на статтю від доктора наук у відповідній галузі науки (за винятком докторів та кандидатів наук).

Редакція журналу здійснює внутрішнє рецензування статті – розгляд статті одним із членів редакційної колегії (single-blind review – рецензент знає автора, але автор не знає рецензента). На підставі проведеного рецензування автор може отримати одну з таких відповідей: – статтю прийнято до друку, – доопрацювати статтю, – автору відмовлено в публікації.

Оплата статті здійснюється тільки після офіційного підтвердження та надання реквізитів від редакції журналу (офіційний e-mail: editor@nr.pdpu.od.ua).

Матеріали, подані з порушенням вимог стандартів, не приймаються до редагування і публікації. Редакція зберігає право на редагування матеріалів, їхнє скорочення й уточнення найменування. Опубліковані матеріали виражають позицію автора, що може не збігатися з думкою редакції. За вірогідність фактів, статистичних даних і інших матеріалів відповідальність несе автор.

ТЕМАТИЧНІ РОЗДІЛИ ЖУРНАЛУ

1. Філософія природи, світу і космосу;
2. Філософія суспільства та суспільної історії;
3. Філософія людини з її особливостями, здібностями і властивостями;
4. Філософія духовної сфери або інтелектуальних процесів.

ТЕХНІЧНІ ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ СТАТТІ

Формат А 4; поля – 2 см (нижнє) x 2 см (верхнє), 3 см (ліве) x 1,5 см (праве); абзац – 1,25 см; міжрядковий інтервал – 1,5 см; шрифт – Times New Roman; кегль – 14.

Обсяг статті – від 10 до 20 сторінок.

У тексті слід використовувати символи за зразком: лапки «...», дефіс (–), тире (–), апостроф (').

СТРУКТУРА СТАТТІ

1. Ліворуч вказується **УДК** та **тематичний розділ** журналу.
2. Ім'я, прізвище, по батькові, інформація про автора(ів) (науковий ступінь, вчене звання, посада, назва та адреса організації, в якій працює(ють) автор(и)) **мовою статті**. Максимальна кількість авторів у статті – три особи.
3. Назва статті. Має містити не більше 10 слів, розкривати сутність проблеми та бути цікавою широкому загалу науковців.
4. Резюме (від 250 до 300 слів) та ключові слова українською мовою статті (5-10 слів). Резюме має містити такі **обов'язкові** елементи: *актуальність проблеми, мета, методи та результати дослідження*.
5. Наукова стаття обов'язково має містити такі структурні елементи:

Вступ.

Мета та завдання.

Методи дослідження.

Результати.

Висновки. Висновки не повинні містити дані, яких немає в основному тексті статті.

Література завершує статтю і публікується під заголовком «**Список використаних джерел**». Бібліографічний опис списку оформлюється у порядку згадування з урахуванням розробленого в 2015 році Національного стандарту України *ДСТУ 8302:2015 «Інформація та документація. Бібліографічне посилання. Загальні положення та правила складання*». У статті мають бути посилання на іншомовні джерела (не менше 25% від загальної кількості посилань).

References. Оформлюється відповідно до стандарту **APA (APA Style Reference Citations)**. Автор (трансліт), назва статті (трансліт), назва статті (в квадратних дужках переклад на англійську мову), назва джерела (трансліт), вихідні дані з позначеннями на англійській мові. Наприклад:

Bilodid, I. K. (Ed.). (1970). *Slovnuk ukrainskoj movy: v 11 tt.* [The Ukrainian language dictionary]. Kyiv: Nauk. Dumka [in Ukrainian].

6. Ім'я, прізвище, по батькові, інформація про автора(ів) (науковий ступінь, вчене звання, посада, назва та адреса організації, в якій працює(ють) автор(и)) англійською мовою.

7. Назва статті англійською мовою.

8. Резюме (від 250 до 300 слів) та ключові слова англійською мовою (5-10 слів).

Транслітерація імен та прізвищ здійснюється відповідно до вимог Постанови Кабінету Міністрів України «Про впорядкування транслітерації українського алфавіту латиницею» від 27 січня 2010 р. № 55. Переклад засобами онлайн-сервісів є неприпустимим.

ФІЛОСОФІЯ СУСПІЛЬСТВА ТА СУСПІЛЬНОЇ ІСТОРІЇ

УДК 1.122/129

DOI <https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2021-2-1>

Богун Олег

аспірант кафедри філософії

Львівського національного університету імені Івана Франка

вул. Університетська, 1, Львів, Україна

ORCID: 0000-0001-8504-6312

ДЕЯКІ СПОСТЕРЕЖЕННЯ ЩОДО ОСОБЛИВОСТЕЙ ПЕРЕКЛАДУ ТА ТРАКТУВАННЯ ПОНЯТЬ AFFECTUS ТА AFFECTIO У ТВОРАХ БЕНЕДИКТА СПІНОЗИ

У статті критично аналізується зміст та контекст понять *affectus* та *affectio* в оригінальних творах Бенедикта Спінози, а також їх історична та перекладацька рецепція англійською, французькою, російською та українською філософськими мовами. Такий аналіз своєю чергою дозволяє проілюструвати деякі теоретичні та практичні виміри цих понять у філософській системі нідерландського мислителя. Особлива увага приділяється перекладацьким підходам щодо цих термінів у новітніх європейських коментованих виданнях творів Спінози з огляду на історичний та мовний контекст XVII ст., а також з огляду на питання його концептуальної еволюції, що можуть видозмінювати звичні фокуси на його філософську систему. Афект та афекція – одні з центральних понять та оригінальних винаходів амстердамського філософа, й від їх ретельного аналізу залежить адекватне розуміння його онтології, гносеології, етики. За словами Гегеля, уся філософія міститься ще у початкових дефініціях «Етики», тож до понять спінозівської філософії слід бути особливо уважним. У дослідженні понять *affectus* та *affectio* допомагають докладні розвідки, коментарі та напрацювання українських та зарубіжних фахівців, а також рецепції щодо іншомовних перекладів головних праць Бенедикта Спінози. Метою статті є аналіз перекладацьких стратегій щодо понять *affectus* та *affectio* в контексті спінозівської філософії, а також в історико-лінгвістичному контексті написання його оригінальних робіт. Це дозволить враховувати специфіку згаданих понять у подальших вітчизняних дослідженнях ранньомодерної філософії, сучасної теорії афектів, фахового перекладу праць нідерландського мислителя українською (й найголовнішою серед них – «Етики»), а також може слугувати джерелом для вирішення актуальних теоретичних питань філософії та науки.

Наукова новизна. У статті здійснено докладний аналіз ключових для філософії Бенедикта Спінози понять *affectus* та *affectio* з огляду як на оригінальні тексти нідерландського мислителя, так і на переклад його творів у різних європейських філософських мовах. Зокрема, проаналізовані стратегії щодо перекладу цих термінів у англійській, французькій, російській та українських мовах, які вказують на різні підходи до трактування філософії Бенедикта Спінози загалом та його теорії афектів зокрема. В ході дослідження було виявлено певні труднощі та неоднозначності оригінальних текстів латиною та нідерландською, з якими стикаються перекладачі та дослідники Бенедикта Спінози – особливо з огляду на його поняттєву еволюцію та історико-лінгвістичний контекст Нідерландів XVII ст. Особлива увага загострена на оригінальних трактуваннях афектів та афекцій серед сучасних дослідників та філософів, таких як Жиль Дельоз, П'єр Маїєр, Ростислав Димирець та інші. Насамкінець у статті означені деякі «підводні камені» згаданих понять, які слід враховувати в разі роботи над українськими перекладами творів Бенедикта Спінози чи їх подальшого філософсько-лінгвістичного аналізу.

Ключові слова: Спіноза, афект, афекція, модус, переклад.

Вступ. У своїх лекціях щодо філософії Спінози, прочитаних у 1978-му році в університеті Париж VIII, Жиль Дельоз називає «катастрофою» те, що деякі перекладачі латинських оригіналів воліють перекладати два різних терміни «Етики» – *affectio* та *affectus* – одним словом: *affect* [1]. Іноді *affectio* перекладають французькою як *affect*, а *affectus* трактується як *sentiment*, що демонструє їхню відмінність, але натомість нівелює важливу семантичну спорідненість між ними й породжує плутанину у дефініціях. Дельоз пропонує два французьких слова, які, на його думку, неухильно відповідають латинським: *affection* – для *affectio*, *affect* – для *affectus* [1]. З лекцій не очевидно, кого саме з французьких перекладачів має на думці Жиль Дельоз, однак слід визнати, що згадані поняття часто викликають труднощі у дослідників та перекладачів творів Спінози, зважаючи на поняттєву еволюцію його творів та історико-лінгвістичні контексти, в яких вони були створені.

Мета та завдання. Мета статті – проаналізувати особливості перекладу та трактування понять *affectus* та *affectio* у творах Бенедикта Спінози.

Результати. В англomовному коментованому виданні творів Спінози [2] його перекладач та редактор Едвін Кьорлі перекладає ці терміни аналогічно до того, як розуміє їх Дельоз: *affectio* – *affection*, *affectus* – *affect* [2, с. 662], однак коли йдеться не лише про «Етику», а й про інші, особливо ранні, тексти Спінози, у перекладі Кьорлі виникає варіативність: *feeling* [2, с. 662] та *passion* [2, с. 649] для перекладу *affectus*. Рішення щодо цих термінів може дещо спантеличити уважного англomовного читача. Якщо *feeling* у більшості випадків передає *affectus* в значенні *sensatio* [2, с. 637], то застосування *passion* як *affectus* породжує низку питань через конотацію з іншим поняттям спінозівської філософії – *passio*, яке справді може трактуватись як *affect* (*affectus, qui animi pathema dicitur* [3, E, III, GDA]), однак має свою специфікацію у спінозівській філософії, а саме – пасивний афект:

“Per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, iuvatur vel coercetur, et simul harum affectionum ideas. EXPLICATIO. Si itaque alicuius harum affectionum adaequata possimus esse causa, tum per affectum actionem intelligo; alias passionem” [3, E, III, D3].

Кьорлі використовує *passion*, за кількома винятками, поза контекстом «Етики»: у *Korte verhandeling* [«Короткому трактаті» – прим. О.Б.], *Tractatus Theologico-Politicus*, а також у кореспонденції Спінози. Якщо щодо двох останніх текстів, зважаючи на їх стилістику та проблематику, це видається значною мірою виправданим, то для *Korte Verhandeling* з’ясування чіткої відповідності термінів ускладнюється тією обставиною, що цей текст існує лише нідерландською мовою, причому у двох варіантах, відомих як “*Manuscript A*” та “*Manuscript B*”¹. У *Korte Verhandeling* [5] на позначення того, що можна трактувати як *affectus* у широкому сенсі, використовуються терміни *hartstocht* [5, с. 89, 91, 131, 133, 135], *lijding* [5, с. 88, 90], *tocht* [5, с. 130, 132] та *gevoel* [5, с. 82, 88], які у контексті твору та поза ним можуть сприйматись багатозначно: і як «афект», і як «почуття», і як «чуттєве сприйняття», і як те, що є складником свідомості (в сенсі *cogitationes*). Достеменно невідомо, хто є автором нідерландського варіанту *Korte Verhandeling*, однак множинність нідерландських термінів, близьких за значенням до *affectus*, є свідченням, поміж іншим, особливостей нідерландської мови у XVII–XVIII ст., яка не мала на той час стандартизації, а граматику кожного окремого користувача мови може розглядатися як фіксація ще не здійсненої мовної еволюції [6, с. 1].

Сам Кьорлі пояснює свій вибір не на користь терміну *affect* в англomовному виданні так: «Я не використовував *affect* для перекладу жодного з психологічних термінів *KV* [*Korte Verhandeling* – прим. О.Б.], частково тому, що не певен, чи на момент написання цієї роботи Спіноза чітко розрізняв активні та пасивні емоції» [2, с. 649]. Вочевидь, Кьорлі має на увазі те, що для ранніх робіт Спінози характерне вживання поняття *affectus* як пасивного афекту або пристрасті (*passio*) – так, як його розумів Декарт (“*Passiones d’ame*”), до якого активно – щонайменше в період ранньої творчості – апелював Спіноза. До цього також додається загальне тло розуміння *affectus* у латинській мові XVII століття, яке означало «збурення, пристрасті та порухи

¹ Зокрема через цю обставину науковою спільнотою прийнято вважати, що латинський оригінал було втрачено [4, с. 31].

душі» [7, с. 151]. Спіноза ж, як відомо, був тим, хто надав цьому поняттю відмінного смислу, відмежовуючись від декартівських конотацій з *passion* [7, с. 152].

У *Korte Verhandeling*, пише Кьорлі, є «багато випадків, коли різні нідерландські терміни, передані через *passion*, здаються «нестандартними», оскільки мають на увазі афекти, адекватною причиною яких ми можемо бути» [2, с. 649] – іншими словами, які є активними афектами у тому значенні, як Спіноза розуміє це в «Етиці» [3, Е, III, D2]. Схоже, Кьорлі задається питанням, коли для Спінози *affectus* набув того значення, як він його розуміє в «Етиці», не беручись відповідати, чи було це вже у момент написання *KV*, чи ні – звідси й логіка його перекладу у разі англomовного видання. Її вона цілком зрозуміла, позаяк термінологія *Korte Verhandeling* викликає більше запитань, аніж відповідей: з огляду на доступний лише голландський варіант тексту, з огляду на його «чернеткову» непослідовність у побудові цілісної системи², особливості голландської мови у XVII столітті, а також інші труднощі, з якими може стикнутись перекладач цього твору.

Зрештою, питання щодо використання *feeling*, *passion* чи, власне, *affect* (та їхніх відповідників у різних мовах) для різного роду контекстів вживання *hartstocht*, *lijding*, *tocht* та *gevoel* залишається дискусійним і, як видається, не може бути остаточно вирішеним поза розглядом місця та статусу *Korte Verhandeling* у творчій спадщині Спінози. У дещо вузкому сенсі питання полягає у наявності поняття *affectus* – як його розумів Спіноза під час написання «Етики» – у *Korte Verhandeling* й відповідності йому голландських термінів *hartstocht*, *lijding*, *tocht* та *gevoel*. Вирішити ці проблемні питання неможливо без засобів історико-лінгвістичного та порівняльного аналізу. Тож не дивно, що голландський варіант *Korte Verhandeling* (за відсутності латинського), який перекладачами прийнято вважати оригіналом, попри це, породжує навколо нього численні активні дискусії [4, с. 93–120].

Для порівняння варто згадати принаймні ще один переклад усіх праць Спінози англійською мовою – за редакції Самуеля Ширлі та Майкла Моргана [8]. У разі з *affectus* там використовується термін *emotion* – на жаль, без додаткових приміток чи зауважень щодо цих термінів, що могло б допомогти краще зрозуміти або ж реконструювати перекладацьку стратегію Ширлі та Моргана. Однак, з точки зору Кьорлі, все ж важко погодитись з таким тлумаченням: сумнівно, до прикладу, що бажання (*cupiditas*) чи любов (*amor*) – ті афекти, про які, зокрема, йдеться в «Етиці», – можна було б зарахувати до царини *emotions* [2, с. 625]. Тим не менш, можемо лише констатувати, що сам термін *emotion* є доволі поширеним в англomовному дискурсі на позначення *affectus* у контексті філософії Спінози.

Попри вже загадані нами термінологічні зауваження Жюльє Дельоза, доволі усталеною виглядає французька перекладацька традиція щодо *affectio* та *affectus*, яка при цьому має свої особливості та полеміку щодо тлумачення цих термінів. До прикладу, комплексне видання понять та термінів творчості Спінози *Dictionnaire Spinoza*, за словами його укладача Шарля Рамона, вбачає свою ціль у відновленні дефініцій основних спінозівських термінів з огляду на їх ужиток в контекстах самого автора, а також вписуючи їх у контекст сучасної філософії, беручи до уваги ті зусилля, які були прикладені до трактування творчості Спінози останніми десятиліттями [9, с. 7]. У розділі про *affect* (*affectus*) його вживання у французькому перекладі пояснюється так: «Поступово перекладачі до згоди про необхідність перекладати *affectus* як *affect* (словом, незвичним для сучасної французької та відсутнім у французькій мові XVII століття), аби чітко означити відмінність (зберігаючи при цьому подібність) з *affection* (*affectio*)» [9, с. 16]. Під час перекладу *affectus* видається справді важливим зберегти його спорідненість з *affectio*, тож не дивно, що багато сучасних перекладів творів Спінози схиляються до латинізованих версій цих термінів, ухиляючись від їх сучасних конотацій у європейських мовах.

Ця спорідненість важлива й для самого Спінози, який був особливо пильним щодо *definitiones* як невіддільної частини власного філософського методу у *Tractatus de Intellectus Emendatione*. За словами Гегеля, філософію Спінози можна зрозуміти вже за початковими дефініціями перед кожним розділом «Етики» [10, с. 343]. Фактично ж, дефініювати *affectus* часто

² Не дарма *KV* багато дослідників схильні вважати своєрідним начерком до майбутньої «Етики» [4, с. 15].

буває неможливо без покликання до *affectio*, з яким вони утворюють таку собі поняттєву пару: афект (*affectus*), як уточнюватиме Спіноза у багатьох уривках, є «ідеєю афекції [*affectio*] тіла» [3, E, IV, P8 dem; E, V, P4 cor], тож афекти відтворюють у порядку мислення (душі) афекції людського тіла [9, с. 17]. Така дефініція водночас показує й відмінність цих термінів, які, звісно ж, в жодному разі не варто перекладати одним словом «афект». Шарль Рамон так інтерпретує цю відмінність: «Подібно до того, як кожна афекція нашого тіла збільшує чи зменшує його здатність до дії, так і відповідний афект буде збільшувати або зменшувати нашу «здатність мислити» (*puissance de pense*)» [9, с. 17].

Втім, як зазначає вже згаданий нами Жиль Дельоз, справжня відмінність між ними полягає в іншому: «Вже зазначалось, як загальне правило, що стан (*affectio*) безпосередньо вказує на тіло, тоді як афект (*affectus*) вказує на душу. Однак справжня відмінність пролягає не тут <...> «*Affectio* позначає стан тіла, яке зазнало впливу, і передбачає присутність тіла, яке вчиняє такий вплив; тоді як *affectus* позначає перехід від одного положення тіл до іншого, беручи до уваги відповідні зміни тіл, які вчиняють та приймають дію» [11, с. 69]. Безумовно, у цьому разі ми можемо говорити про своєрідну інтерпретацію Дельозом *affectio* та *affectus*, однак доволі однозначно про *affectus* як *perexid* (*transitio*) від меншої до більшої досконалості (і навпаки) пише й сам Спіноза [3, E, III, P11, sch; P21 dem], що сутнісно відрізняє цей термін від *affectio*.

Звернення до філософії Спінози серед французьких дослідників та теоретиків – у другій половині ХХ-го століття й по сьогодні – займає особливий пласт у французькій філософській думці [12]. Поміж плеяди філософів та науковців, що перечитували Спінозу у небачений доти спосіб, нам важливо згадати П'єра Машре, який є автором знаменитої п'ятитомної праці *Introduction a la Etique de Spinoza*, де кожна книга аналізує та рефлексує над п'ятьма розділами «Етики»³. З них третя книга – *La vie affective* – присвячена теорії афектів [13].

Машре прочитує та коментує «Етику» дуже ретельно, речення за реченням, будуючи власний текст як таку собі «інструкцію» з читання цього тексту, з усіма можливими деталями. Однак не цілковите розуміння спінозівської системи є його кінцевою метою, а радше способом показати, як ця система працює, змінюючи спосіб нашого мислення – ціль, яку ставив перед собою Спіноза, задаючись питанням про метод у *Tractatus de intellectus emendatione*. Машре, поміж іншим, зауважує ще один важливий аспект афекту, який не слід трактувати як те, що притаманно й стосується виключно людського існування – про що, зрештою, пише сам Спіноза на початку III-го розділу «Етики» [3, E, III, Pref]. Афективності (*l'affectivité*), на думку Машре, «звільняють закони» [13, с. 5], за якими вибудовується не лише спосіб існування людської індивідуальності, а спосіб існування речей (*res*), й тому вони стосуються усіх індивідуальних форм, тобто щонайменше усіх живих істот [13, с. 6]. Водночас Спінозу важко звинуватити в надмірному «натуралізмі» – його увага у III-му розділі в основному зосереджена саме на людській природі, однак, як пише Машре, «не виходить виключно з розгляду людської сутності, що зазвичай трактується викривлено, так, наче знаходилася б у центрі автономного порядку реальності» [13, с. 6]. Такий аспект є особливо актуальним для сучасної афективної теорії (*affective theory*), в якій наголошується на позаіндивідуальному, колективному характері афекту та його дії. З термінологічної точки зору це ще раз підтверджує відмінність між афектами та емоціями – явищами, які мають різну природу: трансформаційну, поза-суб'єктну, суспільно-політичну з одного боку, та індивідуальну, психологічну – з іншого.

Російський переклад «Етики» Н. Іванцова, виконаний ще у 1892 році, досі залишається найбільш вживаним у виданнях головної праці нідерландського мислителя серед російськомовної публіки. Іванцов перекладає *affectio* як *состояния*, двічі зауважуючи у дужках латинські оригінали: *состояние субстанции* (*Substantiae affectio*) [14, с. 253] та *состояния тела* (*corporis affectiones*) [14, с. 335]. Хоч таке виокремлення саме по собі перекладач ніяк не коментує, однак воно чітко увиразнює два рівні, на яких Спіноза використовує цей термін. Перший рівень: рівень афекцій тіла (*corporis affectiones*) – станів тіла та їх ідеї у мисленні, які містять у собі при-

³ Машре по-своєму продовжує незавершену роботу Марціала Геру (*Martial Gueroult*), який не встиг завершити свій задум повного перепрочтання та коментування головного твору Спінози, зупинившись на перших двох книгах: *Spinoza, T.1: Dieu (Ethique, I)* та *T.2: L'Âme (Ethique, II)*.

роду зовнішнього тіла, що чинить на нього вплив⁴. Другий рівень – рівень афекцій субстанції (*Substantiae affectio*), що онтологічно передує супупності усіх афекцій [3, E, I, P1], але водночас є їхньою іманентною причиною [3, E, I, P18], виражається не сама по собі, а через них [3, E, I, D6]: модуси і модифікації модусів (*corporis affectiones*) утверджуються або ж проявляються через її атрибути, а тому є афекціями самої субстанції (*Substantiae affectio*).

У більшості ж випадків, як зазначається у примітках до видань російськомовної «Етики», Іванцов використовує на позначення *affectio* навіть не *состояние*, а *модус*, покликаючись на «геометричний характер спінозівського методу» [14, с. 487]. Наскільки близькими є ці терміни філософії Спінози – *modus* та *affectio* – тема, можливо, окремого дослідження, однак їхня синонімізація та заміна одного іншим у перекладі викликає певні суперечності. На перший погляд, безумовно, можна прирівняти *affectio* до модусу субстанції, й перекладацька логіка Іванцова породжена, мабуть, дефініцією самого Спінози з першої сторінки «Етики»:

“*Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur*” [3, E, I, D5].

Іванцов спершу перекладає *affectio* як *состояние* (*модус*), а надалі повноцінно замінює *affectio* на *модус* без будь-яких додаткових позначень – зрештою, виходить так, що поняття *модус* у російському перекладі «Етики» з’являється раніше, аніж у оригіналі. Зайве казати, що така зміна порядку головного твору Спінози негативно впливає на його розуміння – не дарма самому способу та викладу своїх ідей *ordine geometrico* Спіноза приділяв особливу увагу.

Окрім очевидних незбігів, за такої стратегії тлумачення Іванцова упускається специфікація *affectio* в окремих, сутнісно важливих для системи Спінози, контекстах «Етики», як-от: модифікації модусів, результати дії одних модусів на інші, а також афективні наслідки їхньої взаємодії, тощо. Зрештою, це породжує плутанину з *станами* та *модусами*, які можуть сприйматись читачем як одне і те ж, що лише ускладнює розуміння тексту. Не дивно, що сучасний російський дослідник Спінози А. Майданський відгукується про переклад Іванцова дещо критично: «на свій час переклад Іванцова був доволі непоганий, однак, безумовно, не до порівняння з найкращими *сучасними* перекладами Спінози європейськими мовами» [15, с. 9]. Інший російський філософ-спінозознавець І. Кауфман натомість у одній зі статей відстоює думку, що термін *affectio*, який у російських перекладах передають словом *состояние*, має самостійне значення, позаяк має спільну основу з іншим терміном – *affectus*, й тому його варто перекладати російською як *аффекция* [16, с. 316–317].

Попри відсутність україномовного перекладу «Етики», український філософ та історик філософії Ростислав Димерець у своїх роботах, присвячених творчості Бенедикта Спінози, розрізняє два поняття *affectio* та *affectus*, перекладаючи їх як *аффекція* та *афект* відповідно. Їхній взаємозв’язок він пояснює так: «Афекти виникають як результат сполучення афекцій, вони існують як модальні характеристики певних субстанціальних станів і вони ж, створюючи самі певні з’єднання (афекції), своєю чергою призводять до створення нових афектів» [17, с. 20]. На рівні філософської системи Спінози теорія афектів та афекцій, за Димерцем, відіграє одну з ключових ролей, без яких стає неможливим послідовне осмислення всієї його філософії: «В теорії Б. Спінози афекції діють самостійно, маючи здатність розповсюджуватись через спричинені ними афекти. Це дозволяє Б. Спінозі розглядати афективні відношення як реальні відношення, що сполучає його психологію з його натурфілософією. Завдяки цьому Б. Спіноза досягає теоретичної єдності своєї філософії, згідно з якою в кожному модусі субстанції певним афекційно-афективним чином поєднуються метафізичне й чуттєве» [18, с. 11]. Продовжуючи думку Р. Димерця, додамо, що саме поняття *affectio* та *affectus* можуть слугувати додатковими контраргументами щодо поширених закидів у відсутності *динаміки*, *віталізму* та *розвитку* у спінозівській філософській системі – такі закиди значною мірою породжені думкою Гегеля, який називає субстанцію Спінози «скам’янілою» [10, с. 371]. Однак, як вже зазначалось, *affectio-affectus* безпосередньо «прив’язані» до дії, немислимі поза взаємовідношеннями та взаємовпливами тіл, модусів та їх модифікацій – збільшуючи чи зменшуючи здатність (*agendi*

⁴ Спіноза називає це *rerum imagines* – «образи речей» [3, E, P17, sch.]

potentia) діяти та мислити. В разі ж якщо ми ігноруватимемо ці поняття та їхню природу, філософія Спінози у її системному викладі справді значною мірою «кам'янітиме», тобто втрачати-ме первинно закладену в ній динаміку.

Якщо щодо дефініцій понять *affectio* та *affectus* може зберігатись філософська інтерпретаційна варіативність (зокрема, й з огляду на різні контексти), то що стосується термінології, ми схильні вважати терміни *афекція* та *афект*, які, зокрема, використовує Р. Димерець, найбільш вдалими україномовними відповідниками латинським оригіналам у «Етиці» Спінози. На цьому також наголошують й кілька інших українських авторів. Наприклад, таку позицію можна прочитати у примітках до перекладу «Монадології» Ляйбніца, виконаного Павлом Бартусяком, в уривку, де цитується визначення поняття афекту у Спінози [19, с. 183]; на необхідності розрізнення *affectus* та *affectio* побіжно зупиняється Петренко Д. у статті «Філософія Бенедикта Спінози в контексті модерних інтерпретацій» [20, с. 56]. Тож згадані автори – прямо чи опосередковано – лише підтверджують доцільність нашої уваги до спінозівської термінології у разі *affectus* та *affectio*, та створюють підґрунтя для подальших українських досліджень філософії Спінози.

Висновки. З огляду на вищезазначене майбутній переклад «Етики» Бенедикта Спінози українською, а також інших його творів мали би враховувати специфіку понять нідерландського філософа, а також історико-лінгвістичні та біографічні особливості його творів. Окрім того, важливим є ретельний аналіз його дефініцій (які сам Спіноза вважав невіддільною частиною методу своєї філософії), що брав би до уваги напрацювання, полеміку та коментарі, здійснені вітчизняними та зарубіжними дослідниками. Зайве казати, що розвиток українського спінозознавства та ранньомодерної філософії загалом значною мірою залежить від послідовного читання оригінальних творів Бенедикта Спінози, а також від доступності кваліфікованих перекладів. Аналіз таких важливих для філософії Спінози понять, як *affectus* та *affectio*, з термінологічної та історико-філософської точки зору мав на меті показати деякі суперечності у їхньому перекладі, а також специфіку їх трактування у різних філософських мовах. Це, на нашу думку, попри різнобарвність перекладацьких позицій та стратегій мислення, вказує, щонайменше, на значну увагу до нідерландського мислителя, його актуальність у просторі сучасної європейської філософії та окремих філософських напрямів.

Список використаних джерел

1. Deleuze G. Sur Spinoza. Transcriptions de cours Vincennes 1978–1981. Tahun : Bahasa. 2014.
2. Spinoza B. The Collected Works of Spinoza / B. Spinoza, edited and translated by E. Curley. Princeton University Press. 2016.
3. Spinoza B.D., Jelles J., Rieuwertsz J., & Høg J. B. d. S. Opera posthuma: Quorum series post praefationem exhibetur. Amstelodami, Nederland: Rieuwertsz. 1677.
4. Ramond C., Stetter J. Spinoza in Twenty-First-Century American and French Philosophy: Metaphysics, Philosophy of Mind, Moral and Political Philosophy. 2019. Stetter – Bloomsbury Academic.
5. Spinoza B.D., Koops R., & Klever W. Korte verhandeling van God, de mens en zijn welstand. Almere, Nederland: Parthenon. 2012.
6. Jongeneelen Gerrit H. The rewriter of the Korte Verhandeling. Dio, l'uomo, la liberta. Studi sul Breve Trattato di Spinoza. A cura di Filippo Mignini. L'Aquila: Japadre. P. 483–490. 1990.
7. Lærke M. The continuum companion to Spinoza. British Journal for the History of Philosophy. 2012. 20(2), 420–425. doi:10.1080/09608788.2012.666848
8. Spinoza B. Complete Works. Translations by Samuel Shirley. Edited, with introduction and notes, by Michael L. Morgan. – Indianapolis, Ind.: Hackett. 2002.
9. Ramond C. Dictionnaire Spinoza. Paris, France: Ellipses. 2007
10. Гегель Г. Лекции по истории философии. СПб. : Наука, т. 1. 1993.
11. Deleuze G. Spinoza. Philosophie pratique. Minit, 2003.
12. Vinciguerra L. Spinoza in French philosophy today. Philosophy Today, 2009. 53(4), 422–437. doi:10.5840/philtoday200953410
13. Macherey P. Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie: La vie affective. Paris, France: Presses Univ. de France. 1998.

14. Спиноза Б. Сочинения. В 2-х томах. Т. 1 / Вступительная статья К.А. Сергеева. Изд. 2-е. Санкт-Петербург : Наука. 1999.
15. Майданский А. (сост.) Бенедикт Спиноза: pro et contra. Вступ. статья, сост., коммент. А.Д. Майданского Санкт-Петербург : РХГА. 2012.
16. Кауфман И.С. Философия Спинозы в России. Первая часть. 1774–1884. Историко-философский ежегодник 2004. Москва, С. 312–344. 2005.
17. Димерець Р. (а) Спінозівська концепція природної могутності (potentia) і трансформація поняття природи в натурфілософії XVI–XVII століть. (Дис. канд. філос. наук). Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. Київ. 2006.
18. Димерець Р. (б) (2006). Концепція влади в філософії Б. Спінози [Текст] : дис.канд. філос. наук: 09.00.05 / Димерець Ростислав Йосипович ; Вінницький національний технічний ун-т. Вінниця.
19. Бартусяк П. Примітки до тексту «Монадології» / П. Бартусяк, О. Хома. *Sententiae*. 2013. № 1. С. 178–198.
20. Петренко Д. Філософія Бенедикта Спінози в контексті модерних інтерпретацій. Харків, Україна : Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. 2013. No 1029-II, с. 53–59

References

1. Deleuze G. (2003) *Spinoza. Philosophie pratique* / Gilles Deleuze. Minit, 2003.
2. Deleuze G. (2014) *Sur Spinoza. Transcriptions de cours Vincennes 1978-1981* / Gilles Deleuze. Tahun: Bahasa.
3. Jongeneelen Gerrit H. (1990). The rewriter of the Korte Verhandeling. Dio, l'uomo, la liberta. *Studi sul Breve Trattato di Spinoza. A cura di Filippo Mignini. L'Aquila: Japadre. P. 483–490*
4. Lærke, M. (2012). The continuum companion to Spinoza. *British Journal for the History of Philosophy*, 20(2), 420-425. doi:10.1080/09608788.2012.666848
5. Macherey, P. (1998). Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie: La vie affective. Paris, France: Presses Univ. de France.
6. Ramond C, Stetter J. (2019) *Spinoza in Twenty-First-Century American and French Philosophy: Metaphysics, Philosophy of Mind, Moral and Political Philosophy* / C. Ramond, J. Stetter. Bloomsbury Academic.
7. Ramond, C. (2007). *Dictionnaire Spinoza*. Paris, France: Ellipses.
8. Spinoza B. (2002) *Complete Works*. Translations by Samuel Shirley. Edited, with introduction and notes, by Michael L. Morgan. Indianapolis, Ind.: Hackett.
9. Spinoza B. (2016) *The Collected Works of Spinoza* / B. Spinoza, edited and translated by E. Curley. Princeton University Press.
10. Spinoza, B. D., Jelles, J., Rieuwertsz, J., & Høg, J. (1677). *B. d. S. Opera posthuma: Quorum series post præfationem exhibetur*. Amstelodami, Nederland: Rieuwertsz.
11. Spinoza, B. D., Koops, R., & Klever, W. (2012). *Korte verhandeling van God, de mens en zijn welstand*. Almere, Nederland: Parthenon.
12. Vinciguerra, L. (2009). Spinoza in French philosophy today. *Philosophy Today*, 53(4), 422-437. doi:10.5840/philtoday200953410
13. Bartusiak P. (2013) Prymitky do tekstu "Monadologii" [Notes to the text of "Monadology"] / P. Bartusiak, O. Khoma. *Sententiae*. № 1. S. 178–198. [in Ukrainian]
14. Maidanskyi A. (sost.) (2012). *Benedikt Spinoza: pro et contra*. Vstup. statia, sost., komment. A. D. Maidanskiy [Benedict Spinoza: pro et contra. Introduction and comments by A.D. Maidanskiy] – SPb. : RKhHA. [in Russian]
15. Hegel G. *Leksii po istorii filosofii*. Kn. 1. [Hegel. G. *Lectures on the history of philosophy*. Vol. 1.] SPb. : Nauka, 1993. [In Russian]
16. Dymerecs, R. (a) (2006) Spinozivska kontseptsiiia pryrodnoi mohutnosti (potentia) i transformatsiia poniattia pryrody v naturfilosofii XVI-XVII stolit. [Spinoza's concept of natural power (potency) and the transformation of the concept of nature in the natural philosophy of 16–17 centuries.]. Instytut filosofii imeni H.S. Skovorody NAN Ukrainy. Kyiv. [in Ukrainian]

17. Dymerecs, R. (b) (2006). Kontsepsiia vlady v filosofii B.Spinozy [The concept of power in the philosophy of Benedict Spinoza] : dys. kand. filos. nauk: 09.00.05 / Dymerecs Rostyslav Yosypovych ; Vinnytskyi natsionalnyi tekhnichnyi un-t. Vinnytsia. [in Ukrainian]
18. Kaufman I. (2005). Filosofii Spinozy v Rossii. Pervaia chast. 1774–1884. [Spinoza's philosophy in Russia. Part I. 1774–1884]. Istoriko-filosofskii yezhegodnik 2004. Moskva, S. 312–344. [In Russian]
19. Petrenko D. (2013). Filosofii Benedykta Spinozy v konteksti modernykh interpretatsii. [Benedict Spinoza's philosophy in the context of modern interpretations] – Kharkiv: Visnyk Kharkivskoho natsionalnoho universytetu imeni V.N. Karazina No 1029-II., S. 53–59 [In Ukrainian].
20. Spinoza B. (1999) Sochineniya. V 2-kh tomakh. T. 1 / Vstupitelnaia statia K. A. Sergeeva. [Works in two volumes. Introduction by K. A. Sergeev] Izd. 2-ye. SPb.: Nauka. [In Russian].

Bohun Oleh

PhD student at the Department of Philosophy
Ivan Franko National University of Lviv
1, Universytetska str., Lviv, Ukraine
ORCID: 0000-0001-8504-6312

SOME REMARKS CONCERNING THE TRANSLATION AND INTERPRETATION SPECIFICS OF THE CONCEPTS AFFECTUS AND AFFECTIO IN BENEDICT SPINOZA'S WORKS

The article critically analyzes the content and context of the concepts affectus and affectio in the original works of Benedict Spinoza, as well as their historical and translation reception in English, French, Russian and Ukrainian philosophical languages. This analysis illustrates some theoretical and practical dimensions of these concepts in the philosophical system of the Dutch thinker. Particular attention is paid to translation approaches to these terms in the latest European annotated editions of Spinoza's works in view of the historical and linguistic context of the seventeenth century, as well as in terms of his conceptual evolution, which may change the usual focus on his philosophical system in general. Affectus and affectio are one of the central concepts and original inventions of the Amsterdam philosopher, and an adequate understanding of his ontology, epistemology, and ethics depends on their careful analysis. According to Hegel, Spinoza's philosophy is contained in the initial definitions of "Ethics", so the concepts of Spinoza philosophy need special attention. The study of affectus and affectio concepts is aided by detailed researches, commentaries and works by Ukrainian and foreign experts, as well as critical receptions of Benedict Spinoza's major works translations. The aim of the article is to analyze translation strategies for the concepts of affectus and affectio in the context of Spinoza philosophy, as well as in the historical-linguistic context of writing his original works. This will consider the specifics of these concepts in further Ukrainian studies of early modern philosophy, modern theory of affects, professional translation of the Dutch thinker into Ukrainian (and most importantly – "Ethics"), and can be used as a source for solving current theoretical issues of philosophy and science.

Key words: Spinoza, affectus, affectio, modus, translation

УДК 101.1

DOI <https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2021-2-2>**Виноградова Наталія Михайлівна**

кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії, соціології
та менеджменту соціокультурної діяльності
ДЗ «Південноукраїнський національний
педагогічний університет імені К.Д. Ушинського»
вул. Старопортофранківська 26, Одеса, Україна
ORCID: 0000-0001-5712-4934

ГЕНЕЗИС ІДЕЇ БОГА У ПРОЦЕСІ СТАНОВЛЕННЯ РЕЛІГІЙНОГО СВІТОГЛЯДУ

У статті розкривається еволюція поглядів на процес становлення ідеї Бога в релігійному світорозумінні індивіду та суспільства. Відзначено, що серед всіх релігійних ідей різних конфесій ця ідея займає центральне місце і є альфою і омегою будь-якого віровчення.

У роботі виявляється природа цієї абстрактної ідеї на основі аналізу таких феноменів, як релігія і релігійний культ. Відзначається, що поняття формулювання релігії нараховується не один десяток. Аналіз різних означень релігії виявляє спільність і єдність релігії і релігійного культу, причому релігійний культ виступає як зародок, ядро релігії, а релігія є розвинутим релігійним культом. Автор вважає, що релігійний культ можна розглянути як діяльність окремих людей і груп, що реалізується у формі ритуалу. Основою обряду є ритуал, який можна визначити як регламентовані традицією або установками дії окремих людей чи груп, що виявляє їх ставлення до тих чи інших подій чи явищ.

Розвиток віровчення і обрядовості релігійного культу призводять до виникнення інституту жрецтва, а пізніше – до появи церкви. На рівні перетворення первісного культу в релігію виникає віра у святість фетишу, що і стає богом. Фетиш-божок перетворюється на бога, який має священні атрибути.

Із визначення релігії видно, що центральною його ланкою є ідея бога. Раніше, ніж дати визначення ідеї бога, необхідно відтворити ланцюжок означень експліційних понять. Послідовність така: для визначення релігії як розвинутого культу необхідно розкрити його зміст, який сам експліціюється двома поняттями – вірою і обрядом. Релігійна віра, у свою чергу, як відношення суб'єкта до об'єкта вимагає розуміння суті предмета віри, який іменується фетишем і який має з точки зору суб'єкту віри бути одухотвореним (анімізм) і надприродною силою (містико-магічна властивість).

Ключові слова: обряд, віра, ідея Бога, релігійний культ, церква.

Вступ. В історії розвитку людського суспільства, його духовної культури ідея бога займала і продовжує займати важливе місце. І наш час не виняток із правил. До цієї ідеї знову і знову вертаються філософи, теологи, релігієзнавці. Відзначимо, що ідея бога є не просто об'єктом теоретичних спекуляцій інтелектуалів. Сьогодні до її обговорення залучаються політики і експерти, оскільки вона, являючись стержневою основою більшості діючих релігій, може стати і символом єднання людей, і причиною кровопролитних релігійних конфліктів. Звертання до даної проблеми лідерів держав і партій не випадкове. За зізнанням представників Союзу юристів Іонатана Гранфорда і Джона Кеннета, в ім'я релігії було вбито більше людей, ніж у всіх війнах і природних катаклізмах, разом узятих. Масштаби сучасного релігійного і етнічного конфлікту виходять за рамки розсудливості.

У релігійних ідеях віруючі знаходять відповіді на питання світогляду та політичні питання, звертаючись до норм взаємовідношень і цінностей, що склалися і освятились боже-ственным авторитетом. У деяких ісламських державах і регіонах окремих держав уряду і політичним керівникам доводиться рахуватися з вимогами мусульманського віровчення для зміцнення своїх політичних і економічних позицій. На жаль, усупереч спробам ду-

ховенства різних конфесій знайти мирні шляхи врегулювання конфліктів деякі політичні лідери використовують ідею бога у своїх цілях. Підтвердженням сказаному звучить заклик деяких релігійних ісламських політиків боротися з тими, хто відмовляється від газавата і є віровідступниками.

Результати. Небезпека релігійного протистояння реальна і у нас в Україні, після президентства Петра Порошенка. У конфесійний конфлікт втягнуто мільйони віруючих. Релігія далеко не завжди стає консолідуючим суспільним фактором.

Оскільки релігія є теорією цього світу в популярній формі, то для віруючих всі уявлення світогляду формуються релігійними ідеями. Серед всіх релігійних ідей і у всіх розвинених релігіях центральне місце займає ідея бога, яка є основою, початком і завершенням кожного адепту, кінцевою сповіддю всіх релігій світу. Подібний статус ідей бога як основи і початку всіх розвинених релігій зобов'язує автора статті у з'ясування природи цієї абстрактної ідеї звернутися до прямого спостереження і аналізу науковими засобами. Цими феноменами є релігія і релігійний культ.

Найчастіше релігію визначають як віру в надприродне, тим самим спрощуючи це складне соціальне явище. У релігієзнавчій літературі відзначається, що абстрактне мислення, яке виникає в процесі антропогенезу, є фундаментом для виникання віри в надприродне, тобто релігії.

Розмірковуючи про віру, називають це явище релігією С. Хук і У. Кларк. Практично всі автори, які зводять релігію до психологічного досвіду людини, ототожнюють його з вірою, оскільки віра є основою цього досвіду. Так, у повсякденній мові релігія найчастіше ототожнюється з вірою. Матеріалістичне означення релігії як форми суспільної свідомості хоча і не є прямим ототожненням релігії і віри, та все ж близьке до нього, оскільки суть релігійної свідомості остаточно зводиться до віри в надприродні сили, за якими ховаються реальні природні і соціальні сили.

Труднощі означення релігії пов'язані з її многогранністю. Ці труднощі підкреслюються багатьма авторами. Дж. Леуба в роботі «Вступ до психології релігії» нарахував близько п'ятдесяти таких означень. Це призводить до думки про неможливість визначити поняття релігії. Так, наприклад, Г. Оллпорт у книзі «Індивід і його релігія» вважає, що наявні означення релігії відображають лише окремі сторони цього явища, і тому безглуздо пробувати дати їй повне означення. Г. Оллпорт у даному випадку спирається на більш ранні уявлення В. Джемса про те, що «релігія – окреме явище, яке має тільки індивідуальне значення і як таке, не піддається формулюванню».

Однак такого роду складнощі у філософії існують по відношенню до будь-якого поняття чи категорії, і це не знімає необхідності дати визначення поняттям, які включені в систему, інакше сама ця філософська система позбувається наукового характеру.

Усі відомі формулювання поняття релігії можна розділити на два класи: вузькі і розширювальні. До останніх відноситься уявлення Е. Фромма про релігію як «систему думки і дії, яка розділяється групою людей, системою, яка дає індивіду основу орієнтації і об'єкт поклоніння». У розширювальному тлумаченні релігія ототожнюється з будь-яким культом у тому числі і не релігійним.

Зокрема, Р. Белла говорить про наявність у розвинених суспільствах громадянської релігії, «об'єктом культу якої може бути політичний діяч, наприклад, Лінкольн чи Кеннеді, пам'ятники яким стають предметом поклоніння» [6, с. 279]. Із цією концепцією згоден американський прагматист Д. Дьюї, який вважає, що релігія – природна потреба людини, і вона не має нічого спільного з поняттям надприродного. До розширювальних тлумачень релігії відносяться і українські релігієзнавці В.І. Лубський, В.К. Танчер.

Прикладом вузької інтерпретації релігії є вищезгадані означення її як внутрішнього досвіду індивіду. У зарубіжному релігієзнавстві до представників цієї точки зору відносять У. Джеймса, Г. Оллпорта, Дж. Коу та ін. Розуміння релігії як форми суспільної свідомості також є вузьким означенням.

Релігія, виступаючи в різних відношеннях суспільного життя, набуває вигляду різних структурних утворень і в їх вигляді виконує різні функції, як відзначає український вчений В.К. Танчер. «Між тим ці особливості релігії часто залишались непоміченими, а сама релігія розглядалась, як форма суспільної свідомості» [8, с. 6]. Із цього виникали труднощі у тлумаченні сутності і структури релігії.

В означенні Г.В. Плеханова релігія розуміється «як чітка система уявлень, настрою, дій. Уявлення утворюють міфологічний елемент релігії; настрої відносяться до області релігійного відчуття, а дії – до області релігійного поклоніння, або культу» [3, с. 330].

Аналізуючи американську структурно-функціональну школу в релігієзнавстві, деякі дослідники відзначають позаісторичний характер цього аналізу. Однак це не зовсім вірно. Звертаючись до такого функціоналіста, як Р. Белла, побачимо, що тут структурно-функціональний аналіз знаходиться в єднанні з історичним методом, а самі виділені етапи розвитку релігії та їх характеристика заслуговують уваги.

Деякі теологи також розглядають релігію історично, виявляючи сполученість розвитку продуктивних сил і релігії. Х. Кокс вважає, що коли людина змінює свої знаряддя праці і технології, вона також змінює своїх богів.

Детальними формулюваннями є означення релігії в роботах В.К. Танчера, Б.А. Лобовика, І.Н. Яблокова. «Релігія – це соціальне явище, по суті, вона являє собою:

- 1) необхідний продукт історично визначеного економічного базису;
- 2) «верхню» частину соціальної надбудови деяких суспільно-економічних формацій;
- 3) форму відчуження людської сутності;
- 4) ілюзійний відображення людських відношень;
- 5) фантастичне відображення сил, які домінують над людьми в повсякденному житті» [8, с. 5].

Як форма суспільної свідомості і соціальною організацією релігія не менш близька до базису, ніж, наприклад, мораль. Відображаючи сили, які панують у суспільстві, релігія тісно вpleтена в соціально-політичне його облаштування. Західні вчені визнають найтісніший зв'язок релігії зі станом суспільства. «Релігія, – вказує американський соціолог Дж. Мілтон Інгер, – це частина системи, яка взаємодіє з економічними і політичними процесами суспільства...» [1, с. 18].

Достатньо згадати той факт, що інститут давньоєгипетського жрецтва був визначальним елементом державності. Якщо говорити про сучасні релігії, то тут доцільно вказати на зростаючу їх роль у політичному житті арабського сходу та ісламу.

У релігієзнавчій літературі релігійний культ часто ототожнюється з обрядністю. «Релігійний культ, – писав Д.М. Угринович, – є реальна, соціально обумовлена форма впливу на ілюзорний предмет релігійної віри. Із цього випливає, що він не може розглядатися поза релігійних вірувань, символічним втіленням, яких він є» [10, с. 189].

Західна соціологія і релігія розглядає релігійний культ значно ширше, включаючи в нього не тільки обрядові дії, а й деякі групи людей, об'єднаних загальними релігійними віруваннями. У даному контексті культ ототожнюється з новими формами релігії, з її зародком. Вчені, маючи фундаментальні дослідження стародавніх вірувань, які вони іменують культурами, цілком обґрунтовано релігійні об'єднання, які виникають, також відносять до культів.

Така точка зору є свідченням ототожнювання релігії та культу. Це ототожнювання історично обґрунтоване, оскільки зведення культу тільки до обрядності означає односторонній підхід до цього складного явища.

Віра, обряд, культ і релігійне відношення знаходяться не у причинній залежності, не породжують одне інше, а взаємозумовлюють одне одного, і в цій взаємозумовленості знаходяться в діалектичній єдності. Тут можна ставити лише питання, яка із сторін в кожному конкретному випадку є провідною. Як справедливо відзначає український релігієзнавець Б.А. Лобовик, релігійний культ тісно пов'язаний із побутом людей, їхніми життєвими потребами. Саме в побутовій сфері життя віруючих релігія найбільш стійка.

Оскільки культ є єднанням віри і обряду, то визначення цих понять дозволяє сформулювати поняття «релігійний культ». Таким чином, релігійний культ можна розглядати як діяльність, яка визначається вірою в надприродні сили окремих людей або їхніх груп, яка реалізується у формі ритуалу і спрямована на встановлення і закріплення соціально значимих психологічних домінант, що зумовлюють регламентовану поведінку людей у суспільстві.

У теологічній і релігієзнавчій літературі є уявлення про первісні релігії. Вони ототожнюються з фетишизмом, анімізмом, магією і тотимізмом. До первісних релігій відносять також культ землеробства, культ предків і вождів. Усе це має під собою основу, але дані терміни не рівнозначні за об'ємом змісту. Одні з них дійсно можуть бути позначені як первісні культури, зародки майбутніх релігій, інші ж є лише боком, елементом культури і будь-якої релігії.

Необхідно особливо відзначити тотемізм, оскільки йому придано вузький смисл кровноспоріднених зв'язків людини із тваринами чи рослинами, які мають для нього господарсько-економічне значення. Тотемізм присутній не тільки в ранніх культурах, а і у всіх пізніших у тому числі і в сучасних релігіях. Тотемістичну значущість у формі опіки мають боги давньої Греції (Гермес – божество торгівлі, покровитель доріг і мандрівників, Гефест – ковальського ремесла, Діоніс – виноградарства і виноробства), давнього Риму (Юпітер – покровитель не тільки виноградної лози, а також грому і блискавки, Марс – покровитель землеробства, а пізніше, військових дій) і т.д.

У сучасних релігіях, наприклад у християнстві (католицизм і православ'я), більшість святих є покровителями окремих професій: мореходів – Микола Угодник, воїнів – Георгій Побідоносець, в сільському господарстві село мало свого святого покровителя.

Мала своїх покровителів і сама Київська Русь – святих Бориса і Глеба. Князі, які загинули в міжусобній боротьбі, стали канонізованими руськими святими, з якими пов'язане свято. Їх канонізація, перш за все, мала політичне значення для становлення державності. Борис і Глеб стали культовим символом представниками держави і церкви. Крім політичних задач, культ Глеба і Бориса відобразив і економічні потреби: так, у народних сказаннях брати-князі виступають як ковалі, які кують для людей перший плуг, долають змія, зорюють землю, а також стають покровителями хлібної ниви.

Тотемізм як у вузькому, так і в широкому сенсі є формою фетишизму. Поняття фетишизму, як і культу, виходить за рамки релігійних уявлень і може бути віднесено до багатьох соціальних явищ, які мають світський характер. Фетишизм може бути економічним, політичним, інформаційним тощо. У чому відмінність фетишу релігійного від фетиша секулярного? В основі релігійного фетиша лежать уявлення про надприродну, містичну силу об'єкта, що виступає в ролі фетиша. Таким чином, тотемізм є особливою формою фетишизму, а тотем – видом релігійного фетишу.

Інше важливе поняття – анімізм – не менш тісно пов'язане з розглянутим вище поняттям. Анімізм є необхідним елементом фетишистських уявлень. Так, покарання фетишу-божка в первісних народів свідчать про те, що фетиш наділяється властивостями одухотвореної істоти, яка реагує на фізичну біль.

У стародавньому Китаї віруючі знущалися з ідолів (фетишами), які не виконали свого обов'язку: «Що це таке, – говорили вони, – ми дали тобі місце у великому храмі, ми позолотили тебе, кормимо і обкурюємо тебе фіміамом, а ти, собако, такий невдячний, що навіть і слухати не хочеш, коли ми просимо тебе!» [1, с. 347]. Потім вони топчуть його, і якщо одержують те, чого прагнули, знову обмивають, вибачаються перед ним і обіцяють визолотити і одягнути в нову сукню. Наведений приклад ілюструє уявлення віруючих про те, що фетиш можна образити. Отже, він має ті ж психічні властивості, що і людина.

Саме із цього приводу анімізм також широко представлено в сучасних релігіях, він є важливим елементом фетишизму. Наділення різних символів віри, які є зазвичай фізичними предметами, здатністю реалізувати цілі і є проявом анімізму.

Таким чином, серед розглянутих понять поняття фетишу є найширшим і вже тому базовим. Але таким це поняття є тільки тому, що виступає формою презентації іншого, більш абстрактного і істотного поняття – «бог».

Розглянуті поняття є базовими в тому сенсі, що розкривають зміст і сутність релігії, та релігія має не тільки зміст, але й форму. Внутрішньою формою релігії є взаємозв'язок і субординація її аспектів (елементів змісту), тобто структура релігії.

Кожен елемент змісту, сама структура релігії має функції по відношенню до релігії як до цілого, до її загальносоціального значення. В єдності змісту, структури і функції полягає організація релігії як соціального явища. Структура такої соціальної організації складається із двох її видів: реальної і формальної.

Формальна структура – це сукупність догматів і приписів, зафіксованих в усній традиції чи в джерелі віровчення. Реальна структура – це особливі соціальні відношення між віруючими. Відношення ці можуть ззовні носити форму звичайних громадянських відношень, наприклад, економічних, але оскільки ці відношення виконують функцію підтримки релігії, то вони є її базовою структурою.

Сукупність цих відношень, які об'єднують людей у формальні і неформальні групи, залежно від рівня розвитку зазвичай називають общинами, приходами, в найбільш розвинутій формі – церквою. Ці форми також часто називають релігійними організаціями. Це вірно, оскільки такі соціальні групи мають ті чи інші функції, сформульовані цілі і відповідні відношення, які складають структуру цих груп, а це і є організація.

Найбільш розвинутою організацією виступає церква. Вона має складну горизонтальну і вертикальну структуру. До горизонтальної структури відносяться зв'язки між рівно значущими представниками окремих церковних звань, наприклад, настоятелями, дияконами, єпископами тощо. Вертикальна структура включає в себе установлений ієрархічний порядок, тобто систему підпорядкування від найнижчих чинів до глави церкви. Ця сукупність горизонтальних і вертикальних зав'язків є реальною структурою церкви, її внутрішньою формою.

Релігійна організація не є самоціллю. Вона являє собою інструмент реалізації соціальних функцій релігії, які часто більшість членів общини, у тому числі і лідери, не усвідомлюють. Однак деякі соціальні функції чітко зафіксовано в цілях і задачах церкви.

Наприклад, компенсаторна функція релігії чітко усвідомлюється в задачі нести втіху страждаючих, що ж до функції соціальної стабільності і управління, то якщо навіть вони і не розуміються деякими, особливо вищими чинами церкви, то, як правило, приховуються і ніяк не представлені у формальній структурі.

Розвиток віровчення і обрядової сторони культу спочатку вело до виникнення інституту жрецтва, а пізніше і до виникнення церкви. Процес удосконалення релігійної організації, її централізації правління пов'язаний із переходом релігії від політеїзму до монотеїзму.

На рівні перетворення первісного культу релігії виникає віра у святість фетишу, що, власне, і робить його богом. Святість (сакральність) пов'язана з уявленням про надприродне, містичне об'єкти поклоніння, але до нього не зводиться. Святість – непогрішимість, чистота і має позитивно етичне значення, між тим містичними, надприродними якостями володіє і «нечиста сила» (сатана, чорти, дияволи тощо). Та вона гріховна, шкідлива і прямо протилежна святому. Святе тому можна визначити як уявлення про безгріховність, добродійність, притаманні богу, в чому ця сила проявляється. Саме поняття релігії деякі теологи інтерпретують як святість.

Релігія є розвиненим культом, де предмет поклоніння набув сакральності і статусу бога, атрибути якого зафіксовані не тільки усною традицією, а й письмово, а віровчення в єдності системи обрядів і об'єднанні віруючих у своєму розвиненому вигляді має характер церкви.

Із визначення релігії видно, що центральною його ланкою є ідея бога. Раніше, ніж дати визначення ідеї бога, необхідно відтворити ланцюжок означень експліційних понять. Послідовність така: для визначення релігії як розвиненого культу необхідно розкрити його зміст, який сам експліціюється двома поняттями – вірою і обрядом. Релігійна віра, у свою чергу, як відношення суб'єкта до об'єкта вимагає розуміння суті предмета віри, який іменується фетишем і який має з точки зору суб'єкта віри бути одухотвореним (анімізм) і надприродною силою (містико-магічна властивість).

Реалізується віра в культових діях – в обряді, в основі якого лежить сформований історично незалежно від конкретного суб'єкта віри ритуал, який має для віруючого магічне значення. Магія об'єднує ритуал і віру в надприродну, містичну силу фетиша, завдяки чому сам обряд набуває магічного і містичного значення, тим самим у культурі створюється єдність духовного (віра) і фізичного (обряд, як сукупність дій).

Ряд понять набуває такої послідовності: релігія, культ, віра, обряд, магія, містика, а все це зосереджено на фетиші, який концентрує в собі як образ чи чуттєво даний предмет все містичне і магічне, що є в релігійних уявленнях.

Фетиш – божок перетворюється в бога, який має нові, ще більше священні і грізні атрибути. Його функції в суспільстві, де людина не має гарантованого забезпечення своїх матеріальних і духовних потреб, дуже важливі.

Аналіз понятійного ряду релігієзнавства дозволяє встановити генезис ідеї бога, а соціально значуща функція згуртування віруючих від ритуалів, обрядів переходить до соціального інституту (релігійної організації, яка в розвиненому вигляді набуває характеру церкви).

Висновки. I. Аналіз понятійного ряду релігієзнавства дозволяє встановити генезис ідеї бога.

II. При цьому в розглянутому ряді понять релігієзнавства виявляється два плани: перший план – розумова діяльність та її результат – виділений із навколишнього світу предмет-фетиш і переконання в наявності в ньому властивості надприродного (релігійна віра); другий план – діяльнісно-практичні операції, що набувають усе більшої соціальної значущості, від ритуалу і обряду до релігійного культу.

III. Далі на рівні розвиненого релігійного культу чи релігії відбувається злиття цих двох планів, у результаті чого і оформлюється центральне, стрижневе поняття релігії, ідея бога.

IV. При цьому:

1) подумки виділена властивість предмета поклоніння від «надприродного» піднялась до рівня «сакральності»;

2) сам предмет поклоніння набув статусу бога, і атрибути його від усних традицій виявились піднятими до морально-етичних і світоглядних уявлень, зафіксованих письмово, тобто знайшли вираження у віровчальних джерелах (що, у свою чергу, є фундаментом для теологічних спекуляцій і самої теології);

3) соціально-значуща функція згуртованості віруючих від ритуалів, обрядів переходить до соціального інституту (Релігійної організації, яка в розвиненому вигляді набуває характеру церкви).

Список використаних джерел

1. Академічне релігієзнавство. Київ, 2000.
2. Джеймс В. Многообразие религиоведства. Москва, 1910. 572 с.
3. Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. Москва : «Политиздат», 1957, Собр. Соч. Т. 3.
4. Яблоков И.Н. Религиоведение. Москва : «Гардарика», 2000. 346 с.
5. Fromm Erich. Psychoanalyse and Religion. Aufl s. 1.1980. 139 p.
6. Bellar R. Civil Religion America. Daedalus vol. 6. 1987.
7. Clark W. A. The psychology of Religion. An Intraduction to Religion as Experience and Behavior. N. Y., 1970. 250 p.
8. Танчер В.К. Проблема теории научного атеизма. Київ : «Вища школа», изд-во Киевского университета, 1986. 208 с.
9. Yinger M. The Scientific Study of Religion. N. Y. 1970. 164 p.
10. Угринович Д.М. Психология религии. Москва : «Политиздат», 1986. 352 с.
11. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. Москва : «Политиздат», 1989. 557 с.

References

1. Akademichne relihiyeznavstvo [Academic religious studies] – K., 2000.
2. Dzhejms V. Mnohobraziee relyhioznavstva [Academic religious studies] – Moskva, 1910. – 572.

3. Plekhanov H. V. Yzbrannyye fylosofskyye proyzedenyia [Selected philosophical works]. – M. : «Politizdat», 1957, Collected Works. V. 3.
4. Yablokov I. N. Relihiyedenye [Religious Studies]. – M. : «Gardarika», 2000, 346 p.
5. Fromm Erikh. Psykhoanaliz i relihiya [Psychoanalyse and Religion]. Aufl s. 1.1980. – 139 p.
6. Bellar R. Civil Religion America. Daedalus vol. 6. 1987.
7. Klark V. A. Psykholohiya relihiyi. Intraduktsiya do relihiyi yak dosvidu ta povedinky [The psychology of Religion. An Intraduction to Religion as Experience and Behavior] N. Y., 1970. – 250 p.
8. Tancher V. K. Problema teoryy Nauchnoho Ateyzma [The problem of the theory of scientific atheism]. – K. : «Vishcha school», K. :, 1986, – 208 p.
9. Yinger m. Naukove vyvchennya relihiyi [The Scientific Study of Religion]. N. Y. 1970. – 164 p.
10. Uhrynovych D. M. Psykholohyya relihyy Psychology of religion. – M. :, 1986. – 352 p.
11. Uhrynovych D. M. Psykholohyya relihyy [Primitive culture]. – M., 1989, – 557 p.

Vinogradova Nataliia Mykhailivna

Candidate of Philosophical Sciences,
Associate Professor at the Department of Philosophy, Sociology
and management of socio-cultural activities
South Ukrainian National Pedagogical University named after K. D. Ushinsky
26, Staroportofrankovskaya str., Odesa, Ukraine
ORCID: 0000-0001-5712-4934

GENESIS OF THE IDEA OF GOD IN THE PROCESS OF FORMATION RELIGIOUS WORLDVIEW

The article reveals the evolution of views on the process of formation of the idea of God in the religious worldview of the individual and society. It is noted that among all religious ideas of different denominations, this idea occupies a central place and is the alpha and omega of any doctrine.

The paper reveals the nature of this abstract idea based on the analysis of such phenomena as religion and religious worship. It is noted that there are more than a dozen concepts of religion. The analysis of different definitions of religion reveals the commonality and unity of religion and religious cult, and the religious cult acts as the embryo, the core of religion, and religion is a developed religious cult. The author believes that religious worship can be seen as the activity of individuals and groups, realized in the form of ritual. The basis of the rite is a ritual, which can be defined as regulated by tradition or attitudes of the actions of individuals or groups, which reveals their attitude to certain events or phenomena.

The development of doctrine and rituals of religious worship lead to the institution of the priesthood, and later to the emergence of the church. At the level of the transformation of the original cult into a religion, there is a belief in the sanctity of the fetish, which becomes a god. The fetish-idol becomes a god who has sacred attributes.

From the definition of religion it is clear that the idea of God is the central link. Earlier than the date of defining the idea of God, it is necessary to reproduce the chain of the meanings of explicit concepts. The sequence is: to determine the religion, as a developed cult, it is necessary to reveal its content, which itself is explained by two concepts – by faith and rite. Religious faith, in turn, as the relation to the subject to the object requires an understanding of the essence of the subject of faith, which is called fetish, and which has from the point of view of the subject of faith of spiritual (animism) and supernatural power (mystical property).

Key words: *rite, faith, idea of god, religious cult, church.*

УДК 300.3+301+930.1

DOI <https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2021-2-3>**Dobrolyubska Yuliya Andryivna**

Doctor of Philosophical Sciences, Full Professor,
Head of the Department of World History and Methodology of Science
South Ukrainian National Pedagogical University named after K. D. Ushinsky,
26, Staroportofrankovskaya str., Odessa, Ukraine
ORCID: 0000-0002-3564-854X

Rodian Maria Volodymyrivna

Candidate of Philosophical Sciences,
Associate Professor at the Department of Cultural Studies,
Faculty of History and Philosophy
Odessa I. I. Mechnikov National University
2, Dvoryanskaya str., Odessa, Ukraine
ORCID: 0000-0001-7141-4049

UKRAINIAN HISTORICAL NARRATIVE: FEATURES AND SPECIFICS OF TRANSFORMATION

The birth of the Ukrainian historical narrative can reasonably be dated to the end of the XIX – the first two decades of the XX century. From the point of view of the chronology of Ukrainian history, the narrative born at the end of the 19th century claimed that Ukrainians were an older people than Russians and Belarusians, which is why they have an inalienable right to sovereign political, social, economic and cultural development. At the beginning of the second decade of the XXI century, the Ukrainian historical narrative is still far from the ideal of Ukrainian history as the history of part of Europe. It is clear to everyone that the interpretation of the history of Ukraine needs to be reworked and comprehended, creating a new, purely own understanding. However, to this day, as evidenced by the concrete works of Ukrainian historians, the stereotypes of both the oppressed national and imperial past are still unresolved. The methods used today in micro- and macro-historical research will certainly make the Ukrainian past fuller and truer, expanding its life experience of people of different nationalities, cultures and political views who inhabited this area in the past or live here today. The consolidation of Ukrainian society requires the transfer of conflicting interpretations of events and processes into the sphere of public dialogue and their resolution through European democratic mechanisms. In European political culture, this is a tradition of pluralism, that is, the recognition of the norm of multiplicity of memories and interpretations. The European principle is not intended to impose a single reading of history, but to understand the conditions for the coexistence of different experiences. It is especially important for Ukraine to pursue a historical policy in a way that will promote national historical reconciliation. To consolidate society, it is necessary to promote topics that unite all regions.

Key words: *historical narrative, Ukrainian historical narrative, ethnic identity, self-identity, imperial ideology.*

Problem. The birth of the Ukrainian historical narrative can reasonably be dated to the end of the XIX – the first two decades of the XX century. From the point of view of the chronology of Ukrainian history, the narrative born at the end of the 19th century claimed that Ukrainians were an older people than Russians and Belarusians, which is why they have an inalienable right to sovereign political, social, economic and cultural development. The origins of Ukrainian history and its beginning of this historical narrative, in accordance with the need to justify antiquity, were pushed as far as possible into the depths of the centuries.

As a result, the Ukrainian narrative very easily “appropriated” for itself and only for itself the entire history of Kievan Rus and Orthodox Christianity in these areas. Such interpretation from the

very beginning made the Ukrainian narrative quite the opposite of traditional imperial Russian historiography and created an eternal conflict between them.

As for the territorial boundaries of the new Ukrainian narrative, the history of Orthodox Ukraine within the Russian Empire and the history of Greek Catholic Ukraine within the Austro-Hungarian Empire were positioned as an eternal whole, divided purely by the political whims of the great empires. This idea can be called the merit of M. Hrushevsky compared with similar European variations, such as the construction of the Belgian historical narrative of A. Piren.

Purpose. The national narrative viewed Ukrainian history as the formation of the Ukrainian people as a result of a series of ups and downs. Like the nineteenth-century European romantics and positivist historians who created the myths of national history awakened by the wars of liberation, Ukrainian historians also believed and worked to “awaken” their nation from its long sleep. Accordingly, the Ukrainian national narrative was teleological, and its ultimate goal was to “awaken the people”, to oppose oppression and exploitation [1, p. 605–649].

Results and discussion. After the collapse of the Soviet Union and independence, the national paradigm became dominant in Ukrainian historiography. It seemed that the historiographical Ukrainian nation had finally won the historiographical competition with the ruling dynasties, states, and the domination of the Russian and Polish nations [2, p. 29–46]. This victory in the mid-1990s seemed extraordinary and very promising. Many new topics have been opened for historical research, many lost names have been restored, and the Russian and Polish historiographical traditions have been criticized. However, did a new version of Ukrainian history emerge against this background? Unfortunately, we have to give a mostly negative answer to this question.

During the nationalization of the Ukrainian past, not only important aspects of territorial and cultural history were ignored, but also a large number of ethnic Ukrainians. For example, during M. Hrushevsky's lifetime he was criticized for actually replacing the early modern history of Ukraine with the history of the Cossacks – without a doubt, an important element of contemporary Ukrainian society, which, however, was its minority. The main historiographical concepts of M. Hrushevsky can be summarized in the following theses:

1) Continuity of the Ukrainian historical process from the early days to the new period of Ukrainian history, which covered state and non-state periods;

2) In the periodization of the history of Ukraine there are early, medieval, Lithuanian-Polish, Cossack-Hetman stages of the historical development of the Ukrainian people and its statehood, which ends with the national revival of the XIX century and the new Ukrainian state of the UPR in the XX century;

3) Ants should be considered the ancestors of the Ukrainian people;

4) Hypotheses of n and other historians about the “all-Russian” people, which included Russians, Ukrainians and Belarusians, must be rejected. They do not stand up to scientific criticism and lead to the falsification of the history of Eastern Europe. The same can be attributed to the “ancient-Russian people”, which was promoted by Soviet historians and which continued the concept of “all-Russian” people;

5) In historical research, the center of gravity must be transferred from the history of the state to the history of the people, society. The state factor in the development of the people is important, but in addition to it we must consider cultural and economic factors, which in some periods are more or less important than the political. This, of course, is linked to state and non-state periods of Ukrainian history;

6) In the objective reconstruction of the history of Eastern Europe it is necessary to study separately the national histories of Ukrainians, Belarusians and Russians [3, p. 160–217].

If the national narrative of Ukrainian history does not cover even all Ukrainians, let alone other ethnic groups. A. Kappeler argued that it is almost impossible to study only ethnic Ukrainians and on this basis to create a history of all state institutions, economy, trade or urban centers of Ukraine [4, p. 51–80]. They were undoubtedly the majority in rural areas, but in cities dominated by Russians, Jews, Poles, and Germans, they were in the minority. On the one hand, it would be dishonest to claim

that there is no place for minorities in the Ukrainian national narrative. However, they were usually portrayed as aggressors, oppressors and exploiters, in the struggle against which the Ukrainian nation was born. In today's Ukrainian historical science, it is possible to note some separate positive shifts in attempts of research and creation of multiethnic history of Ukraine [5, p. 147]. However, the realization that all existing national minorities need to be included in the new great narrative of Ukrainian history is slow and does not always demonstrate qualitative scientific results. Many examples of such stories tend to be regional or local, and often have a political overtone.

P.R. Magocsi made the first serious attempt to write the territorial, multiethnic and multicultural history of Ukraine. His extensive work, almost 800 pages long, first published in 1996, became an alternative to the more traditional narrative of O. Subtelny in 1988, which was repeatedly republished in Ukrainian and Russian translations in Ukraine, and in the first years of independence even used as a textbook in Ukrainian universities. P.R. Magocsi managed to write the history of Ukraine not only longer but also much fuller than O. Subtelny, because he placed in it many historical figures, facts and events, which in the traditional presentation of the material was not before him, although they had a significant impact on the understanding of the past and present of Ukraine. The general concept and sections of Magocsi's "History of Ukraine", devoted to the peoples of Eastern and Western Ukraine, give a vivid idea of the novelty of his approach to Ukrainian history. This novelty is easy to trace by comparing in detail his recently published work "Ukraine: An Illustrated History" with its distant prototype, M. Hrushevsky's "Illustrated History of Ukraine", published in 1911. For example, we can take an illustrative material of books by M. Hrushevsky and P. R. Magocsi on the cultural history of Eastern Ukraine in the XIX century. Thus, both contain portraits of I. Kotlyarevsky, T. Shevchenko, M. Kostomarov, P. Kulish and M. Drahomanov among other Ukrainian figures of the time. However, P. R. Magocsi goes beyond the Ukrainian national movement and the narrative of M. Hrushevsky and adds portraits of M. Gogol, Baal Shem Tova, Sholom Aleichem, Y. B. Zaleski and I. Gasprinsky [6; 7] P. R. Magocsi's historical narrative is undoubtedly richer than M. Hrushevsky's narrative and pays much more attention to the multiethnic and multicultural history of Ukraine, introducing pro-Russian personalities, leading representatives of the Jewish, Polish and Crimean Tatar cultural revivals in Ukraine. Of course, it should not be overlooked that Magocsi's "Illustrated History of Ukraine" is separated from the work of M. Hrushevsky by almost a hundred years of history and many new ideas and concepts in the development of world historiography. In general, it should be noted that the concept proposed by P.R. Magocsi looks more modern and meets the requirements of today.

Thus, there was a need to form a Ukrainian national narrative, to create their own concept of national history, the core of which, of course, were Ukrainians, and their neighbors were often either virtually unnoticed or presented as opponents in the struggle for Ukrainian statehood. Many contemporary Ukrainian and Western historians of Ukraine raise the issue of revising the classical paradigm of national history, calling for "rewriting" the history of Ukraine with a view, among other things, to a multiethnic approach. The new approach, of course, has both advantages and disadvantages. Most researchers believe that there should be a place in the history of Ukraine for the peoples who lived and live in Ukraine, but Ukrainians should remain the leading actors in Ukrainian history. A. Kappeler believes that the multiethnic approach has the same weaknesses as the ethno-national one, because it can also fall into primordialism, think in teleological terms and marginalize non-ethnic groups and institutions [4, p. 107–115].

I. Kolesnyk quite systematically outlined the theoretical and methodological parameters of the problem of narrative. As the researcher rightly remarked, "in modern literature there is a whole fan of concepts that have the same essence" [9, p. 154]. In particular, attention was drawn to a number of interesting works by foreign authors, in which the metanarrative is interpreted as a methodology that integrates historical, psychological and cultural perspectives. Important in this case is that "within such a methodology the role of self-reflection / self-interpretation increases, due to the deepening integration of the contexts of life experience a greater ontological integrity of knowledge about the life of the individual is achieved" [7, p. 158].

In this sense, the problem of synthesis, questions of functionality and coherence of the narrative should be an organic part of the discussion on the Ukrainian narrative as an intellectual project and a moral task.

At the end of 2012, the columns of the Ukrainian Historical Journal have been discussing the conceptual foundations of writing national history. For example, L.O. Zashkilnyak argues that “any community (ethnic, national, state) cannot exist without its “biography”, which legitimizes its existence and current state” [10, p. 88], O.M. Mayboroda convinced that «national history deserves to be more alive than dead” [11, p. 25], K. Yu. Halushko calls for the fact that the Ukrainian national grand narrative should be written and published, because it is necessary and should be useful “historically conditioned” Ukrainians of the XXI century [12, p. 22]. Instead, S.M. Plokhly believes that “the task of the new Ukrainian historiography is not to diversify the national paradigm, but to go beyond it” [13, p. 7].

The methodological discussion allows us to conclude that under the current conditions the problem of the Ukrainian narrative has two main dimensions of actualization. The first is the fate of the “great narrative” in the modern conditions of the unfolding of the “historiographical revolution”; the second dimension is a special social function of narrative and modern speech practices in the space of real history.

In fact, the discussion in the pages of the Ukrainian Historical Journal turned into a collection of arguments and counter-arguments in favor of proving the expediency of preserving a purely national narrative.

It should be noted that the arguments for preserving the national narrative boil down to the thesis that it is too early to go beyond the national paradigm and the belief of many Ukrainian historians that integration processes provoke the erosion of sovereignty of modern nation-states and globalization limits the possibilities of nation-states.

Counter-arguments appear more convincing, as their representatives not only criticize but also offer their versions of the Ukrainian narrative. The new proposals are contained, in particular, in a collection edited by G. Kasianov and Ph. Ther “Ukraine as a Laboratory of Transnational History” [14]. This collection examines the problematic aspects of the creation of national histories based on the tragic and multiethnic past. The authors generally take an optimistic creative position and believe that transnational approaches can be applied to the history of Ukraine. Such an approach, which is gaining more and more supporters in Ukraine and considers it as a civilizational and cultural border. That is, both as a dividing line and a bridge between Central and Eastern Europe. This approach has been successfully applied to the histories of other Central and Eastern European countries, including Poland and Hungary. At the same time, Ukraine fits into this paradigm, because throughout its history it has been a kind of social and cultural stimulus in the interaction of civilizations, ethnic groups, cultures, in the process of which the fundamental features of the Ukrainian civilization and cultural aura were formed.

In the general movement of the national historiographical tradition, the interpretation of Ukraine as a cultural border between the Christian East and the West is connected with the classic research works of I. Lysyak-Rudnytsky and I. Ševčenko [15; 16; 17; 18]. As we have already noted, in recent years Ukrainian historians have already begun to move in the direction of writing the history of Ukraine as a multiethnic country and cultural border. They are facilitated by their experience in studying the history of Ukraine as part of the Polish, Russian or Ottoman territories, depending on the specific historical period. The socio-cultural space of Ukraine is the result of movements of powerful cultural and historical influences, the intersection and imposition of many external waves. It is not finalized. Borders within the country are not so much clear demarcation lines as blurred contact zones. Such vagueness and a certain uncertainty is, on the one hand, a serious challenge for Ukraine as an integral state, on the other – the possibility of harmonizing cooperation. In this sense, the process of state formation of Ukraine fundamentally depends on the successful arrangement and ordering of socio-cultural space in spite of existing external influences.

Many centuries of being on the borders of historical development have led to the blurring and fragmentation of Ukrainian identity. At all times, state borders have been created and guarded to

divide people, neighboring border areas were areas of contact where economic transactions (legal and illegal), loyalty contests, and identity interactions took place. The Ukrainian steppe frontier became the birthplace of a special cohort of steppe inhabitants – the Cossacks – and the corresponding type of identity. They are usually seen as staunch fighters against Islam and nomads of the steppe. However, within the national narrative of Ukrainian history, it remains unclear why the Cossacks chose the Turkic name, wore wide trousers, like their enemies from the Ottoman Empire, shaved their heads like their Crimean Tatar opponents, and why their most famous image is embodied in paintings. Cossack Mamaia, who sits in the position of Buddha. The answer to these questions is quite simple. The Cossacks not only despised state borders, constantly causing headaches to their nominal rulers from Warsaw and Moscow, but also destroyed the cultural borders that divided the steppe and populated areas, Christianity and Islam, Polish aristocratic democracy and Moscow autocracy. Awakening interest in the histories of empires in the West and in the former USSR encourages researchers of Ukrainian history to use comparative approaches. The study of the Ukrainian past provides a unique opportunity to explore the relationship between the center and the periphery, as well as between different peripheries, bypassing the center of the empire. In A. Kappeler's famous book, the author makes an interesting observation – the farther the ethnos was from the center of the cultural circle, the more powerless it was on the one hand, and on the other hand it had more chances to preserve its national identity. In this situation, a special phenomenon arises – a new type of ethnic identification of Ukrainians, which the scientist defined as situational identification [8]. T. Martin's work "An Affirmative Action Empire" allows us to better understand the role of Ukraine in the development of national policy of the Soviet Union [19]. R. Szporluk's study encourages researchers to analyze in more detail the influence of the Habsburg, Romanov and Ottoman empires on the further history of Ukraine [20].

Of course, much remains to be done to engage Ukrainian history in the world historical narrative. But there is one thing that Ukrainian historians lack, and that is the presence of topics that allow them to do so: whether it is the history of the two world wars, or the revolution of 1917, or the history of communism, or environmental history (within which Chernobyl is and will remain an extremely important event). The Ukrainian historical narrative after 1991 is still far from the ideal of Ukrainian history as the history of part of Europe, which was formulated by M. Drahomanov back in 1891. From the point of view of M. Drahomanov it is important not only to cover all periods of the past of Ukraine, but also to characterize urban tendencies, demography, ideological context: "Growth and decline of the population, economy, ideas and customs within society and the state, education, as well as direct and indirect participation of Ukrainians of all classes and cultures in the development of European history and culture" [13, p. 156]. It is clear to everyone that the interpretation of the history of Ukraine needs to be reworked and comprehended, creating a new, purely own understanding. However, to this day, as evidenced by the specific works of Ukrainian historians, still unresolved stamps of both the oppressed national and imperial past [22, p. 988]. The methods used today in micro- and macro-historical research will certainly make the Ukrainian past fuller and truer, expanding its life experience of people of different nationalities, cultures and political views who inhabited this area in the past or live here today. The consolidation of Ukrainian society requires the transfer of conflicting interpretations of events and processes into the sphere of public dialogue and their resolution through European democratic mechanisms. In European political culture, this is a tradition of pluralism, that is, the recognition of the norm of multiplicity of memories and interpretations. The European principle is not intended to impose a single reading of history, but to understand the conditions for the coexistence of different experiences. It is especially important for Ukraine to pursue a historical policy in a way that will promote national historical reconciliation. To consolidate society, it is necessary to promote topics that unite all regions.

Conclusions. The Ukrainian historical narrative of the late XIX and early XX centuries. was based on the understanding of Ukrainians as a people older than the Russians, and, accordingly, gave them the inalienable right to sovereign cultural and political development without any obstacles from their younger brother. Territorially, he linked the history of Orthodox Ukraine within the Russian Empire with the history of Greek Catholic Ukraine within the Austro-Hungarian Empire. In general, the

national narrative viewed Ukrainian history as the formation of the Ukrainian people as a result of a series of ups and downs and had the ultimate goal of “awakening” its nation.

After 1991, the national paradigm became dominant in Ukrainian historiography, but there is still no single version of the Ukrainian narrative. The most successful today are the proposals of supporters of a transnational approach to the history of Ukraine. This approach considers Ukraine as a civilizational and cultural border. That is, both as a dividing line and a bridge between Central and Eastern Europe. This approach has been successfully applied to the histories of other Central and Eastern European countries, including Poland and Hungary.

Список використаних джерел

1. Somers M.R. The narrative constitution of identity: A relational and network. *Theory and Society*. 1994. № 23(5). P. 605–649.
2. Kasianov G. Rewriting and Rethinking: Contemporary Historiography and Nation Building in Ukraine. Dilemmas of State-Led Nation Building in Ukraine. 2002. P. 29–46.
3. Багалій Д. Академік М.С. Грушевський і його місце в українській історіографії (історико-критичний нарис). *Червоний шлях*. 1927. № 1. С. 160–217.
4. Kappeler A. From an Ethnonational to a Multiethnic to a Transnational Ukrainian History. Ukraine as a Laboratory of Transnational History. 2009. P. 51–80.
5. Shevel O. The politics of memory in a divided society: A comparison of post-Franco Spain and post-Soviet Ukraine. *Slavic Review*. 2011. № 70(1). P. 137–164.
6. Марочій П.-Р. Історія України. Київ : Критика, 2007. 638 с.
7. Марочій П.-Р. Україна: історія її земель та народів. Ужгород : Вид-во В. Падяка, 2012. 794 с.
8. Kappeler A. Ukraine and Russia: Legacies of the imperial past and competing memories. *Journal of Eurasian Studies*. 2014. № 5(2). P. 107–115.
9. Колесник І.І. Український гранд-нарратив: ретроспективи і перспективи. *Ейдос*. 2008. № 3. С. 154–158, 166–167.
10. Зашкільняк Л.О. Національний метанарратив та його соціальні функції: між науковою та історичною пам'яттю. *Національна та історична пам'ять*. 2012. Вип. 5. С. 87–95.
11. Майборода О.М. «Національна історія» заслуговує бути більш живою, ніж мертвою. *Український історичний журнал*. 2013. № 1. С. 24–28.
12. Галушко К.Ю. У пошуку common sense: до дискусії з приводу національного гранд-нарративу. *Український історичний журнал*. 2013. № 1. С. 22.
13. Плохій С.М. Якої історії потребує сучасна Україна? *Український історичний журнал*. 2013. № 3. С. 4–12.
14. Kasianov G., & Ther Ph. (Eds.). Ukraine as a Laboratory of Transnational History. Budapest; New-York : CEU Press. 2009. 318 p.
15. Rudnytsky I.L. Ukraine between East and West, Idem. Essays in Modern Ukrainian History. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies. 1987. 532 p.
16. Ševčenko I. Ukraine between East and West: Essays on Cultural History to the Early Eighteenth Century. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies. 1996. 234 p.
17. Яковенко Н. «Україна між Сходом і Заходом»: проекція однієї ідеї. Київ : Критика. 2002. 416 с.
18. Чорновол І. «Дике Поле» і «Дикий Захід»: Україна у світлі тези Тернера. *Критика*, № 6. 2006. С. 26–28.
19. Martin T. An Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939. Ithaca : Cornell University Press. 2001. 528 p.
20. Szporluk R. Russia, Ukraine and the Breakup of the Soviet Union. Stanford : Hoover Institution Press. 2001. 438 p.
21. Ploky S. Unmaking Imperial Russia: Mykhailo Hrushevsky and the Writing of Ukrainian History. Toronto : University of Toronto Press. 2007. 614 p.
22. Klymenko L. The role of historical narratives in Ukraine's policy toward the EU and Russia. *Int Polit*. 2020. № 57. P. 973–989.

References

1. Somers M. R. (1994) The narrative constitution of identity: A relational and network. *Theory and Society*, 23(5), 605–649.
2. Kasianov G. (2002) *Rewriting and Rethinking: Contemporary Historiography and Nation Building in Ukraine, Dilemmas of State-Led Nation Building in Ukraine*. 29–46.
3. Bahalii D. (1927) Akademik M. S. Hrushevskiy i yoho mistse v ukrainskii istoriografii (istoryko-krytychnyi narys) [Academician M. S. Hrushevsky and his place in Ukrainian historiography (historical-critical essay)]. *Chervonyi shliakh*, 1, 160–217 [in Ukrainian].
4. Kappeler A. (2009) *From an Ethnonational to a Multiethnic to a Transnational Ukrainian History. Ukraine as a Laboratory of Transnational History*. Budapest; New-York : CEU Press. 51–80.
5. Shevel O. (2011) The politics of memory in a divided society: A comparison of post-Franco Spain and post-Soviet Ukraine. *Slavic Review*, 70(1). 137–164.
6. Magocsi P.R. (2007) *Istoriia Ukrainy [History of Ukraine]*. Kyiv: Krytyka. [in Ukrainian].
7. Magocsi P.R. (2012) *Ukraina: istoriia yii zemel ta narodiv [Ukraine: History of its lands and peoples]*. Uzhhorod: Vydavnytstvo V. Padiaka [in Ukrainian].
8. Kappeler A. (2014) Ukraine and Russia: Legacies of the imperial past and competing memories. *Journal of Eurasian Studies*, 5(2). 107–115.
9. Kolesnyk I.I. (2008) *Ukrainskyi hrand-naratyv: retrospektyvy i perspektyvy [Ukrainian Grand Narrative: Retrospectives and Prospects]*. *Eidos*, 3. 154–158, 166–167 [in Ukrainian].
10. Zashkilnyak L.O. (2012) *Natsionalnyi metanaratyv ta yoho sotsialni funktsii: mizh naukovoii ta istorychnoiu pamiattiu [National metanarrative and its social functions: between scientific and historical memory]*. *Natsionalna ta istorychna pamiat*, 5. 87–95 [in Ukrainian].
11. Mayboroda O.M. (2013) «Natsionalna istoriia» zasluhovuie buty bilsh zhyvoiu, nizh mertvoiu [National History deserves to be more alive than dead]. *Ukrainskyi istorychnyi zhurnal*, 1. 24–28 [in Ukrainian].
12. Halushko K.Iu. (2013) *U poshuku common sense: do dyskusii z pryvodu natsionalnogo grand-naratyvu [In search of a common sense: to the discussion of the national grand narrative]*. *Ukrainskyi istorychnyi zhurnal*, 1. 22 [in Ukrainian].
13. Ploky S.M. (2013) *Yakoi istorii potrebuie suchasna Ukraina? [What kind of history does modern Ukraine need?]* *Ukrainskyi istorychnyi zhurnal*, 3. 4–12 [in Ukrainian].
14. Kasianov G., & Ther Ph. (Eds.). *Ukraine as a Laboratory of Transnational History (2009)*. Budapest; New-York: CEU Press.
15. Rudnytsky I.L. (1987) *Ukraine between East and West, Idem. Essays in Modern Ukrainian History*. Edmonton: Canadian Institute of *Ukrainian Studies*.
16. Ševčenko I. (1996) *Ukraine between East and West: Essays on Cultural History to the Early Eighteenth Century*. Edmonton: Canadian Institute of *Ukrainian Studies*.
17. Yakovenko N. (2002) “Ukraina mizh Skhodom i Zakhodom”: proektsiia odniiei idei [“Ukraine between East and West”: a projection of one idea]. Kyiv: Krytyka [in Ukrainian].
18. Chornovol I. (2006) “Dyke Pole” i “Dyki Zakhid”: Ukraina u svitli tezy Ternera [“Wild Field” and “Wild West”: Ukraine in the light of Turner’s thesis]. Kyiv: Krytyka, 6. 26–28 [in Ukrainian].
19. Martin T. (2001) *An Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939*, Ithaca: Cornell University Press.
20. Szporluk R. (2001) *Russia, Ukraine and the Breakup of the Soviet Union*. Stanford: Hoover Institution Press.
21. Ploky S. (2007) *Unmaking Imperial Russia: Mykhailo Hrushevsky and the Writing of Ukrainian History*. Toronto: University of *Toronto Press*.
22. Klymenko L. (2020) The role of historical narratives in Ukraine’s policy toward the EU and Russia. *Int Polit*, 57. 973–989.

Добролюбська Юлія Андріївна
доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри всесвітньої історії та методології науки
ДЗ «Південноукраїнський національний
педагогічний університет імені К.Д. Ушинського»
вул. Старопортофранківська 26, Одеса, Україна
ORCID: 0000-0002-3564-854X

Родян Марія Володимирівна
кандидат філософських наук,
доцент кафедри культурології
Одеський національний університет імені І. І. Мечникова,
вул. Дворянська, 2, Одеса, Україна
ORCID: 0000-0001-7141-4049

УКРАЇНСЬКИЙ ІСТОРИЧНИЙ НАРАТИВ: ОСОБЛИВОСТІ ТА СПЕЦИФІКА ТРАНСФОРМАЦІЇ

Зародження українського історичного наративу можна свідомо віднести до кінця XIX – перших двох десятиліть XX століття. З точки зору хронології української історії наратив, народжений наприкінці XIX ст., стверджував, що українці є старшим народом, ніж росіяни та білоруси, тому вони мають невід’ємне право на суверенний політичний, соціальний, економічний та культурний розвиток. На початку другого десятиліття XXI століття український історичний наратив все ще далекий від ідеалу української історії як історії частини Європи. Всім зрозуміло, що трактування історії України необхідно переробити та осмислити, створивши нове, суто власне розуміння. Однак до сьогодні, як свідчать конкретні праці українських істориків, все ще неподолані штампми як пригнобленого національного, так й імперського минулого. Методи, які сьогодні використовують у межах мікро- та макроісторичних досліджень, неодмінно зроблять українську минувшину повнішою та більш правдивою, розширивши її життєвим досвідом людей різних національностей, культур і політичних поглядів, які населяли цю територію в минулому чи живуть тут сьогодні. Консолідація українського суспільства вимагає переведення конфліктних тлумачень подій та процесів у сферу публічного діалогу та вирішення їх за допомогою європейських демократичних механізмів. У європейській політичній культурі це традиція плюралізму, тобто визнання нормою множинності пам’ятей та інтерпретацій. Європейський принцип має на меті не нав’язування одного прочитання історії, а осмислення умов співіснування різних досвідів. Для України особливо важливо провадити історичну політику в такому вигляді, який буде сприяти національному історичному примиренню. Для консолідації суспільства на сучасному рівні треба популяризувати саме такі теми, які об’єднують усі регіони.

Ключові слова: історичний наратив, український історичний наратив, етнічна ідентичність, самоідентичність, імперська ідеологія.

Каримова Парвин Айдын гызы

преподаватель кафедры английского языка и литературы

Университета Хазар

ул. Махсати, 41, Баку, Азербайджан

ORCID: 0000-0003-2649-4128

ПОНЯТИЕ ЛИЧНОСТИ В ТЕОРИИ КОММУНИКАЦИИ

Основна мета статті – визначення форм і типів спілкування між людьми в процесі спілкування, їх прояви, вивчення проблем, пов'язаних із поняттями «особистість», як елементу міжособистісних спілкувань. Відзначається, що багато мислителів різних періодів, виділяючи важливу проблему спілкування загалом, відзначали її цінність і важливість для життя людини, суспільства і культури. Підкреслюється, що комунікація з історичної точки зору, минулого і сьогодення, знаходить майбутнє через особливостями свідомості і законами людського суспільства, а також з особливостями культурних традицій.

Використовувані методологія і методи належать до певних матеріалів, які включають вивчення комунікативного процесу як теоретичну і методологічну основу дослідження. Оскільки особистісні мотиви є предметом дослідження в процесі комунікації, в статті були використані такі методи, як аналіз, індукція і дедукція.

Основні наукові нововведення: вивчення предмету особистості в процесі спілкування – одна з найактуальніших проблем. Проблема спілкування була аналізована сучасними вченими з різних точок зору: комунікація, як процес узагальнення моральних цінностей людини в зв'язку з її духовними традиціями; показник сформованості внутрішньої духовної культури особистості, її ставлення до світу і його світосприйняття; успішність мовного спілкування; впливає на структуру особистості людини, спекуляцію з її життєвими значеннями і цінностями тощо.

Прояснення всіх цих питань з нового ракурсу можна вважати важливим фактором, що визначає новизну дослідження.

Результати дослідження. Відзначається, що в класичній філософії питання комунікації, що мають методологічне значення, розглядалися з точки зору когнітивних взаємодій суб'єкта і об'єкта, під час пояснення когнітивних відносин з соціально-економічними структурами. В результаті нашого дослідження ми дійшли таких висновків:

- 1. Сучасна філософія пізнання вивчає проблему спілкування.*
- 2. Філософія пізнання розглядає свідомість як складний багаторівневий процес, що складається з когнітивного, цілісного, емоційного, раціонального і вольового складників.*
- 3. Комунікація – це головний засіб людського існування і впевненості в собі.*
- 4. Сприйняття й універсальне усвідомлення світу відбувається в процесі спілкування.*
- 5. Процес комунікації – це важливий фактор у становленні людини як особистості.*

Ключові слова: особистість, комунікація, філософія, проблема, людина.

Введение (постановка задачи). Необходимо отметить, что в мировой философии XX века тема общения получила уникальную возможность продолжить исследования проблемы «Я – чужой», восприятия «чужого», взаимодействия «я» с «чужим». Начиная с XIX века русская религиозно-философская школа (С.Н. Булгаков, Л.П. Карсавин, И.А. Ильин, В.В. Розанов, В.С. Соловьев, П. Флоренский и др.) и представители западной философии (М. Бубер, Э. Левинас, Г. Марсель, М. Хайдеггер и др.) разработали философские конструкции различных парадигм, где проблема общения рассматривается с точки зрения ценностного подхода, а диалог (внутренний и внешний) принимается как главное условие межличностного общения. Проблема межличностного общения приобретает актуальность и важность в современном многополярном мире, где сохранение своей культурной идентичности больше зависит от способности понимать и принимать внутренний мир «чужого», утверждать свое право на уникальность. Философия, находясь в центре исследований в области психологии, социальных и других научных направлений, считает, что исследования проблемы

коммуникации требует особого рассмотрения с точки зрения процессов деформации, происходящих в современной культуре.

Цель статьи – определение форм и типов общения между людьми в процессе общения, их проявления, изучения проблем, связанных с понятием «личность» как элемента межличностных отношений. Отмечается, что многие мыслители разных периодов, выделяя важную проблему общения в целом, отмечали ее ценность и важность для жизни человека, общества и культуры. Подчеркивается, что коммуникация, с исторической точки зрения, прошлого и настоящего, обретает будущее с особенностями сознания и законами человеческого общества, а также с особенностями культурных традиций.

Используемые методология и методы относятся к определенным материалам, которые включают изучение коммуникативного процесса как теоретическую и методологическую основу исследования. Поскольку личностные мотивы являются предметом исследования в процессе коммуникации, в статье были использованы такие методы, как анализ, индукция и дедукция.

Основное научное нововведение – изучение предмета личности в процессе общения как одна из самых актуальных проблем. Проблема общения была анализирована современными учеными с разных точек зрения: коммуникация, как процесс обобщения моральных ценностей человека в связи с ее духовными традициями; показатель сформированности внутренней духовной культуры личности, его отношения к миру и его мировосприятия; успешность языкового общения; влияет на структуру личности человека, спекуляцию с ее жизненными значениями и ценностями и т. д.

Прояснение всех этих вопросов с нового ракурса можно считать важным фактором, определяющим новизну исследования.

Степень изученности темы. Концепция личности в коммуникативном процессе анализировалась разными учеными в разных аспектах. А.К. Абишева в своей книге «Проблема «Я» в философии и психологии» проанализировала понятие личности в философском и психологическом аспектах во время общения [1, с. 90–99].

В отличие других, Ю. Хабермас проанализировал проблему духовного мышления с точки зрения коммуникации [2].

М. Каган в основном изучал проблемы общения, межпредметных отношений [3]. (Мир общения: проблемы междисциплинарных отношений. М., 1988).

Особенности культуры и глубина коммуникативного процесса нашли свое отражение в статье Г. Батышева «Особенности культуры глубинного общения» [4].

Однако все эти исследования в основном носили более общий характер. В данной статье проанализировано понятие личности только в контексте теории коммуникации.

Основной текст.

Человеческое общение и общество. Исследователи не могут обойти вниманием так называемое «человеческое общение» без теоретической ясности. Поэтому перспективы любого научного исследования располагаются на описательно-констатационном уровне, а также требуют совершенства теоретической базы, точности понятийного аппарата. В связи с этим сначала были выделены научные направления в изучении данной проблемы, а затем перешли на разъяснение смысла используемых в тексте определений [5, с. 125].

Также можно выделить некоторые наиболее актуальные направления. В некоторых работах этими понятиями являются «личность-общество», «кризис-культура», «общение». Они используются для рассмотрения различных аспектов сложности и многомерности процесса коммуникации:

- а) проблема коммуникации и современная когнитивная теория;
- б) анализ проблемы коммуникации с точки зрения пересечения цивилизационных и культурных траекторий в истории;
- в) процесс общения в культурных координатах и понятие «свое-чужое»;
- г) рассмотрение отношения «Я» и «чужой» с точки зрения философской рефлексии, психологического и культурного анализа.

Следует отметить, что изучение субъективности человека в единстве духовных и физических структур невозможно без разделения человеческих ценностей, исторического самопонимания и самосознания.

Иногда термины «общение» и «коммуникация» используются как синонимы на уровне субъективных характеристик контакта в определенной группе. Следует отметить, что, в отличие от коммуникации как культурного феномена, общение, во-первых, раскрывает механизмы структурирования и организации общества, во-вторых, определяет методы и формы интеграции личности в общество, в-третьих, выступает в качестве связующего звена в социальной системе человеческого общества. В исследовании, посвященном философским, культурологическим, социологическим, психолингвистическим проблемам самореализации человека, коммуникативные характеристики различных процессов занимают центральное место.

Интерпретация концепции коммуникации в науке. Термин «коммуникация», появившийся в научной литературе в начале двадцатого века, означал средство связи любого объекта. Поэтому определение «коммуникации» изначально было сфокусировано на конкретной связи или контакте двух или более субъектов этого процесса. Позже термин стал ассоциироваться со СМИ (распространение информации с помощью технических средств). Однако постепенно понятие «коммуникация» приобрело социокультурное значение, приобрело ряд новых значений и претендует на связь с таким аспектом человеческой деятельности, как общение. Коммуникация, которая служит средством регулирования и гармонизации межличностных отношений, уже рассматривается как важнейший компонент социальных отношений и социальной жизни в целом.

Основная роль в переоценке понятия «коммуникация» в истории философской мысли, на наш взгляд, принадлежит нескольким ярким фигурам, в первую очередь Ю. Хабермасу, который выявил коммуникативный подход к оценке причин кризиса, затрагивая не только культуру, но также философию и социологию. Концепция коммуникативной рациональности позволила Хабермасу реализовать теорию комплексного подхода к анализу различных характеристик и состояний общества [6, с. 67]. В трудах У.П. Якобсона мы встречаем оригинальную модель коммуникации, которая четко описывает отношения между концентрическими кругами лингвистики и семиотики. Ему принадлежит идея создания общей науки о коммуникации, включающей социальную антропологию, социологию и экономику.

Однако типология социокультурной коммуникации предлагалась по разным причинам: в зависимости от характера субъектов (межличностные, личностно-групповые, межгрупповые, культурные и т. д.); по формам (вербальная, невербальная, смешанная); по степени случившегося (на уровне бытовой культуры, в сферах особой социокультурной практики) [7, с. 325]. Ю. М. Лотман и его школа семиотики сумели не только определить смысловые акценты понятий «культура» и «коммуникация», но и доказать их органическую связь. Он представил модели, взятые из теории коммуникации, модель переноса терминов в сферу культуры. В связи с большим количеством трактовок понятий последовательность значений и терминология, используемая нами в статье, нуждается в более точном определении.

Разграничивая общение и коммуникативное общение, можно согласиться с позицией М.С. Кагана. По его мнению, сущность общения – это не просто передача информации, а создание новой информации, которая является общей для людей в общении и создает их общность, то есть общение отражает «общность участников», а коммуникация «специализацию участников» [3, с. 149]. Следует добавить, что важным показателем, проводящим четкую грань между общением и общением, на наш взгляд, является, во-первых, наличие не только информационного общения между людьми, но и личностно-экзистенциальной связи, а во-вторых, свойственный только ему сновные базовые человеческие потребности – качественные характеристики, такие как диалог, полилог, импровизация, нюансы межличностных отношений, которые характеризуют необходимости вхождения в социум и культуру [9, с. 110].

Исследователи, ищущие оптимальное и в то же время правильное определение моральных категорий человеческого общества, принципов, на которых основан современный человек в

общении, пытались предложить свои формулы. Если в 90-е годы XX века были популярны исследования, направленные на поиск оптимальных способов воздействия на структуру человеческого разума, выявление коммуникативных средств манипулирования мировоззрением индивида, изменения его внутреннего мира, то сегодня открыто признается, что подход к человеку, даже как средство для достижения цели, является деструктивным [8, с. 97]. Б.С. Братус назвал такой подход «негуманным» и считал необходимым рассмотреть подходы, которые, по сути, не сводят религиозно-философский и конкретно-психологический уровни к уровню сближения и взаимного признания.

Истинная философия морали и религия отражают вертикальную склонность человека к высшему началу, поиску смысла жизни, тогда как психология изучает горизонтальную плоскость и рассматривает человека как конкретную фигуру во времени и пространстве. В этой связи наиболее важным следует понимать понятие «души», а не «физиологический человек», «рефлекторный человек», «человек поведения», «инстинктивный человек» [2, с. 73].

Личность и общение. Важным моментом является то, что в процессе воздействия на структуру личности, во-первых, делается акцент на жизненных значениях и ценностях, приобретенных человеком в его личном опыте, а во-вторых, человек чувствует себя так, как будто он самостоятельно управляет своим поведением [11, с. 340]. Нас интересует общее направление философской традиции исследования общения и проблем коммуникации в концептуальных положениях теории общения И.А. Ильина, П. Флоренского, С.Н. Булгакова, А.Ф. Лосева, С.Л. Франка, Л.П. Карсави. Морально-философская направленность этих концепций напрямую связана с проблемой межличностного общения. Представления русских философов о способах познания себя и других, духовном состоянии человека, мировоззрении и обретении жизненного смысла продолжают в современных научных концепциях. Они, на наш взгляд, позволяют более точно очертить теорию общения, основные принципы которой представлены в традиционном философском методе русской философии «влюбленности в мудрость».

Попытаемся резюмировать эти тезисы и представить их в виде нескольких резюме, которых можно считать важным:

1. Основные положения философских концепций формируются в ходе христианских традиций, в которых «Я» немислимо без «Ты». В христианском сознании любовь рассматривается как универсальное чувство, и когда каждый человек любит другого, он как бы растворяется в нем и смешивается с ним, тем самым значительно укрепляя связь между «Я» и «не Я». В своих произведениях русские философы развивают представления о взаимоотношениях между вами и мной, которые сформированы в христианской традиции на основе знаменитой заповеди «Люби Господа твоего всем сердцем ...», «Любите всех близких своим сознанием» [5, с. 37].

2. В философских концепциях дуализм определяется как моральная основа коммуникативного процесса. В рамках этой традиции «Я» невозможно представить без «Тебя», соответственно – «Я» условно обусловлен другими, но это состояние не в той степени, как образно описывает С.Л. Франк, в той степени, в которой массовая психология доминирует в церковном моральном коллективизме. По словам С.Л. Франка, мы – не внешнее единство большинства «Я», а «Я» глубочайший корень и внутренний носитель [6]. Если брать «дуализм» как нравственную основу для понимания христианства как религии любви, то в русской философии основой любых человеческих отношений, в том числе и общения, должна быть любовь, на основе которой различные действия, даже борьба с злом, должно быть выполнено.

3. Поскольку человек обладает способностью влиять на собеседника содержанием его духовного мира в процессе общения, большинство русских философов считали, что человек должен нести ответственность за то, как осуществляется процесс общения. Смысл этого принципа ярко отражен в мыслях И.А. Ильи: «Кем бы я ни был, я умножаю это в других сердцах, сознательно и бессознательно, целенаправленно и бесцельно. Человеку не дано право «быть» и «не сеять», потому что он уже «сеет» своим существованием [12, с. 289]. На основе этой идеи формируется важная задача науки для всестороннего изучения человека: более глубокое обоснование механизмов, защищающих человека от поверхностного, неприятного общения.

4. Внутренняя и внешняя выразительность общения сосредоточена в реализации следующей связи: один из меня – это то, что я «отражаю в себе», а другой – то, что я «открываю» перед другими, а также ситуации бытие «и» появление. И.А. Ильин этот процесс называет «физическим кодом души», который проявляется в бессознательной форме и выражается в человеческих жестах, взгляде и других внешних проявлениях. Л.П. Карсавин более четко характеризует эту ситуацию: он описывает способность чувствовать личность в процессе общения и понимать ее внезапно, на скорую руку, сразу. По его мнению, это имеет другое название – «идентификация персонажа», которое сложно определить и выразить словами. По его словам, именно сочетание этих «откровений» (движений головы, действий, жестов, слов) акцентирует внимание на особом уровне восприятия и позволяет человеку неожиданно и внезапно понять свой дух, свою личность [10, стр. 225].

5. Необходимым условием для того, чтобы человек был в культуре, является формирование потребности в духовной работе, которая позволяет ему идентифицировать истинное Я и ложное Я над собой. По словам митрополита Антония Сурожского, этот вопрос особенно важен для христиан: необходимо решить, какая из личностей будет говорить с Богом, потому что мы настолько привыкли быть самими собой, что искренне не знаем, какая из личностей является настоящим Я. Следовательно, пока человек жив, он должен регулировать свой внутренний мир, то есть вмешиваться в хаотический поток содержания жизни, анализировать общую принадлежность вещей, определять место своей души в мире, он должен попытаться понять себя и других на основе признания моральной автономии каждого.

Заключение

Таким образом, проблема общения рассматривается в контексте единства личности и культуры. Здесь личность и культура действуют как единое целое, культура реализуется в диалоге и в присутствии личности, а личность реализуется в жизни культуры. Идеи русских философов в основном помогают решать проблемы психологии культуры, актуализирующей понятие «культурный модус личности», позволяющее охарактеризовать особенности зарождающейся современной науки – индивидуального существования человека в культуре [9, с. 87]. Изучение духовного мира человека в контексте проблемы общения, в частности, подтверждает актуальность идей русской религиозной философии (механизм влияния культуры и внутреннего мира личности) и открывает возможности для синтеза психологических и культурных подходов.

Список использованных источников

1. Абишева А.К. Проблема «Я» в философии и психологии. *Философские науки*. 2002. № 6. С. 90–99.
2. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. Санкт-Петербург, 2000, 440 с.
3. Каган М.С. Мир общения: проблемы межсубъектных отношений. Москва, 1988, с. 149–150
4. Батищев Г.С. Особенности культуры глубинного общения. *Вопросы философии*. 1995. № 3, с. 109–129.
5. Франк С.Л. Духовные основы общества. Москва, 1992, 340 с.
6. Эллис А., Ландж А. Не давите мне на психику! Санкт-Петербург, 1997, 270 с.
7. Якобсон Р. Язык в отношении с другими средствами коммуникации // Избранные работы. Москва, 1985, с. 319–330
8. Братусь Б.С. Должное неизбежно связано с будущим. *Человек*. 1998. № 4, с. 67–75.
9. Воронкова Л.П. Культура как предмет философского системного анализа. *Наука о культуре: итоги и перспективы*. Вып. 1. Москва, 2000, 280 с.
10. Карсавин Л.П. Философия истории. Санкт-Петербург, 1993, 340 с.
11. Доценко Е.Л. Психология манипуляции: феномены, механизмы и защита. Москва, 1997, 596 с.
12. Ильин И.А. Собрание сочинений.: Составитель, вступительное слово. и комментари Ю.Т. Лисицы. Москва, 1993, 470 с.

References

1. Abisheva, A.K. (2002), Abisheva, A.K. [The problem of "I" in philosophy and psychology // Philosophical sciences], Problema «YA» v filosofii i psikhologii // Filosofskiye nauki. № 6. S. 90–99.
2. Khabermas, Yu. (2000), Habermas, J. [Moral consciousness and communicative action], Moral'noye soznaniye i kommunikativnoye deystviye. Spb., 440 c.
3. Kagan, M.S. (1988), Kagan, M.S. [The world of communication: problems of intersubjective relations]. Mir obshcheniya: problemy mezhsob"yektivnykh otnosheniy. M., c. 149–150.
4. Batishchev, G.S. (1995), Batishchev, G.S. [Features of the culture of deep communication // Problems of Philosophy], Osobennosti kul'tury glubinnogo obshcheniya // Voprosy filosofii. 1995. № 3, c.109–129.
5. Frank S.L. (1992), Frank S.L. [Spiritual foundations of society], Dukhovnyye osnovy obshchestva. M., 340 c.
6. Ellis, A., Landzh, A. (1997), Ellis, A., Lange, A. [Don't put pressure on my psyche!] Ne davite mne na psikhiku! SPb., 270 c.
7. Yakobson, R. (1985), Jacobson, R. [Language in relation to other means of communication // Selected works], Yazyk v otnoshenii s drugimi sredstvami kommunikatsii // Izbrannyye raboty. M., c. 319–330
8. Bratus' B.S. (1998), Bratus, B.S. [The due is inevitably connected with the future] Dolzhnoye neizbezhno svyazano s budushchim // Chelovek. № 4, c. 67–75.
9. Voronkova, L.P. (2000), Voronkova, L.P. [Culture as a subject of philosophical systems analysis // Science of culture: results and prospects. Issue 1]. Kul'tura kak predmet filosofskogo sistemnogo analiza // Nauka o kul'ture: itogi i perspektivy. Vyp. 1. M., 280 c.
10. Karsavin, L.P. (1993), Karsavin, L.P. [Philosophy of history], Filosofiya istorii. SPb., 340 c.
11. Dotsenko, Ye.L. (1997), Dotsenko, E.L. [Psychology of manipulation: phenomena, mechanisms and protection], Psikhologiya manipulyatsii: fenomeny, mekhanizmy i zashchita. M., 596 c.
12. . Ilin, I.A. (1993), [Ilyin I.A. Collected works .: Compiler, introductory remarks. and comments by Yu.T. Lisitsi], Sobraniye sochineniy.: Sostavitel', vstupitel'noye slovo. i kommentari YU.T. Lisitsy. M., 470 s.

Karimova Parvin Aydin gizi

Lecturer at the Department of English Language and Literature

Khazar University

41, Mahsati Str., Baku, Azerbaijan

ORCID: 0000-0003-2649-4128

THE CONCEPT OF PERSONALITY IN THE THEORY OF COMMUNICATION

The main purpose of the article is to determine the forms and types of communication between people in the process of communication, their manifestation, study of problems associated with the concept of "personality" as an element of interpersonal communication. It is noted that many thinkers of different periods, highlighting the important problem of communication in general, noted its value and importance for human life, society and culture. It is emphasized that communication, from a historical point of view, past and present, finds a future with the characteristics of consciousness and the laws of human society, as well as with the characteristics of cultural traditions.

The methodology and methods used relate to certain materials, which include the study of the communication process as a theoretical and methodological basis for research. Since personal motives are the subject of research in the process of communication, the article used methods such as analysis, induction and deduction.

The main scientific innovation: the study of the subject of personality in the process of communication is one of the most pressing problems. The problem of communication has been analyzed by modern scientists from different points of view: communication, as a process of generalizing the moral values of a person in connection with its spiritual traditions; an indicator of the formation of the inner spiritual culture of a person, his attitude to the world and his perception of the world; the success of language communication; affects the structure of a person's personality, speculation with its vital values and values, etc.

Clarification of all these issues from a new perspective can be considered an important factor determining the novelty of the study.

Research results: It is noted that in classical philosophy, communication issues that have methodological significance were considered from the point of view of cognitive interactions between a subject and an object, when explaining cognitive relations with socio-economic structures. As a result of our research, we came to the following conclusions:

- 1. Modern philosophy of knowledge studies the problem of communication;*
 - 2. The philosophy of knowledge considers consciousness as a complex multi-level process, consisting of cognitive, holistic, emotional, rational and volitional components;*
 - 3. Communication is the main means of human existence and self-confidence;*
 - 4. Perception and universal awareness of the world occurs in the process of communication;*
 - 5. The process of communication is an important factor in the formation of a person as a person.*
- Key words:** *personality, communication, philosophy, problem, person.*

УДК 303

DOI <https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2021-2-5>**Кузнєцов Анатолій Юрійович**доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософіїНаціонального аерокосмічного університету
імені М. Є. Жуковського «Харківський авіаційний інститут»
вул. Чкалова, 17, Харків, Україна**Свящук Андрій Леонідович**кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософіїНаціонального аерокосмічного університету
імені М. Є. Жуковського «Харківський авіаційний інститут»
вул. Чкалова, 17, Харків, Україна**Чмихун Світлана Євгенівна**кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософіїНаціонального аерокосмічного університету
імені М. Є. Жуковського «Харківський авіаційний інститут»
вул. Чкалова, 17, Харків, Україна

АВТЕНТИЧНІСТЬ І ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК МЕТОДОЛОГІЧНІ КОНЦЕПТИ ДОСЛІДЖЕННЯ СОЦІАЛЬНОГО

Актуальність цієї проблеми зумовлена тим, що соціальний розвиток в його економічних, технологічних, політичних проявах зачіпає не тільки форми соціальних інститутів, а й насамперед світогляд і буттєві практики індивідів. Крах соціальних утворень, що довгий час вважалися традиційними і доповнюючими один одного, зміни технологічного вигляду світу не вирішили проблем соціуму, а певною мірою навіть погіршили нерівність через формування ситуації цифрового розриву між членами суспільства. Структурні кризи політичних систем, що призводять до девальвації легітимності і делегітимізації соціальних інститутів, фрагментаризації громадських рухів, що веде до розмивання загальнозначущих тенденцій, – все це штовхає як індивідів, так і соціальні групи на пошуки підстав, здатних дати хоча б мінімум, але визначеності, що характеризує наявність сенсу в їхньому існуванні. Тут і виникає проблема пошуку автентичних соціальному суб'єкту смислів. Не уникла цієї проблеми і філософія пострадянського простору, емансипація якої (під емансипацією тут розуміється звільнення від забобонів, упереджень і адміністрування) децю затягнулася, передусім щодо інституційних форм. «Наївно забувати про колосальну силу інерції інститутів і звичок мислення: є кафедри, факультети, навчальні плани, філософські кадри, штатні розписи, профспілки працівників розумової праці тощо. Колеса цієї машини планетарного масштабу можуть обертатися практично в колишньому режимі ще довго після того, як це втрачає розумний сенс. Перед обличчям прагматичної революції Kathederphilosophie зберігає олімпійський спокій, і в цьому немає нічого дивного: якщо ти не відчуваєш обов'язку приймати виклик, то він для тебе взагалі не існує» [1].

Слід зазначити, що певна синонімічність концептів «автентичність» і «ідентичність» часто-густо вводить в оману учасників обговорення багатьох проблем, що стосуються саморефлексії суб'єктів соціальної дії. Але навіть побіжний погляд на смисли цих концептів змушує з обережністю ставитися до їх нібито синонімічності. Так, концепт «автентичний» найчастіше тлумачиться як похідне від грецького *authentikos* – справжній, що виходить із першоджерела. У той же час концепт «ідентичний» – від лат. *identicus*, не претендує більш

ніж на тотожність, однаковість. Найімовірніше, тут ми можемо говорити про те, що автентичність є результатом рефлексії соціального суб'єкта насамперед щодо себе, тоді як ідентичність виступає результатом класичних операцій формально-логічного ряду. Однак без аналізу базового в рамках сформульованої проблеми поняття «автентичний» досить непросто не тільки зрозуміти, але і усвідомити проблему загалом. Тому однією з цілей цієї роботи і є формулювання підходів до дослідження одного з найважливіших в концептуальному полі соціології понять, перш за все в мінливому контексті маргінальних станів суспільного розвитку, а саме поняття «автентичний».

Ключові слова: соціальний суб'єкт, ідентичність соціального суб'єкта, автентичність.

Вступ. У філософській літературі зазвичай синонімізуються поняття «ідентичність» і «автентичність». Однак під ідентичністю частіше розуміється деяка форма історичної індивідуальності, яка підтверджується ідентифікуючими документами: «Технічні, біологічні та соціальні системи, включені в процеси індивідуалізації, зрозуміло, завжди зберігають свою числову індивідуальність. Лише неповторність їх одиничних історій створює унікальне поєднання характерних властивостей, що відрізняє кожен з них від інших систем з однаковою структурою. Саме історії пояснюють нам історичну індивідуальність систем, що дозволяє їх ідентифікувати. Оскільки йдеться про системи, які самі ідентифікують себе з допомогою своєї історичної індивідуальності, то таку історичну індивідуальність можна позначити як «ідентичність» (Identität). Для початку нам зовсім не потрібно звертатися до сучасних психологічних і соціологічних теорій ідентичності, щоб показати доцільність цього позначення. Досить згадати загальнозживане слово «ідентичність», знайоме нам у практичних ситуаціях, коли в суді, контролі, поліції або на митниці ідентифікується або встановлюється наша особистість (Identität von Personen)» [2]. Також досить згадати відомий академічним працівникам curriculum vitae, що ідентифікує вченого відповідно до його наукових заслуг.

Завданням статті є аналіз кореляції найважливіших методологічних концептів в дослідженні соціального – ідентичності та автентичності.

Методологія. Оскільки ці поняття мають міждисциплінарний характер, розгляд їх генезису зводиться до ряду предметних концептуальних каркасів. Зокрема, в ряду психотерапевтичних понять під автентичністю найчастіше розуміється процес усвідомлення суб'єктом власних переживань і почуттів, а також здатність висловлювати їх зовні. У цьому сенсі автентична людина є синонімом автентичності. Проблема автентичності тут виступає як постійне завдання з усвідомлення потоку власних переживань у всій їх складності і мінливості. В окремих роботах автентичність дихотомізується на конгруентність і прозорість, де під конгруентністю розуміється здатність усвідомлювати і переживати особистий емоційний досвід, а під прозорістю – здатність адекватно виражати цей досвід в спілкуванні [3]. Інші автори ототожнюють вищезначені смисли: «Справжність означає, що терапевт відкрито проживає почуття і установки, які мають місце в даний момент. Існує відповідність, або конгруентність, між тим, що випробовується на соматичному рівні, але бачиться в свідомості, і тим, що виражається клієнту» [4].

Однак таким чином проблему автентичності можна розглядати хіба що в академічному форматі, оскільки, на наш погляд, в дійсності проблема автентичності, зокрема в психології, опосередкована масою привхідних, в тому числі й епіфеноменальних, обставин. В поле зору дослідника, який вивчає генезис будь-якої предметної визначеності, прописані неминучості філогенезу й онтогенезу, а також фасилітаційні дискурси, про методики виділення яких необхідно говорити окремо. У першому ж наближенні під фасилітаційними (від англ. Facilitate – полегшувати) підставами маються на увазі зміни природної динаміки подій внаслідок присутності або відсутності спостерігача, реального або віртуального. Йдучи від чисто психологічних інтерпретацій фасилітації, деякими дослідниками ще в кінці 19 століття були запропоновані концепції соціальної фасилітації з одного боку, і соціальної інгібіції – з іншого, відображені в роботах [5; 6; 7; 8; 9; 10; 11; 12; 13]. І якщо соціальна фасилітація передбачає підвищення продуктивності діяльності індивіда за допомогою актуалізації в свідомості уявлень, образів спостерігачів, то в рамках соціальної інгібіції та ж продуктивність різко падає.

Причиною цього також є наявність спостерігачів, або уявлень про них. Узагальнюючи висновки вищевказаних авторів, можна сформулювати таку тезу: присутність спостерігача позитивно впливає на кількісні характеристики діяльності і негативно – на якісні, тим самим оптимізуючи прості види діяльності і гальмуючи діяльність за рішенням складних задач.

У 60-ті роки минулого століття найбільш читаний сьогодні психоаналітик з США Ерік Еріксон створив на фундаменті фрейдизму теорію психосоціального розвитку [14], що включає кілька стадій розвитку особистості, які можна охарактеризувати як форми егоїдентичності. Перехід же від однієї форми егоїдентичності до іншої викликає, за Еріксоном, кризу ідентичності, що розуміється не як хвороблива патологія або невротична детермінанта. Тут під кризою психоаналітик розуміє поворотні моменти в бутті особистості, межові знаки вибору між, наприклад, прогресом і регресом. Але якщо криза висловлює неминучість маргіналізації суб'єкта, втягнутого в необхідність визначення власних підстав, то ідентичність – це те, що втрачається, і внаслідок цього утримується як якась модель для подальшого порівняння. Аналіз генезису будь-якої соціальної інституції починається з вихідного стану, щоб потім в порівнянні показати сучасну визначеність цієї інституції. Повертаючись до форм егоїдентичності Еріксона, особливий інтерес для нас представляє остання, восьма стадія життєвого шляху індивідуума. Ця стадія характеризується завершеністю і передбачає, що особистість вже пристосувалася до життєвих падінь і злетів, успіхів і поразок; проявила турботу до людей і речей, щодо яких вона виступає батьком або творцем. Тільки в такій особистості визріває плід попередніх семи стадій. Цим плодом і виступає цілісність особистості, необхідними компонентами якої є все зростаюча особиста впевненість у своїй прихильності до порядку і осмисленості; прийняття свого життєвого шляху як єдино належного і неповторного; по-новому осмислена любов до батьків, зазвичай вже померлих; ностальгічно приязне ставлення до підсумків розвитку минулих культурних форм. Особистість описаного плану усвідомлює, що її життя, як життя окремої людини, є лише випадковий збіг єдиного життєвого циклу з єдиним відрізком історії, і перед обличчям цього факту складається відмінне від надривно трагічного відношення до смерті відчуття [15]. На наш погляд, тут психоаналітик намітив риси дійсно існуючих відмінностей між поняттями ідентичності та автентичності.

Одним із прикладів вживання в соціальній практиці концепту «автентичний» є правове поле. У досить відомої в колах правознавців роботі французьких авторів [16] «Основні правові системи сучасності», що аналізують різні системи права, в розділі про джерела права під автентичним тлумаченням закону розуміється тлумачення, дане тим органом державної влади, який видав державний акт. «Следует отметить характерную черту советского права в отношении толкования закона, а именно наличие органов, предназначенных для своеобразного аутентичного толкования закона и издающих в этой связи специальные директивы, которые адресуются всем органам, осуществляющим отправление правосудия. Такими органами, кроме Президиума Верховного Совета СССР, являлись Верховный суд СССР и Главный арбитр СССР. Роль Верховного суда СССР долгое время состояла больше в выработке таких директив для судей, чем в проверке решений по конкретным делам. На Верховный суд СССР возлагалась задача общего наблюдения за тем, как толкуются законы и осуществляется правосудие всеми судами, существующими в стране. Если в ходе выполнения этой задачи Верховный суд обнаруживает колебания и расхождения в толковании закона, он тотчас вмешивается и издает по этому поводу соответствующую директиву. Судьи должны следовать ей» [16].

У зв'язку з цим слід зазначити, що проблема ідентичності як предмет дослідження бере свій початок навіть не в минулому столітті, бо у М. Хоркхаймер і А. Адорно вона вже розглядалася як сформульована. Безсумнівно, це питання жваво цікавило «батьків – засновників постмодернізму» в особі Ж. Дерріда, Ж. Дельоза, Ж. Бодріара, Ф. Ліотара, Ю. Кристевой.

Так, у Ж. Лакана ідентичність виступає сферою, де особистість представлена як ціле і діє в силу цього. Це характеристика особистості, дана нею собі самій. Однак для Ж. Лакана існує й інший план ідентичності, а саме її соціокультурний контекст, де ідентичність підкреслює приналежність індивідуума колективу. І з визначеності типу колективу Лаканом виділя-

ються типи ідентичності. У цьому сенсі існує залежність особливості ідентичності від типу колективу: держава – політична ідентичність; нація – національна; культура – культурна і так далі. Однак всі форми «колективної ідентичності», за Лаканом, вимагають особливих застережень, оскільки у власному розумінні ідентичність є тільки атрибутом особистісної саморефлексії [17].

Засновники постмодерницької традиції, віддаючи належне концепту ідентичності, в той же час неодноразово підкреслювали пріоритет концепту «відмінність» перед концептом «ідентичність» ([18; 19]).

Разом з тим слід зазначити, що, крім неприйняття загалом будь-яких методологічних претензій, постмодернізм з особливою зневагою ставився і ставиться до концептуально-теоретичного мислення, нібито нав'язує світові свої правила. Подібного роду мислення отримало назву метафізичного дискурсу та досить докладно описано в аналітичних роботах з постмодернізму [20]. Метафізичному дискурсу інкримінують тоталітаристські тенденції, оскільки влада мови, дискурсу – це об'єктивний фактор розвитку культури, свого роду її фатум. І вирватися з цього полону можливо тільки через маргіналів, які порушують рамки будь-якого дискурсу. Щоправда, тут виникає проблема альтернативного дискурсу, шизофренічного, в рамках якого постмодерницька чутливість протиставляє себе всім формам логоцентризму, в тому числі і просвітницького. Для нас же важливо відзначити, що в рамках шизофренічного дискурсу проблема автентичності заміщається концептами психіатрії. Повертаючись до форм колективної ідентичності, сьогодні не можна не сказати про прагнення до національної ідентичності. А оскільки навряд чи де в світі питання про природу, сенси і майбутнє національної ідентичності стоїть так гостро, як в Україні, актуальність аналізу цієї проблеми в контексті зазначеного хронотопу навряд чи може викликати будь-які сумніви. Подразнююча дія стандартизації, певною мірою спровокованої міфічним комплексом загальнолюдських цінностей, прапороносцями яких є економічно розвинені країни, не може не викликати неприйняття і протидію такого ж гатунку, як протидія комунізму напередодні празької весни, виражена в найвідомішому, хоча і спірному за змістом, есе того часу: «Американець знає, що прийшов з Європи, і не відрікається від своєї спорідненості. Він дбає про європейську спадщину і за нагоди скуповує її. Однак гомогенність простору і мови злегка відчужує його від нас: зверніть увагу, як він з нами спілкується» [21]. Слід звернути увагу, що багато в чому пророчі слова харизматичного автора чеських подій посилюють дослідницький інтерес до проблеми загалом. Згадуючи про елементи колективної ідентичності, до якої належить і національна ідентичність, слід зазначити уявлення про «іншого», що певною мірою збігається з вищезазначеним нами поданням про спостерегачів у концепціях соціальної фасилітації. В роботі норвезького дослідника Івера Нойманн, написаній досить недавно [22], ця проблема розглядається, можливо, не зовсім академічно, але безсумнівно дуже образно. Насамперед це стосується аналізу впливу «іншого» на формування національних ідентичностей. Нам надзвичайно важливо відзначити, що йдеться саме про плюралізм ідентичностей! Нойманн у своїй роботі намагається побудувати якусь класифікацію трактувань поняття «інший», в якій виділяє два основні типи. Етнографічний і психологічний підхід включені в перший тип. Етнографічний підхід представлений роботами Ф. Барта, психологічний – Е. Нортон. У цьому ж підході у Нойманн знайшлося місце для представників так званої «континентальної філософії» – Г. Зиммеля і Ю. Хабермаса. Другий тип трактувань поняття «інший» автор пов'язує з іменами Ф. Ніцше, М. Бахтіна і Ю. Кристевої.

Різниця перерахованих підходів полягає в поглядах на місце і роль «іншого» в соціумі. Якщо в першому підході «інший» розглядається як «інакшість» проблеми, що вимагає дозволу, то другий підхід, який отримав у автора назву «східний екскурс», розуміє «іншого» як цінність, що дозволяє існувати соціальному «Я», соціальному суб'єкту.

Водночас переважання в описі формування регіонів дискурсивної контекстуальності знову залишає відкритим питання методологічного характеру: які ж підстави виділення «іншого»? Як і в багатьох роботах подібної методологічної невизначеності, автор пропонує

читачеві самому визначитися в методологічних уподобаннях. Тому, розуміючи під дискурсивною контекстуальністю якийсь методологічний образ, можна говорити про те, що, в традиціях герменевтичних правил текст слід розуміти через контекст, і навпаки. Адаптуючи це «золоте» правило герменевтики, слід також відзначити, що фраза не може бути зрозуміла тільки з себе, але її розуміння можливо через призму всього текстового простору книги. В кінцевому підсумку в орбіту контекстуальності залучаються автор книги як джерело фраз; епоха, в яку створено текст; контексти цієї епохи тощо. Написана і прочитана фраза визначає автора, читача, книгу, культурний контекст епохи.

Таким чином, отримуючи прописку в розглянутому тексті, ми можемо говорити про роль образу «іншого» у визначенні ідентичності соціальних утворень. У цьому сенсі автентичність, що нами аналізується, можна розглядати як результат проекту формування «Я» – соціального суб'єкта щодо самоідентифікації «інших». Водночас у контексті особливостей конкретних ідентичностей можна говорити і про особливості дискурсів, які формують ці ідентичності, аж до конфігурації антагоністичного дискурсу.

Звідси можна зробити такі **висновки**. Так само, як неможливий мономовний світ, так само неможлива монокультурна диктатура. В рамках саморефлексії соціальні суб'єкти визначаються в своїй автентичності. Це визначення завершується подоланням маргінального світовідчуття соціальних суб'єктів і призводить до розуміння місця і ролі рефлексуючого суб'єкта в соціумі.

Список використаних джерел

1. Фурс В. Парадигма критической теории в современной философии. Попытка экспликации. URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/2021_2_2001.htm
2. Люббе Г. Историческая идентичность http://www.ruthenia.ru/logos/personalia/plotnikov/transitions/02_identitaet.htm
3. Merry T. A guide to the person-centered approach. Loughton: Gale Centre Publications, 1990.
4. Роджерс К. Человекоцентрированный подход к психотерапии: сессия с Джен. Журнал практической психологии и психоанализа. 2000. № 4. <https://psyjournal.ru/articles/chelovekocentrirovannyy-podhod-k-psihoterapii-sessiya-s-dzhen>
5. Олпорт Ф.Х. Феномены восприятия. Хрестоматия по ощущению и восприятию. Москва : МГУ, 1975.
6. Ланге Н.Н. Психический мир: Избранные психологические труды / Под ред. М.Г. Ярошевского. Москва : Изд-во «Институт практической психологии», Воронеж: НПО «Модэк», 1996. 368 с.
7. Ланге Н.Н. Психология. Итоги науки в теории и практике. Москва : Мир, 1914. Т. 8. 312 с.
8. Бехтерев В.М. Объективная психология. Москва : Наука, 1991. 480 с.
9. Бехтерев В.М. Объективное исследование душевнобольных. *Обозрение психиатрии*. 1907. № 10.
10. Бехтерев В.М. Объективное. *Обозрение психиатрии*. 1907. № 11.
11. Бехтерев В.М. Объективное. *Обозрение психиатрии*. 1907. № 12
12. Бехтерев В.М. Основные принципы так называемой объективной психологии или психорефлексологии. *Обозрение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии*. 1910. № 10–11.
13. Бехтерев В.М. Психика и жизнь. СПб., 1904.
14. A Way of Looking at Things – Selected Papers from 1930 to 1980, Erik H. Erikson ed. by S. Schlein, W. W. Norton & Co, New York, (1995)
15. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996. 344 с.
16. Давид Р., Жоффре-Спинози К. Основные правовые системы современности / Пер. с фр. В.А. Туманова. Москва : Междунар. отношения, 1996. 400 с.
17. Spring Awakening, transl. by Russell Grigg in Analysis No.6, Centre for Psychoanalytic Research, Melbourne, Australia, 1995.
18. Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998.
19. Деррида Ж. Письмо и различие. СПб, 2000.
20. Ильин И. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. Москва : Интрада, 1998. 255 с.

21. Вацулик Л. Моя Европа (с тремя картинками). *Иностранная литература*. 2001. № 5. С. 243.
22. Neumann I.B. Uses of the Other: “The East” in European Identity Formation. University of Minnesota Press, 1998. 336 с.

References

1. Furs, V. (2001). Paradigma kriticheskoy teorii v sovremennoy filosofii. Popytka eksplikatsii [Paradigm of critical theory in modern philosophy. Attempt at explication]. http://www.ruthenia.ru/logos/number/2001_2/03_2_2001.htm [In Russian].
2. Lubbe, G. (1994). Istoricheskaya identichnost [Historical Identity]. https://www.ruthenia.ru/logos/personalia/plotnikov/transitions/02_identitaet.htm [In Russian].
3. Merry, T. (1990) A guide to the person-centered approach. Loughton: Gale Centre Publications.
4. Rogers, K. (2000). Chelovekotsentrirovanny podkhod k psikhoterapii: sessiya s Dzen [Person-Centered Approach to Psychotherapy: A Session with Jen]. *Zhurnal prakticheskoy psikhologii i psikhoanaliza*, no. 4. <https://psyjournal.ru/articles/chelovekocentrirovanny-podhod-k-psihoterapii-sessiya-s-dzen> [In Russian].
5. Allport, F.H. (1975). Fenomeny vospriyatiya. Khrestomatiya po oshchushcheniyu i vospriyatiyu [Phenomena of Perception. Reader on sensation and perception]. Moscow: Moscow State University [In Russian].
6. Lange, N.N. (1996). Psikhicheskii mir: Izbrannye psikho-logicheskie trudy [Psychological world: Selected psychological works]. Moscow: Institute of Practical Psychology. Voronez: MODEK, 368 p. [In Russian].
7. Lange, N.N. (1914). Psikhologiya [Psychology]. Itogi nauki v teorii i praktike, vol. 8. Moscow: Mir, 312 p. [In Russian].
8. Bekhterev, V.M. (1991). Ob'ektivnaya psihologiya [Objective psychology]. Moscow: Nauka [In Russian].
9. Bekhterev, V.M. (1907). Ob'ektivnoe issledovanie dushevnobolnyih [Objective study of the mentally ill]. *Obozreniye psikhiatrii*, no. 10 [In Russian].
10. Bekhterev, V.M. (1907). Ob'ektivnoe issledovanie dushevnobolnyih [Objective study of the mentally ill]. *Obozreniye psikhiatrii*, no. 11 [In Russian].
11. Bekhterev, V.M. (1907). Ob'ektivnoe issledovanie dushevnobolnyih [Objective study of the mentally ill]. *Obozreniye psikhiatrii*, no. 12 [In Russian].
12. Bekhterev, V.M. (1910). Osnovnyie printsipy tak nazyivaemoy ob'ektivnoy psihologii ili psihorefleksologii [Basic principles of the so-called objective psychology or psychoreflexology]. *Obozreniye psikhiatrii, nevrologii i eksperimental'noy psikhologii*, no. 10-11 [In Russian].
13. Bekhterev, V.M. (1904). Psikhika i zhizn [Psyche and life]. Saint Petersburg: Izdaniye K.L. Rikera, 208 p. [In Russian].
14. Erikson, Erik H. (Ed.). (1995). A Way of Looking at Things – Selected Papers from 1930 to 1980. New York: W. W. Norton & Co.
15. Erikson, Erik H. (1996). Identichnost: yunost i krizis [Identity: youth and crisis]. Moscow: Progress, 344 p. [In Russian].
16. David, R., Geoffrey-Spinozi, K. (1996). Osnovnyye pravovyye sistemy sovremennosti [Basic legal systems of our time]. Moscow: Mezhdunarodnyye otnosheniya, 400 p. [In Russian].
17. Spring Awakening, transl. by Russell Grigg in Analysis No.6, Centre for Psychoanalytic Research, Melbourne, Australia, 1995.
18. Deleuze, J. (1998). Razlichie i povtoreniye [Difference and Repetition]. Saint Petersburg: Petropolis, 384 p. [In Russian].
19. Derrida, J. (2000). Pismo i razlichie [Writing and difference]. Saint Petersburg: Akademicheskiiy proyekt, 432 p. [In Russian].
20. Ilyin, I. (1998). Postmodernizm ot istokov do kontsa stoletiya: evolyutsiya nauchnogo mifa [Postmodernism from Beginnings to the End of the Century: The Evolution of Scientific Myth]. Moscow: Intrada Publ., 256 p. [In Russian].
21. Vaculik, L. (2001). Moya Yevropa (s tremya kartinkami) [My Europe (with three pictures)]. *Inostrannaya literatura*, no. 5, p. 243 [In Russian].
22. Neumann, I.B. (1998). Uses of the Other: “The East” in European Identity Formation. University of Minnesota Press, 336 p.

Kuznetsov Anatoly Yurievich

Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Professor at the Department of Philosophy
National Aerospace University “Kharkiv Aviation Institute”
17 Chkalova str., Kharkiv, Ukraine

Svyashchuk Andriy Leonidovych

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Philosophy
National Aerospace University “Kharkiv Aviation Institute”
17 Chkalova str., Kharkiv, Ukraine

Chmyhun Svetlana Yevhenivna

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Philosophy
National Aerospace University “Kharkiv Aviation Institute”
17 Chkalova str., Kharkiv, Ukraine

AUTHENTICITY AND IDENTITY AS METHODOLOGICAL CONCEPTS OF SOCIAL RESEARCH

The relevance of the problem under consideration is due to the fact that social development in its economic, technological, political manifestations affects not only the forms of social institutions, but also, first of all, the worldview and issues of being. The collapse of social formations, which for a long time were considered traditional and complementary to each other; changes in the technological image of the world, structural crises of political systems, leading, on the example of our state experience in recent years, to the devaluation of legitimacy and the delegitimization of social institutions; fragmentation of social movements, leading to the erosion of generally significant trends - all this pushes both individuals and social groups to search for grounds that can give at least a minimum, but certainty characterizing the presence of meaning in their existence. This is where the problem of finding meanings that are authentic to the social subject arises.

*Interdisciplinary **methods** applied to the analysis of the problem should help to strengthen the true meanings of the concepts under consideration.*

It should be noted that the apparent synonymy of the concepts "authenticity" and "identity" often misleads the participants in the discussion of many problems concerning the self-reflection of the subjects of social action. But even a cursory glance at the meanings of these concepts makes us wary of their alleged synonymy. Thus, the concept "authentic" is most often interpreted as a derivative of the Greek authentikos – authentic, coming from the original source. At the same time, the concept "identical" is from lat. identicus, makes no claim more than identity, sameness. Most likely, here we can say that authenticity is the result of the reflection of the social subject, first of all with respect to itself, while identity is the result of classical operations of the formalological series.

*However, without analyzing the basic concept of "authentic" within the framework of the formulated problem, it is rather difficult not only to resolve, but also to understand the problem as a whole. Therefore, **one of the goals** of this work is to formulate approaches to the study of one of the most important concepts in the conceptual field of sociology, primarily in the context of changing, marginal states of social development, namely, the concept of "authentic".*

The results of the study are an attempt to correlate methodological approaches in the study of authenticity and identity, when the discourse on these issues must be analyzed in the context of the worldview and the logic of the development of the era, emphasizing the impossibility and shortsightedness of absolute and non-relative interpretations.

Key words: social subject, identity of a social subject, authenticity.

УДК 130.2

DOI <https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2021-2-6>**Лісеєнко Олена Василівна**

доктор соціологічних наук,
професор кафедри філософії, соціології
та менеджменту соціокультурної діяльності
ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет
імені К.Д. Ушинського»
вул. Старопортофранківська, 26, Одеса, Україна
ORCID: 0000-0002-0408-5203

Гюльхан Юлія Борисівна

аспірантка кафедри філософії,
соціології та менеджменту соціокультурної діяльності
ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет
імені К.Д. Ушинського»
вул. Старопортофранківська, 26, Одеса, Україна

НАЦІОНАЛЬНА МЕНТАЛЬНІСТЬ ЯК ФІЛОСОФСЬКЕ ПОНЯТТЯ І СОЦІОКУЛЬТУРНЕ ЯВИЩЕ

Актуальність теми. Філософське осмислення проблем розвитку сучасного українського суспільства передбачає глибоке дослідження національної ментальності, з якою пов'язані архетипи, звичаї, установки, стереотипи народу. Необхідність цього визначається також «антропоцентричним поворотом» у сучасних гуманітарних і соціальних науках, пов'язаним з переорієнтацією наукового інтересу з вивчення соціальних структур, інститутів і процесів, соціального життя, вираженого здебільшого за допомогою економічних термінів, до людського життя, в якому принципові категорії сформульовані в культурних термінах і стосуються сфери індивідуального. Відбувається зростання інтересу до сенсу життя та свідомості людей, символічних систем, звичаїв і цінностей, архетипів, стереотипів сприйняття і моделей поведінки. Тому у фокусі уваги сучасних дослідників перебувають різні аспекти аналізу теорії національної ментальності. **Метою статті** є аналіз місця поняття «національна ментальність» в понятійно-категоріальній системі філософського знання, розгляд сутнісних характеристик національної ментальності як соціокультурного явища. **Методи дослідження** – використано загальнонаукові методи формальної логіки (дедукції, індукції, аналогії, аналізу, синтезу), а також аксіологічний метод. **Результати дослідження.** Виявлення суттєвих характеристик національної ментальності як наукового поняття дозволило представити авторське визначення категорії «національна ментальність». Зроблено висновок, що національна ментальність – це інтегрально-синкретичне утворення, в якому життєві цінності народу становлять моделюючу домінуючу його світовідчуття, світосприйняття та світорозуміння. Як багатогранне соціокультурне явище національна ментальність представлена в наступному вигляді: архетипічний компонент – система архетипів; когнітивний компонент – образ світу і способи мислення колективного суб'єкта; ціннісно-смісловий компонент – система цінностей, ціннісних орієнтацій, ідеалів, значень, норм; емоційний компонент – оцінки, настрою, емоції, почуття; поведінковий компонент – мотиви і стереотипи поведінки. Відзначено, що кожен з цих компонентів має несвідомий і свідомий рівні, і національна ментальність має стійкі і нестійкі структурні стани. Аналіз національної ментальності як соціокультурного явища дозволив визначити коріння її формування, закладене в звичаях, традиціях, ритуалах. Вони сприяють формуванню певних культурних архетипів, установок і стереотипів і визначають особливість і зміст національної ментальності.

Ключові слова: ментальність, національна ментальність, національна культура, соціокультурне явище, цінності.

Актуальність проблеми. Філософське осмислення проблем розвитку сучасного українського суспільства передбачає глибоке дослідження національної ментальності, з якою пов'язані архетипи, звичаї, установки, стереотипи народу. Необхідність цього визначається також «антропоцентричним поворотом» у сучасних гуманітарних і соціальних науках, пов'язаним з переорієнтацією наукового інтересу з вивчення соціальних структур, інститутів і процесів, соціального життя, вираженого здебільшого за допомогою економічних термінів, до людського життя, в якому принципові категорії сформульовані в культурних термінах і стосуються сфери індивідуального. Відбувається зростання інтересу до сенсу життя та свідомості людей, символічних систем, звичаїв і цінностей, архетипів, стереотипів сприйняття і моделей поведінки. Тому у фокусі уваги сучасних дослідників перебувають різні аспекти аналізу теорії національної ментальності, сутнісні характеристики понять «ментальність», «національна ментальність», що позначає глибинні структури національного характеру, фундаментальні характеристики народного духу, архетипічні прояви масової свідомості.

Сьогодні поняття національної ментальності є категорією філософії, соціології, культурології, історії, інших гуманітарних і соціальних наук, і в кожній науці воно отримало своє специфічне тлумачення. Таким чином, теоретична й практична значимість вивчення національної ментальності, недостатність дослідження сутнісних характеристик категорії «національна ментальність» у філософському дискурсі зумовлюють актуальність аналізу національної ментальності як наукового поняття і соціокультурного явища.

Аналіз останніх наукових досліджень. Серед вітчизняних вчених дослідження феномена національної ментальності представлено в роботах М. Поповича, С. Кримського, О. Донченко, П. Гнатенко, І. Бичко та інших. В роботі «Проблеми теорії ментальності» (2006) відомі українські дослідники М. Попович, С. Кримський, В. Навроцький, Н. Вяткіна та інші розглядають методологічні проблеми теорії ментальності й деякі аспекти історії та теорії української ментальності [1]. Так, М. Попович використовує таке значення терміна «ментальність»: те, що «відбувається в розумі, в психіці індивіда, а не в матеріально виражених поведінкових діях (хоча за цими поведінковими діями можна було б судити про їх внутрішній зміст – психічний, моральний або інтелектуальний)» [2; 5]. О. Донченко досліджує різні форми національної ментальності та підкреслює, що в архетипових формах концентрується досвід спільної еволюції (інволюції) спільнот у їх історичному розвитку, що відбивається у феномені «соціетальної психіки» [3].

Мета статті – аналіз місця поняття «національна ментальність» в понятійно-категоріальній системі філософського знання, розгляд сутнісних характеристик національної ментальності як соціокультурного явища. Найголовнішими завданнями виступають: аналіз національної ментальності як наукового поняття; аналіз дефініцій національної ментальності у сучасному філософському дискурсі з метою виявлення основних тенденцій у її дослідженні; обґрунтування авторської дефініції поняття «національна ментальність»; виявлення сутнісних характеристик національної ментальності як соціокультурного явища.

Методи дослідження. Методологічна основа дослідження зумовлена поставленою метою, завданнями роботи та характеризується застосуванням загальнонаукових методів формальної логіки (дедукції, індукції, аналогії, аналізу, синтезу), а також використанням аксіологічного методу.

Результати. Ментальність – це одне із багатозначних понять у філософській науці. Досі визначення поняття ментальності залишається дискусійним, що може пояснюватись складністю, динамізмом, багаторівневим характером самого феномена ментальності. У найзагальнішому сенсі ментальність трактується як специфічний спосіб і тип мислення, глибинне джерело і рівень колективної свідомості, що включає в себе і несвідоме. В енциклопедичних словниках дається дуже широке визначення поняття «ментальність»: «1. Здатність мислення, інтелект. 2. Спосіб мислення. 3. Умонастрій» [4]. У той же час ментальність трактується як полісемантичне поняття для позначення глибинного рівня людського мислення, що не обмежується сферою усвідомленого і сягає значною мірою в несвідоме.

Деякі науковці (Н. Белякова, Н. Нестерова, В. Футін та інші) вважають, що поняття «ментальність» та «менталітет» відображають різні сторони одного соціального явища, причому менталітет є сукупністю стійких характеристик нації, а ментальність, яка залежить від конкретних соціально-історичних обставин, є ситуативною, фрагментарною. Тобто менталітет та ментальність співвідносяться в цьому разі як загальне та часткове. Але в той же час деякі інші представники наукового дискурсу використовують ці два поняття одночасно, вважаючи їх синонімами. Наприклад, як зазначає дослідник феномену ментальності Р. Додонов, поняття «ментальність» є лише слов'янським інваріантом європейського терміну «менталітет» [5, с. 3]. Таким чином, можна зробити висновок, що проблема співвідношення цих двох понять у сучасному науковому дискурсі і досі залишається невирішеною. Внаслідок того, що в досліджених нами джерелах значення цих термінів не розрізняється, ми теж будемо їх розглядати як синоніми. Але, оскільки саме термін «ментальність» частіше вживається в українській літературі, надалі будемо переважно використовувати саме його.

Під національною ментальністю у найзагальнішому вигляді ми пропонуємо розглядати сукупність історично сформованих установок і рис характеру народу, цінностей, стереотипів і архетипів, які мають специфіку поведінкового прояву. Вважаємо, що національна ментальність – це інтегрально-синкретичне утворення, у якому життєві сенси (цінності) народу становлять моделюючу домінуючу його світовідчуття, світосприйняття та світорозуміння.

Один з підходів у визначенні національної ментальності, що підкреслює його історичну зумовленість, пов'язаний з поняттями «свідомість» і «мислення». Треба відзначити, що вже протягом Нового часу в ряді філософських розробок (наприклад, роботи Ш. Монтеск'є, Ж.Б. Віко, І. Гердера, Г.В.Ф. Гегеля та інші) отримала розвиток ідея про «народний дух» будь-якого народу. До другої половини XIX ст. ця ідея настільки утвердилася в науці, що в 1859 р. М. Лацарус і Х. Штейнталь оголосили про формування нового наукового напрямку – етнічної психології, та видання з даної проблематики відповідного журналу. Ця нова наука повинна була займатися, на думку вчених, вивченням народної душі, тобто елементів і законів духовного життя народів. Надалі цей напрям підтримали В. Вундт, Г.Г. Шпет, Г. Лебон, Р. Тард і ряд інших вчених.

Відкриття К. Юнгом архетипів «колективного несвідомого» запропонувало науці нові підходи в тлумаченні ментальних феноменів [6]. Архетипи людської свідомості, або «колективне несвідоме», дали певне наукове обґрунтування відомій історичній стійкості і повторюваності світоглядних і поведінкових стереотипів різних народів, що відзначалося багатьма вченими ще задовго до Юнга.

Однак чи можемо ми в усіх цих випадках говорити про національну ментальність? Чи є так званий «народний дух» або «національна свідомість» визначальною характеристикою масової свідомості певного народу? Дослідники користуються терміном «духовний світ», але створюється враження, що малися на увазі особливості мислення нації. Чи відображає духовний світ народу сенс поняття «національна ментальність»? Якщо припустити, що дослідники ґрунтувалися на тому, що мислення виражається в мові і культурі, то це розуміння може мати місце. Але варто підкреслити і зворотний зв'язок, який існує між цими поняттями. Звичайно, перш ніж сказати що-небудь, ми формулюємо наявну думку, так би мовити, наділяємо її словами, але розмірковуємо ми також за допомогою слів. Мова задає спосіб мислення. Культура народу формується під впливом національного мислення. В окремих культурних пам'ятках, як вербальних, так і невербальних, відображаються особливості національної ментальності, наприклад, строгість і лаконічність німецької культури, чуттєвість і витонченість Франції. У той же час мислення часто визначається культурними особливостями. Людина мислить, виходячи з понять, сформованих у культурі нації. Також специфічні риси мислення народу визначаються традиціями. Саме тому способи мислення нації можна вважати системоутворюючим елементом структури національної ментальності. Якщо звернутися до запропонованої Р. Додоновим структури національної ментальності, то вчений визначає три основних рівня національної ментальності: 1) нижчий – психоенергетичний (поле), тут фіксується кількість психоемоційної розумової енергії, яка необхідна для вирішення поточних завдань; 2) несвідомий,

що складається з декількох рівнів: архетипний (образи), етнічний, расовий, загальнолюдський; 3) вищий – розумовий, логічний (поняття). Як зазначається дослідником, «ці рівні об'єднуються загальним механізмом ретрансляції з покоління в покоління інформації про найбільш оптимальні прийоми рішення стандартних завдань, що постають перед членами колективу» [5].

Поняття національної ментальності включає в себе сукупність різних компонентів свідомості і несвідомого. Для розуміння особливостей функціонування національної ментальності на кордоні свідомості і несвідомого можна уявити розуміння цього феномену як сукупності двох пересічних площин: соціальних установок і соціокультурних орієнтацій. В основу механізму функціонування національної ментальності можуть бути покладені три основні функціональні установки: сприйняття (що представляє собою когнітивний елемент), оцінка (афект) і поведінка (діяльнісний компонент), які представляють собою своєрідну глибинно-психічну «вертикаль», і соціокультурні орієнтації. Таким чином, феномен національної ментальності виходить за межі суспільної свідомості, але водночас не ототожнюється з колективним несвідомим, як у контексті теоретичних побудов З. Фрейда, А. Адлера і К. Юнга.

Питання, пов'язане з основними структурними компонентами національної ментальності для вивчення її сутнісних характеристик, залишається досі дискусійним, оскільки не запропоновано інструментарію, який би дозволив це зробити з достатнім ступенем точності. Найбагатша феноменологія прояву національної ментальності відкриває його складну структуру і в когнітивному, і в ціннісному, і в емоційному, і в поведінковому аспектах.

Ще на один важливий аспект поняття національної ментальності слід звернути увагу. Найближче до його розгляду підійшла група представників української діаспори – Ю. Липа, А. Кульчицький та інші [7]. Зокрема, А. Кульчицький, який займався вивченням специфічних рис, що визначають своєрідність психіки українського народу, глибоко досліджував тенденції та закономірності масової свідомості, фактори формування української ментальності та особливостей характеру українців. Маючи на увазі саме ментальні освіти, він пише, що сукупність усвідомлюваних і неусвідомлюваних уявлень, установок, стереотипів, архетипів соціальної поведінки формується у народі протягом усієї його історії і впливає на сучасний спосіб життя, діяльності та тип соціального мислення.

Здається, таке розуміння цього поняття дозволяє отримати розширене уявлення про природу і суть феномену, який він відображає. Слід погодитися з думкою А. Кульчицького, що національна ментальність відображає рівень індивідуальної та колективної свідомості, який складається протягом тривалого періоду часу, принаймні, кількох десятків років.

Національна ментальність має певну цілісність, наявність певного якісного ядра, яке виступає певною основою цілісного способу життя людини. Домінантою якісного ядра національної ментальності виступає система цінностей. Тому національна ментальність може бути визначена як особливий, вкрай стійкий спосіб організації, структури освоєння системи основоположних цінностей, наприклад, системи моральних ідеалів, тобто системи стійких сформованих масових духовних структур, які панують у той чи інший момент часу в суспільстві.

На наш погляд, структура, як багатогранне соціокультурне явище, може бути представлена в такому вигляді: «архетипічний» компонент менталітету – система архетипів; когнітивний компонент – образ світу і способи мислення колективного суб'єкта; ціннісно-смісловий компонент – система цінностей, ціннісних орієнтацій, ідеалів, значень, норм; емоційний компонент – оцінки, настрою, емоції, почуття; поведінковий компонент – мотиви і стереотипи поведінки. Необхідно відзначити, що кожен з цих компонентів має несвідомий і свідомий рівні, і феномен національної ментальності має стійкі і нестійкі структурні стани.

Висновки. Термін «національна ментальність» у сучасному науковому дискурсі є досить популярним, що свідчить, з одного боку, про потребу наукової рефлексії найважливішого складника генетичного коду народу, який позначається цим терміном, а з іншого боку, про необхідність врахування особливостей національної ментальності в умовах сучасних соціокультурних змін. Багато показників національної ментальності, які відіграють величезну роль у суспільстві, до цього часу вивчені недостатньо.

Поняття національної ментальності відображає історично і соціокультурно зумовлений спосіб мислення народу, глибинне джерело і рівень колективної свідомості, що включає і несвідоме. Вважаємо, що національна ментальність – це інтегрально-синкретичне утворення, у якому життєві сенси (цінності) народу становлять моделюючу домінуючу його світовідчуття, світосприйняття та світорозуміння.

Запропоновано поглибити розуміння сутності національної ментальності як сукупності когнітивних, архетипічних, ціннісно-смислових, емоційних, поведінкових компонент, які розвиваються та формуються в певному культурному просторі.

Потреба наукової рефлексії національної ментальності як соціокультурного явища надзвичайно актуалізується в контексті соціокультурної трансформації сучасного українського суспільства. Це зумовлює необхідність подальших пошуків найбільш ефективних методів філософського аналізу національної ментальності, що дозволить концептуалізувати цей багатовимірний соціокультурний феномен.

Список використаних джерел

1. Проблеми теорії ментальності: монографія. Київ : Наукова думка, 2006. 403 с.
2. Попович М.В. Теорія ментальності. Проблеми теорії ментальності: монографія. Київ : Наукова думка, 2006. С. 3–30.
3. Донченко О. Концепція соціальної психіки суспільства. *Філософська і соціологічна думка*. 1994. № 1–2. С. 118–157.
4. Cambridge international dictionary of English. Cambridge UP. 1995 p. 112.
5. Додонов Р.А. Этническая ментальность: опыт социально-философского исследования. Запорожье : РА «Тандем-У». 1998. 340 с.
6. Юнг К. Архетип и символ. Москва : Ренессанс, 1991. 270 с.; Юнг К. Об архетипах коллективного бессознательного. Архетип и символ. Москва : Ренессанс, 1991. С. 97–128.
7. Українська діаспора. Київ : Інститут соціології АН України, 1993. 106 с.

References

1. Problemy Teoriyi mental'nosti [Problems of the theory of mentality]: monohrafiya. Kyiv: Naukova dumka, 2006. 403 s.
2. Popovych M. V. Teoriya mental'nosti. Problemy Teoriyi mental'nosti [Theory of mentality. Problems of the theory of mentality]: monohrafiya. Kyiv: Naukova dumka, 2006. S. 3–30.
3. Donchenko O. Kontseptsiya sotsial'noyi psykhyky Suspil'stva. Filosofov's'ka y sotsiolohichna dumka. 1994. № 1-2. S. 118–157.
4. Cambridge international dictionary of English. Cambridge UP. 1995. p.112.
5. Dodonov R.O. Etnichna mental'nist': dosvid sotsial'no-filosofs'koho doslidzhennya [Ethnic mentality: the experience of socio-philosophical research] / R. A. Dodonov. Zaporizhzhya: RA «Tandem-U». 1998. 340 s.
6. Yunh K. Arkhetyp i symvol [Archetype and symbol] / K. Yunh.- M.: Renesans, 1991. 270 s. ; Yunh K. Pro arkhetyp kolektyvnoho nesvidomoho / K. Yunh // Arkhetyp i symvol. M: Renesans, 1991. S. 97–128.
7. Ukrayins'ka diaspora [Ukrainian Diaspora]. Kyiv: Instytut sotsiolohiyi AN Ukrayiny, 1993. 106 s.

Liseienko Olena Vasylivna

Doctor of Sociological Sciences,
Professor at the Department of Philosophy, Sociology
and Management of socio-cultural activity
The state institution “South Ukrainian National Pedagogical University
named after K. D. Ushynsky”
26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine
ORCID: 0000-0002-0408-5203

Guelhan Julia Borysivna

Graduate Student at the Department of Philosophy,
Sociology and Management of socio-cultural activity
The state institution “South Ukrainian National Pedagogical University
named after K. D. Ushynsky”
26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine

NATIONAL MENTALITY AS A PHILOSOPHICAL CONCEPT AND SOCIOCULTURAL PHENOMENON

Actuality of theme. Philosophical understanding of the problems of development of modern Ukrainian society involves a deep study of the national mentality, which is associated with archetypes, customs, attitudes, stereotypes of the people. The need for this is also determined by the “anthropocentric turn” in the modern humanities and social sciences, associated with the reorientation of scientific interest in the study of social structures, institutions and processes, social life, expressed mainly in economic terms, to human life. categories are formulated in cultural terms, and which relate to the sphere of the individual. There is a growing interest in the meaning of life and consciousness of people, symbolic systems, customs and values, archetypes, stereotypes of perception and patterns of behavior. Therefore, the focus of modern researchers are various aspects of the analysis of the theory of national mentality. The purpose of the article is to analyze the place of the concept of “national mentality” in the conceptual and categorical system of philosophical knowledge, consideration of the essential characteristics of the national mentality as a socio-cultural phenomenon. Research methods – general scientific methods of formal logic (deduction, induction, analogy, analysis, synthesis), as well as the axiological method are used. Results of the research. Identifying the essential characteristics of the national mentality as a scientific concept allowed to present the author's definition of the category “national mentality”. It is concluded that the national mentality is an integral-syncretic formation, in which the vital values of the people are the modeling dominant of its worldview, worldview and worldview. As a multifaceted socio-cultural phenomenon, the national mentality is presented as follows: archetypal component – a system of archetypes; cognitive component – the image of the world and ways of thinking of the collective subject; value-semantic component – a system of values, value orientations, ideals, values, norms; emotional component – evaluations, moods, emotions, feelings; behavioral component – motives and stereotypes of behavior. It is noted that each of these components has an unconscious and conscious level, and the national mentality has stable and unstable structural states. Analysis of the national mentality as a socio-cultural phenomenon allowed us to determine the roots of its formation, embedded in customs, traditions, rituals. They contribute to the formation of certain cultural archetypes, attitudes and stereotypes and determine the features and content of the national mentality.

Key words: *mentality, national mentality, national culture, socio-cultural phenomenon, values.*

ФІЛОСОФІЯ ЛЮДИНИ З ЇЇ ОСОБЛИВОСТЯМИ, ЗДІБНОСТЯМИ І ВЛАСТИВОСТЯМИ

УДК 316.772.4+17.022.1+ 364.122.8

DOI <https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2021-2-7>**Мринська Наталія Олександрівна**

аспірант кафедри «Культурологія та Філософська антропологія»
Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова
вул. Тургенєвська, 8/14, Київ, Україна
ORCID: 0000-0001-7958-9118

ОСОБЛИВОСТІ МУЖНОСТІ У ВІТЧИЗНЯНІЙ ФІЛОСОФІЇ В ПРОЄКЦІЇ ІНВАЛІДНОСТІ

У статті проаналізовано поняття мужності у рамках проблематики інвалідності в Україні. Розкриття теми вимагає вивчення специфіки сприйняття не тільки в соціокультурній площині, а й у філософській традиції, що допоможе виявити онтологічний складник піднятої теми. Конкретні зміни в житті України загострили проблеми придбаної інвалідності і створили необхідність реформування соціальної сфери як поля взаємодії людини з інвалідністю та суспільства. Тому проблема інвалідності потребує нового погляду та пошуку нових рішень і, зокрема, в історичній правді щодо історії України, її філософії та її способу мислення.

Актуальність проблеми. Україна, як країна, що перебуває у воєнному конфлікті, повинна реформувати ставлення до інвалідності, оскільки саме зараз інвалідність і мужність – це синоніми в сучасному суспільстві України. Вивчення сприйняття людини з інвалідністю в ракурсі історично аргументованих джерел на засадах формування гуманістичного суспільства в Україні є мотивованим та своєчасним.

Мета статті – визначити, що вкладається в поняття «мужність» саме в Україні на основі ставлення до інвалідності. Дослідити історичні джерела та історичні факти, завдяки яким висвітлити проблему інвалідності в поєднанні з поняттям мужності.

Методи та результати дослідження. Завдяки аналітичним методам, таким як дедукція, індукція та аналіз, зроблені висновки, що в Україні особливе поняття мужності, і на основі цього поняття історично сформовано своєрідне ставлення до інвалідності. Результати дослідження створюють визначення, що мужність, воля та свобода – це для України поєднані поняття, а людина з інвалідністю у їх світлі – це людина з винятковим і іноді поважним статусом. Вперше досліджується вітчизняна філософська думка в поєднанні понять: інвалідність, мужність, милосердя. Вперше в історичній ретроспективі вітчизняної філософії поєднані поняття мужності і інвалідності.

Ключові слова: мужність, інвалідність, буття інваліда, милосердя, воля, свобода, вітчизняна філософія.

Вступ. Паралельно з розкриттям теми інвалідності розкривається тема мужності, що дає додаткове заглиблення в ряд філософських понять, які супроводжують мужність як феномен людського буття. Україна жила відокремленим життям від Європи і в категоріях філософії її слід розглядати як окрему частину, зі своєю історією і своєю точкою світосприйняття. Саме тому стають актуальними дослідження, спрямовані на пошук самоідентичності українського народу. Виділено роботи В. Макогонової [14], О.А Матюхіної [16], О. Киричок [9], Б. Желіньського [6] як роботи, які створюють новий погляд на історичні артефакти. Також неможливо оминути відомих філософів, що досліджують саме витoki філософської думки в Україні: М.Н. Громов, А.Ф. Замалеев, В.С. Горській [5], М.Л. Ткачук [29]. Додатково необхідно спиратися на літературу XIX століття, а саме авторів Т.Г. Рябініна (1893) [22], Л. Майкова

(1863) [15], В.О. Ключевського (1892) [10], С. Голубів (1898) [4], тому що саме ці автори та видання у світлі російської цензури публікували дослідження (книги) на українську тематику. Також слід долучити до дослідження приклади документів, що збереглися у стародавніх книгах, законах, таких як Острозька Біблія, Повість минулих літ, Златоструй.

Мета та завдання. Метою статті є визначення поняття «мужність» на основі дослідження інвалідності саме в українській культурі, філософії, історії. В контексті мети поставлено ряд завдань, які, на нашу думку, нерозривно пов'язані з темою мужності: дослідити історичні джерела та визначити концепцію мужності у вітчизняній філософії; паралельно провести аналіз ставлення до інвалідності у вітчизняній історії філософії. Зробити висновки на основі аналізу ставлення до інвалідів в Україні та вивести концепцію мужності саме для України.

Методи дослідження. Для поетапного розгляду проблематики інвалідності важливі всі збережені документальні джерела й артефакти, які ми візьмемо за основу аналізу. Методом дедукції визначимо ставлення до інвалідності за допомогою філософської та історичної спадщини української культури. Індуктивним методом на основі висновків щодо ставлення до інвалідності виведемо поняття мужності, що притаманне саме Україні.

Результати дослідження. «В Україні становлення академічної філософії відбувається значно пізніше, ніж в інших європейських країнах, а її потужний розвиток починається тільки на початку XIX століття», так вважає М. Ткачук [29, с. 37]. Україна майже не була суверенною державою за винятком кількох століть в сукупності, тому філософські погляди варто розглядати на основі філософської думки як окремої держави, так і в структурі держав, до яких входила Україна. Так, на філософські роздуми вплинуло формування держави Київська Русь, пізніше був балтійській, польській і звичайно російській вплив. Російський вплив був найсильнішим, оскільки витoki російської думки вийшли з Київської Русі і довгий час залежали від неї. Формування російської філософії XVIII століття створило окрему культуру філософії, в яку потрапляє Україна. Звичайно, вона залежала від західної філософії, але не мала коріння в античності і розвивалася зовсім іншим ритмом, оминувши етап відродження. Яскравим прикладом є Григорій Сковорода, визнаний першим російським філософом, попри те, що витoki його творчості відображають концепцію буття саме українського народу у всьому різноманітті культури і релігійної етики.

«Звичайно, пам'ятки Києво-руської культури, що збереглися до наших днів, ще не демонструють наявності оригінальних, більш-менш сформованих професійно-філософських цілісних систем і теорій, творцями яких були давньокиївські інтелектуали. Але вони містять вагомий філософський значущий шар ідей, що утворюють у сукупності філософську культуру цієї доби, закладаючи ґрунт для формування певного стилю мислення, способу світосприйняття, що визначає індивідуальне обличчя філософії в Києві впродовж подальшої духовної історії нашого міста» [5, с. 23]. Основним предметом вивчення філософії України служать літературні праці, релігійні записи і роботи науковців. «Самосвідомість народу виражається за посередництвом його літератури, науки, мистецтва, але філософія вважається переважним органом такого виразу», – акцентує В. Макогнова [14, с. 46].

Період Київської Русі вивчається філософами в рамках вивчення літературних джерел. Думки авторитетних філософів розходяться до кардинально протилежних, одні кажуть про відсутність філософської думки в Росії і Україні, саме таку оцінку дає П.Я. Чаадаєв в «філософських листах» до І. Д. Якушкина, стверджуючи, що нема глибини мислення і залишається лише спостерігати за істиною від інших народів [30, с. 246]. І друга, яка каже, що перші філософи з'являлися ще у Київській Русі, ця думка від філософів, які цілком присвятили свої дослідження давньоруському періоду, як-от: М.Н. Громов, А.Ф. Замалеєв, В.С. Горській. Їх думки ґрунтувалися на тому, що релігійні та фольклорні тексти несуть у своїй суті філософські пошуки, але не в звичній формі для філософа. «Філософські смисли в цікавий для нас історичний період концентруються в далеко нефілософських за жанром текстах, від чого ті не втрачають своєї філософської якості» – про це пише В.В. Мілько в статті «Чи була філософія в Давній Русі?» [17]. «Дохристиянські міфологічні уявлення в цей час ще не втратили своєї влади над суспільною

свідомістю, в рамках якого вони існували паралельно з православ'ям, вступаючи одночасно у взаємодію з ним» [17, с. 137].

Міф ставав важливим елементом не тільки культури, а й самої філософії, з якого виходить розуміння світу і погляди на філософську думку. Тому і нам слід більш детально проаналізувати інвалідність та мужність в історичних письмених артефактах.

Першу відому на Київській Русі згадку про інвалідів ми знаходимо ще в билинах. Ілля Муромець просидів на печі 33 роки і тільки каліки-перехожі змогли його підняти на ноги [22, с. 11]. Богатир – побратим Іллі, Олекса (Олександр) Попович, за деякими джерелами, був кволим на одну ногу [21, с. 209]. Билини як народний епос дають однозначну характеристику мужності в період Київської Русі. Мужність у період Київської Русі – це символ захисту від зовнішнього ворога і боротьба з внутрішніми загрозами. Подібний вид епосу нас наводить на думку про подібне ставлення й у античному світі до героїв. Сильний тілом, сильний духом і основним завданням для нього є захист свого народу. Життя він проводить в подвигах і боях. Виникає паралель між гомерівськими героями і билинними Богатирями. Але щодо недоліків є суттєві розбіжності. Так, непомітні оку слабкості античних героїв протиставлені відкритим недолікам у богатирів Київської Русі. Ахіллесова п'ята – зовсім не теж саме, що недуга Іллі Муромця. Богатир Ілля Муромець передусім має мужність стати богатирем, на відміну від античного вродженого призначення Ахіллеса. «В їх образах втілилась така характерна для давньоруського рицарського етносу особливість – розуміння шляхетності як гідності, набутої особистими вчинками, а не успадкованої за правом народження» [16, с. 164].

Мужність духовна виступає попереду мужності сили. Грецькі міфи – це перш за все поєднання зовнішньої краси та сили. Характеризуючи поняття «калокагатія», О. Лосев визначив його як «завжди мати на увазі особливість античного світовідчуття, яке розуміло і «красу» і «добро» не в нашому чисто естетичному або чисто моральному сенсі, а зливши те й інше в єдине і нерозривне біологічно прекрасне ціле. Тому Калокагатія є однаково і естетичне, і моральне поняття...» [13, с. 186]. Саме це і дає право припустити, що мужність на Київській Русі хоча і мала зовнішній акцент і вимірювалася силою самого героя, але, на відміну від античного світу мужності, духу тут приділялась перше місце. І сама постать богатирів з їх фізичними недоліками говорить, що ставлення до інвалідів було зовсім інше, ніж в античному світі, який ще на початку життя дитини обирав її долю «нехай в силі буде той закон, що жодного каліки вирощувати не слід» [1, с. 623].

Повернімося до билин, де є ще один приклад ставлення до калік та знедолених у Київській Русі. Каліки-перехожі підняли Іллю Муромця з печі. Образ калік найбільш поширений у літературі і швидше за все саме за ним варто розглядати ставлення до інвалідів. Каліки-перехожі згадуються в багатьох переказах і билинах на Київській Русі. Хоча деякі дослідники вважають, що слово каліка не належить до фізичних недоліків, а є похідним від назви взуття «калігі» – чоботи, але одночасно всі тлумачні словники розуміють це слово в значенні «паломник, сліпець, бродячий співак» – ці визначення однакові у всіх словниках до початку ХХ століття Міллер, 1895 [18]. П.О. Бессонов російський етнограф-славист зібрав свої дослідження в книзі «Каліки перехожі. Збірка віршів і дослідження», де чітко охарактеризував подібних людей, як духовних мандрівників, убогих, сліпих [2, с. 3]. Л. Майков визначає калік-перехожих як людей, що йдуть до Святої землі, і називає їх мандрівниками, паломниками, каліками [15, с. 90–91]. В билинах, які зібрав Рябінін, є зноска, що каліки-перехожі – це також жебраки [22, с. 11]

Моральні уявлення про калік склалися ще до появи християнства. Мандрівник-каліка мав вплив і сприймався як радник, мудра людина, яка побачила життя, саме тому Ілля Муромець слідує їхнім настановам. На Київській Русі, за визнанням Олександра Киричка, в його роздумах про філософів у Київоруських пам'ятках, він пише: «Це ж стосується й лексем, утворених не калькуванням, а смисловим перекладом слів, які де інде поставали заміниками «філософії» й «філософа»: «премудрість», «мудрість», «премудрець», «премудрий», «мудрий» тощо» [9, с. 8].

З приходом християнства це скоріше проповідник, божий чоловік. У книзі Першій, книги Царств, глави 9, вірш 6 згадується: «Ось тут, в місті цьому, божий чоловік і славний» [20, с. 423].

З появою християнства на Київській Русі та введенням в обіг духовних проповідей і віршів з писання роль духовного наставника і проповідника зменшилася, але при цьому релігійність дозволила додати до слова «каліка» – «святий», а спів святого писання зміцнював віру, що такі люди – це «божі люди».

В Україні подібний вид паломництва практикували кобзарі, які так само мали фізичні вади і часто були сліпими, ходили з поводирями. Тому, на нашу думку, досліджувати інвалідність з позицій мужності потрібно саме в розумінні філософії кобзарів. «Кобзарі-бандуристи впродовж століть зберігали духовний генофонд народу, будили в ньому національну свідомість, передавали тисячолітню мудрість, розкривали правду життя, закликали до активності, згуртованості, боротьби зі злом» [26, с.191–192]. Всі ці люди, хоча і перебували в бідності, але користувалися повагою і попри злиденне існування, вважалися людьми святими і мудрими, які дотримуються духовного шляху і ведуть аскетичний спосіб існування. Для української культури творчість кобзарів – неоціненне надбання. Попри те, що їх творчість не можна віднести безпосередньо до філософії, вони безумовно впливали на формування поняття в загальній концепції буття. Кобзарями часто ставали старі запорізькі козаки, які вже не могли тримати шаблю [6, с. 13]. Тобто інвалід за визначенням того часу – «воїн, який отримав поранення чи скалічення» – стає кобзарем [11, с. 44–45]. Тобто шлях до кобзаря від воїна – це дуже поширене явище і може слугувати прикладом того, що інвалідність в Україні – це шлях філософів, творчості та релігійності.

Ставлення до інвалідності можливо зрозуміти в порівнянні відношення до мучеництва у Україні та Європі. Мучеництво є актом мужності, у середньовічній Європі з цієї причини про служіння мучеників Церква говорить, що вони «на війні». Нашу думку підтверджує дослідник Е. Скидельський в статті «Аквінат про мужність»: «Справді, мучеництво можна розглядати як чисту форму мужності, оскільки в той час, коли солдати виявляють стійкість заради майбутньої атаки, мученики витримують страждання без будь-якої надії, принаймні, в цьому житті» [24, с. 186]. Чільний принцип соціальної ізоляції інваліда створював відбиток його проєкційної дійсності, де через нав'язані принципи інвалід сам починав вірити, що його роль – це земні страждання і є доля мужності. Завдяки стражданню і думкам про тлінність земного життя він заслужить більш високу роль на небесах.

«На Русі ... зміщення центру ваги на прижиттєве страждання заради полегшення посмертного» [17, с. 142]. Але на відміну від Європи, відбувається усвідомлення цінності несення страждань в цьому житті заради відмови від страждань в Царстві небесному, ці страждання поважали та цінували у суспільстві. Таким чином, каліка, інвалід сприймався в ранньому християнстві середньовічної України як людина, для якої вже відкрито Царство Небесне, а значить і ставлення до нього відповідне – як до того, хто пізнав Бога.

Візантія на Київську Русь привнесла і свої розуміння прийняття божественного. Пізнання Бога або деїфікація, пропонувалося не стільки через чуттєво-фізичне розуміння, скільки через екзистенційні цінності: співчуття, скорбота, милість. Златоструй як пам'ятка історії Давньої Русі пише: «Завдяки милосердю своєму, Богові вгодне, маєш (ти) велику відвагу перед Ним, як прісний раб Христовий», «Блаженні милостиві, бо вони помилувані будуть», «Милість величається над судом», «Милостиня людини – як печатка у Нього» [7, с. 119]. «І не можу сказати про всю його милість: не тільки в домі своїм милостиню творив, але і по всьому місті, і не в Києві одному, але по всій землі Руській – і в містах, і в селах – скрізь милостиню творив – всіх милуючи, і одягаючи, і годуючи, і напоюючи» [7, с. 133–134]. «Жебрацтво вважалося в стародавній Русі не економічним тягарем для народу, не виразкою громадського порядку, а одним з головних засобів морального виховання народу, що складається при Церкві практичним інститутом доброзвичайності» [10, с. 3].

З 996 року князем Володимиром затверджуються перші благодійні будинки, як пише Карамзін, «богадільні, готелі, будинки дивно-пріємства, лікарні і всі люди каліки ... були підсудні

тільки Єпископам» [8, с. 145]. Причому на їх утримання було визначено «десятина» (від хліба, худоби, судових мит тощо). За оцінкою Карамзіна, в церковному Статуті Володимира богадільні, лікарні були «відчужені від мирського відомства» [8, с. 145].

Милостиня на Київській Русі – це скоріше не обов'язок і благодійність, а бажання відрізнути себе як людину, що піклується про свій духовний стан. Допомога немічним і убогим стає показовою і свідомою.

Згадку про милосердя зустрічаємо в (1078) «Був же Гліб (син Святослава) милостивий до убогих і любив мандрівників». Там же є згадка, що убогих і кволих приймають монастирі [20]. У історії Києво-Печерської Лаври є Микола Святоша, що побудував в Лаврі не тільки Троїцьку церкву, а ще завдяки йому тут з'явилася лікарня – це була одна з перших лікарень в Київській Русі. Сюди приходили за кваліфікованою медичною допомогою усі. Народ лікував відомий лікар Агапіт, що жив тут на початку 12 століття [23]. Це свідчить про те, що спробивилікувати, допомогти і милосердствувати були звичні в Україні. Загальне ставлення до немічних на території України було більш гуманне, ніж у Європі тих часів.

Деякі ділянки нашої історії просто неможливо відокремити від впливу Московської Русі. Цей вплив одночасно вагомий і в той же час коріння Київської Русі глибші, що створювало протиріччя в сприйнятті. З одного боку, Московська Русь винесла в собі основи життєтворення з витоків Києва, а з іншого – чим доросліше вона ставала, тим все більше втрачала материнське джерело Київської праматері.

У Києві у 1615 році з Братського гуртка виростає школа. У 1632 році відкривається Академія, засновником якої виступає Петро Могила. І хоча у 1634 році школу намагались закрити, це є у листі до київського воєводи: «отримав звістку, що архімандрит П. Могила у київському, волинському, а також брацлавському воєводстві школи латинськи відкрив, нагадали йому, щоб він обов'язково закрити» – цитує такий лист С. Голубєв [4, с. 94]. Школа в першу чергу орієнтована на філософські науки. Вивчення філософії значило займатися наукою, і сам учень, ще не маючи знань і регалій, носив горде ім'я філософ. З цієї альма-матер народилися просвітницькі ідеї Кирило-Мефодіївського братства, вирости мислителі, письменники, які ґрунтувалися на реформаторських ідеях в філософії і стали відомі всьому світу. До них належить і Григорій Сковорода. Перший український філософ в античному розумінні філософії [3, с. 25].

«Все життя Сковороди є величезний і глибоко цікавий метафізичний експеримент» [27, с. 5]. Вічний блукач і філософ за покликанням, він створив абсолютно новий погляд на філософію як «філософію серця». В.Н. Лоський пише: «Саме життя розуму є справою серця, чистота серця повертає розуму цілісність споглядання. Отже, діяльне життя – роблення – полягає в очищенні серця» [12, с. 153]. З 1770 року Сковорода обирає шлях мандрівного проповідника та йде по ньому до кінця життя. Розуміючи духовну сутність, де людська природа – цілий світ, а пізнання світу через серце – єдиний вірний шлях, за Сковородою. Приклад зречення та шлях, по якому йшов Сковорода, це шлях мандрівника, кобзаря, тобто шлях свободи. Такий же шлях обирали каліки, інваліди та ветерани, тому філософія Сковороди для розгляду в концепції мужності інваліда – це саме життя видатного філософа. У його міркуваннях ми знаходимо багато, що нас може зацікавити в процесі пізнання мужності та милосердя, «про користь всякої тварі, і від тебе більше нічого не вимагає, крім щирого милосердя до ближніх твоїх» [25, с. 219]. Все його життя – це приклад «мужності бути собою» в зреченні. Філософія Сковороди поділяє життя на мужність бути самим собою і мужність бути вільною людиною в світі. Тобто життя Сковороди подібно до життя калік, перехожих та «божих людей». «Вона розрізнить нас від звірів милосердям і справедливістю, а від худоби – стриманістю і розумом; і є ніщо інше, як Блаженна особа Боже, таємно на серці написане, сила і правило всіх наших рухів і справ [25, с. 216]. Страх в філософії Сковороди повинен бути подоланий мужністю жити, тому людину не повинні лякати ні злидні, ні хвороба, ні старість, ні смерть. «Страх Господній – джерело мудрості і веселощів, і довголіття, а невіра – є солодка їжа, що приховує найгіркішу отруту» [25, с. 172]. Чи не про мужність ці слова Сковороди? Де страх господній потребує мужності і в подоланні страху стає мудрістю, а той, хто страх не подолав, не має мужності віри, «той, хто проник страх

Божий. Корінь його гіркий, але плоди солодкі» [25, с. 172]. Цим шляхом веде думка, що «глава і початок всього руху», а оцінювати шлях допомагає серце, а слово, яке чують від тебе, з'єднує в собі думку і серце «Блага природа» – результат «благого серця», «благое серце» – результат «благих думок», «добрі думки – насіння благих справ» [31, с. 154].

Чому саме мандрівник, бурлака, мандруючий проповідник, каліка-перехожий так важливі щодо розуміння Української філософії в розгляді мужності? Саме тому, що в Україні «особисте», яке так гордо звучить та приймає на себе моральну цінність існування, і є «мужність бути». Мужність серця в співучасті і неможливості відокремити себе від цілісного духу часу. Мужністю стає сама вітальність, як першопричина буття. Цей термін в філософії вживає Тілліх, як показник виживання біологічного організму, поєднаного в силі розуму і мужності, в системі буття. «Життєвий процес, якому властива така рівновага, а разом з нею і сила буття, володіє тим, що на мові біології називається вітальністю, тобто здатністю до життя» [28, с. 59]. В зустрічі з реальним світом вітальність проявляється тільки в прагненні свободи, сила самого життя – в можливості свободи. Людина в логіці світу здатна творити своє буття, ґрунтуючись на внутрішній силі відчуття свободи та волі. Як пише П. Тілліх: «життєва сила людини – це її свобода і духовність, в якій поєднуються вітальність і інтенціональність» [28, с. 62]. Воля з акцентом на свободу – це вітальність творити власну значимість у межах стійкого розуміння буття, тобто в системі свого духу. Воля з акцентом на мужність – це спосіб досягнення свободи шляхом внутрішнього пориву, через співучасть з буттям. Відвага духу, що йде від серця, як у Сквороди, стає єдиним шляхом визначення себе і свого буття, силою розуму в розумінні існуючого положення. Страх бути не вільним дорівнює смерті і, відповідно, порив мужності бути вільним настільки природний, що сама мужність стає свободою. Критичною стає не втрата життя, а втрата себе, відповідно, «мужність бути» для українського народу укладена в «мужність вільного затвердження себе».

Висновки. Україна протягом багатьох століть зберігає дух свободи і мужність бути собою. Яскравим прикладом мужності є Київські богатирі, кобзарі, каліки-перехожі, мандрівні філософи та проповідники. На тлі воєн і повстань Україна проносить дух богатирської слави і розуміння мужності волі, залишається вірна принципам Київської Русі. Україна зі своїм особливим поглядом і ставленням до розуміння мужності практично вривається в світову філософію і створює абсолютно нову, унікальну платформу для творчості цілої плеяди письменників (Т.Г. Шевченко, І. Франко та інші) і, звісно, філософів свободи (Григорій Скворода та пізніше Микола Бердяєв). Тема свободи, волі і мужності на шляху її досягнення стає головною і залишається актуальною до сьогодення в Україні.

Доведено, що ставлення до інвалідів на території України відрізнялось від ставлення до калік у античній та середньовічній Європі. Визначено, що інвалідність можливо дослідити за історією кобзарства. Виявлено прямий зв'язок мужності та милосердя. Доведено, що мужність – саме те поняття, яке потрібно визначити, щоб описати життя інваліда. Досліджено філософський шлях Сквороди як шлях мужності та зречення. Доведено, що мужність в Україні – це перш за все прагнення волі в загальному розумінні, а особиста мужність – це мужність бути вільним.

Список використаних джерел

1. Аристотель. Твори: в 4 т. Москва : Думка, 1983. Т. 4. 830 с.
2. Бессонов П.А. Каліки перехожі. Збірник народних пісень і віршів і дослідження. Москва : В друкарні А. Насіння, 1861. 855 с.
3. Булгаков Макарій. Історія Російської Церкви. Москва : Спаса-Преображенського Валаамського монастиря, 1994. 400 с.
4. Голубів С. Київський митрополіт Петро Могила и його сподвижники (досвід церковно-історичного дослідження): 2 т. Типографія С.В. Кульженко. 1898. Т. 2. 525 с.
5. Горський В.С. Розуміння філософії в культурі давно Києва. Київ, 1998. № 1. С. 23–28.
6. Жеплінський Б. Коротка історія Кобзарства в Україні. Львів : Краї, 2000. 202 с.
<https://elib.nlu.org.ua/view.html?&id=10048>

7. Златоструй. Давня Русь X-XIII століть. Москва : Москва, 1990. С. 133–134
8. Карамзин Н.М. Історія держави Російської: у 18 т. Москва : ТЕРРА-Книжковий клуб, 1998. Т. 1. 576 с.
9. Киричок О. «Філософ» и «філософія» в киеворуських пам'ятках XI–XIV ст. : необхідність по-новому поставити «старі» питання. *Sententiae, Volume XL, Issue № 1, 2021. С. 6–27.*
10. Ключевський В.О. Добрі люди Давньої Русі. *Богословський вісник.* 1892. С. 77–96.
11. Кузьмін-Караваєв В.Д. Інваліди. Словник: Імідоефіри. Історична школа, 1894. т. XIII с. 44–45. URL: <https://ru.wikisource.org/wiki>
12. Лоський В.Н. Нарис містичного богослов'я східної церкви. Москва : Центр «СЕР», 1991. 288 с.
13. Лосев О.Ф. Статті з «Енциклопедії художніх наук». *Philosophy Journal.* 2021(№ 1). Т. 14. С. 182–192.
14. Макогонова В.В. Взаємодія філософії і літератури в культурі як проблема. *Вісник Дніпропетровського університету.* 2015(№ 6). С. 41–49.
15. Майков Л. О билинах Володимирова циклу. Санкт-Петербург : Поліграфія департаменту зовнішньої торгівлі, 1863. 140 с.
16. Матюхіна О.А. Богатирі – лицарі України (лицарський етос на Україні за матеріалами усної народної творчості). 2000. <http://ena.lp.edu.ua:8080/bitstream/ntb/8545/1/24.pdf>
17. Мілько В.В. Осмислення історії в Стародавній Русі. Москва : Москва, 1997. 197 с.
18. Міллер В.Ф. Каліки або каліки перехожі. Енциклопедичний словник Блокгауза та Ефрона : в 86 т. Санкт-Петербург, 1895. Т. XIV. URL: <https://ru.wikisource.org/wiki/>
19. Острозька Біблія. Острог 1581. Львів, 2006. 1952 с.
20. Повість минулих літ. Частина 3. <http://www.spsl.nsc.ru/history/descr/PWL/povest3.htm>
21. Путілов Б.М. Давня Русь в особах: Боги, герої, люди: історична література. Санкт-Петербург : Азбука, 1999. 367 с.
22. Рябінін Т.Г. Билини. Санкт-Петербург : Видання Глазунова, 1893. 173 с.
23. Свято-Успенська Києво-Печерська Лавра, 1991–2021. <https://lavra.ua/obshhaya-informatsiya/>.
24. Скидельський Э.Б.Х. Аквінат про мужність. *Verbum,* 2017(№ 19). С. 180–188. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/akvinat-o-muzhestve>
25. Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. 1400 с.
26. Слюсаренко Т.О. Духовно-Моральні цінності як основа концертного репертуару кобзарів-бандуристів. *Суперечності взаємодії моралі и права в сучасності Українському суспільстві:* матеріали Всеукр. наук.-практ. конф., 30 трав. 2019 р. Нац. юрид. ун-т ім. Ярослава Мудрого. Харків : Право, 2019. С. 191–195.
27. Табачників І.А. Григорій Сковорода. Москва : Думка, 1972. 207 с.
28. Тілліх П. Значення історії релігій для теолога-систематика. Вибране: Теологія культури. Москва : Юрист, 1995. 479 с.
29. Ткачук М.Л. Академічна філософія в Україні XIX – початку XX ст.: Актуальні проблеми дослідження. НЗ: 1999, № 8. С. 37–42.
30. Чаадаєв П. Я. Статті та листи. Москва : Сучасник, 1989. 623 с.
31. Ерн В. Боротьба за Логос. Г. Сковорода. Життя і вчення. Москва : АСТ, 2000. 592 с.

References

1. Aristotel. (1983). *Sochineniya: v 4 t. [Essays].* Moscow: Mysl. T. 4. 830 s. [in Russian].
2. Bessonov P.A. (1861). *Kaliki perehozhie. Sbornik narodnyh pesen i stihov i issledovanie. [Cripples are passers-by. Collection of folk songs and poems and research]* Moscow: V tipografii A. Semena. 855 p. [in Russian].
3. Bulgakov Makarij. (1994). *Istoriya Russkoj Cerkvi [History of the Russian Church.].* Moscow: Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyra. 400 p. [in Russian].
4. Holubiv S. (1898). *Kyivskiy metropolit Petro Mohyla u yoho spodvyzhnyky (dosvid tserkovno-istorychnoho doslidzhennia) [Kyiv Metropolitan Petro Mohyla and his associates]: 2 t. Tipohrafiya S.V. Kulzhenko.* T 2. 525 p. [in Russian].

5. Horskyi V.S. (1998) Rozuminnia filosofii v kulturi davnoho Kyieva [Understanding philosophy in the culture of Kiev for a long time]. Kyiv. Vol. 1. P. 23–28. [in Ukrainian].
6. Zheplinskyi B. Korotka istoriia Kobzarstva v Ukraini [A brief history of Kobzarism in Ukraine]. Lviv: Krai, 2000. 202 p. [in Ukrainian]. <https://elib.nlu.org.ua/view.html?&id=10048>.
7. Zlatostruj. (1990). Drevnyaya Rus X-XIII vekov [Drevnyaya Rus X-XIII centuries]. Moscow. P. 133–134. [in Russian].
8. Karamzin N.M. (1998). Istoriya gosudarstva Rossijskogo [History of the Russian state]: v 18t. Moscow: TERRA-Knizhnyj klub. T. 1. 576 p. [in Russian].
9. Kyrychok O. (2021). “Filosof” i “filosofia” v kyievoruskykh pamiatkakh khi–khiv st.: neobkhidnist po-novomu postavtyti “stare” pytannia [“Philosopher” and “philosophy” in the Kievan Rus’ monuments of the XI–XIV centuries: the need to ask the “old” question in a new way]. Sententiae, Vol. XL, Issue 1. P 6-27. [in Ukrainian].
10. Klyuchevskij V.O. (1892). Dobrye lyudi Drevnej Rusi [Good people of ancient Russia]. Bogoslovskij vestnik. P. 77-96. [in Russian].
11. Kuzmin-Karavaev V.D. (1894). Invalidy [Ynvalyd]. Slovník: Imidofiry. Istoricheskaya shkola. t. XIII. P. 44–45. [in Russian]. <https://ru.wikisource.org/wiki>
12. Losskij V.N. (1991). Oчерк misticheskogo bogosloviya vostochnoj cerkvi [Essay on the mystical theology of the Eastern Church]. Moscow: Centr “SEI”. 288 p. [in Russian].
13. Losev A.F. (2021). Stati iz “Enciklopedii hudozhestvennyh nauk” [Articles from the “Encyclopedia of Artistic Sciences”]. Philosophy Journal. Vol. 1. T. 14. C. 182–192. [in Russian].
14. Makogonova V. V. (2015). Vzaimodejstvie filosofii i literatury v kulture kak problema [Engagement of philosophy and literature in culture yak problem]. Visnyk Dnipropetrovskoho universytetu. Vol. 6. P. 41-49. [in Russian].
15. Majkov L. (1863). O bylinah Vladimirskogo ciklu [About the epics of Vladimirov to the cycle]. Saint-Petersburg. Poligrafiya departamenta vneshnej trgovli. 140 p. [in Russian].
16. Matiukhina O.A. (2000). Bohatyri – rytsari ukrainy [Bogatirs – the faces of Ukraine] (rytsarskyi etos na ukraini za materialamy usnoi narodnoi tvorchosti). [in Ukrainian]. <http://ena.lp.edu.ua:8080/bitstream/ntb/8545/1/24.pdf>.
17. Milkov B.B. (1997). Osmyslenie istorii v Drevnej Rusi [Comprehension of history in ancient Russia]. Moscow: 197 p. [in Russian].
18. Miller V.F. (1895). Kaliki ili kaleki perehozhe [Cali or cripple pass]. Enciklopedicheskij slovar Brokgauza i Efrona: v 86 t. Saint Petersburg. T. XIV. [in Russian]. <https://ru.wikisource.org/wiki/>.
19. Ostrozka Bibliia. (2006). [Ostrozka Bibliya]. Ostroh 1581. Lviv. 1952 p. [in Ukrainian].
20. Povist mynulykh lit. [The tale of bygone years]. Chastyna 3. <http://www.spsl.nsc.ru/history/descr/PWL/povest3.htm>.
21. Putilov B.M. (1999). Davnia Rus v osobakh: Bohy, heroi, liudy: istorychna literature [Old Russia in persons: Gods, heroes, people: historical literature]. Sankt- Peterburh: Azbuka. 367 p. [in Ukrainian].
22. Riabinyn T.H. (1893). Bylyny [Epics]. Sankt-Peterburh: Vydannia Hlazunova. 173 p. [in Russian].
23. Sviato-Uspenska Kyievo-Pecherska Lavra, 1991–2021. <https://lavra.ua/obshhaya-informatsiya>.
24. Skidelskij E. B. H. (2017). Akvinat o muzhestve [Aquinas on courage]. Verbum, Vol. 19. P. 180–188. [in Russian]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/akvinat-o-muzhestve>.
25. Skovoroda H. (2011). Povna akademichna zbirka tvoriv [Povna Academic Zbirka of Creations]. Za redaktsiieiu prof. Leonida Ushkalova. Kharkiv – Edmonton – Toronto: Maidan; Vydavnytstvo Kanadskoho Instytutu Ukrainskykh Studii. 1400 p. [in Ukrainian].
26. Sliusarenko T.O. (2019). Dukhovno-Moralni tsinnosti yak osnova kontsertnoho repertuaru kobzariv-bandurystiv [Spiritual and moral values as the basis of the concert repertoire of kobza bandura players]. Superechnosti vzaiemodii morali y prava v suchasnosti Ukrainskomu suspilstvi: materialy Vseukr. nauk.-prakt. konf., 30 trav. 2019 r. Nats. yuryd. un-t im. Yaroslava Mudroho. Kharkiv: Pravo. P. 191-195 [in Ukrainian].
27. Tabachnikov I.A. (1972). Grigorij Skovoroda [Grigoriy Skovoroda]. Moscow: Mysl. 207 p. [in Russian].

28. Tillih P. (1995). *Znachenie istorii religij dlya teologa-sistematika* [Significance of history of religion for the theologian-taxonomist]. Moscow: Yurist. 479 p. [in Russian].
29. Tkachuk M.L. (1999). *Akademichna filosofiiia v Ukraini XIX – pochatku XX st.: aktualni problemy doslidzhennia* [Academic Philosophy in Ukraine XIX – Ear of XX century: Actual problems of the past]. NZ. Vol. 8. P. 37–42. [in Ukrainian].
30. Chaadaiev P. Ya. (1989). *Statti ta lysty* [Statti and sheets.]. Moscow: Suchasnyk. 623 p. [in Russian].
31. Ern V. (2000) *Borba za Logos. G. Skovoroda. Zhizn i uchenie* [Struggle for the Logos. G. Skovoroda. Life and vchennya]. Moscow: AST. 592 p. [in Russian].

Mrynska Natalia Oleksandrivna

Graduate Student at the Department of Philosophical Anthropology
National Pedagogical Dragomanov University
9, Pyrohova str., Kyiv, Ukraine
ORCID 0000-0001-7958-9118

PECULIARITIES OF COURAGE IN DOMESTIC PHILOSOPHY IN THE PROJECTION OF BEING DISABLED

The article analyzes the concept of courage in the field of disability in Ukraine. Disclosure of the topic requires the study of the specifics of perception, not only in the socio-cultural plane, but also in the philosophical tradition, which will help to identify the ontological component of the topic. Specific changes in the life of Ukraine have exacerbated the problems of acquired disability and created the need to reform the social sphere as a field of human interaction with disability and society. Therefore, the problem of disability requires a new perspective and the search for new solutions, and in particular in the historical truth about the history of Ukraine, its philosophy and its way of thinking.

Problem. *Ukraine, as a country in military conflict, must reform its attitude to disability, as right now disability and courage are synonymous in modern Ukrainian society. Due to the need to study the perception of a person with a disability in the perspective of historically substantiated sources on the basis of the formation of a humanistic society in Ukraine is motivated and timely.*

Purpose. *Define what you enters the concept of "courage" in Ukraine on the basis of attitude to disability. Research historical contents and the facts related to the identification of important information problems in accordance with the concept of courage.*

Methods and Results. *Thanks to analytical methods, such as deduction, induction and analysis, it is concluded that in Ukraine a special concept of courage and on the basis of this concept historically formed a unique attitude to disability. The results of the study create a definition that courage, will and freedom are combined concepts for Ukraine, and a person with a disability, in their light, is a person with an exceptional and sometimes respectable status. For the first time the national philosophical thought in a combination of concepts is investigated: disability, courage, mercy. For the first time in the historical retrospective of national philosophy, the concepts of courage and disability are combined.*

Key words: *courage, disability, being a disabled person, mercy, will, freedom, national philosophy.*

УДК 130.2

DOI <https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2021-2-8>

Семенов Ігор Сергійович

магістрант соціально-гуманітарного факультету

ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К.Д. Ушинського»

вул. Старопортофранківська, 26, Одеса, Україна

ORCID: 0000-0001-6855-7794

РОЛЬ КАТЕГОРИЧНОГО ІМПЕРАТИВУ КАНТА У ПСИХІЦІ ЛЮДИНИ

Актуальність теми. *Сторона моральної проблематики досліджень І. Канта сьогодні стає максимально актуальною як для сучасного суспільства загалом, так і для української нації зокрема. В умовах руйнування моральних норм і цінностей, відсутності єдиних критеріїв моральної соціалізації важливість існування моральних законів виступає на перший план. Це підкреслює актуальність дослідження ролі категоричного імперативу Канта у психіці сучасної людини.*

Метою статті є визначення ролі категоричного імперативу Канта у психіці людини.

Методи дослідження – використано загальнонаукові методи формальної логіки (аналізу, узагальнення, синтезу, порівняння, дедукції та оцінки наукового матеріалу). Також застосовувалися структурно-функціональні та аксіологічні методи.

Результати дослідження. *У статті досліджується сутність терміна «категоричний імператив». Проаналізувавши всі формулювання терміна «категоричний імператив» у контексті сучасного суспільства, ми визначили той, що найбільш чітко відображає його сутність. Адже сьогодні, у гонитві за матеріальним, люди забувають, що крім їх максими існують максими інших. І все частіше, реалізуючи свою суб'єктивну мету у задоволенні матеріальних потреб, людина може зрадити, обдурити й скривдити інших членів суспільства. Відзначено, що сучасна людина повинна пам'ятати, що її суб'єктивні максими не можуть бути загальними, і її завдання – упорядкувати їх і зробити максимально близькими до категоричного імперативу.*

Зроблено висновок, що в категоричному імперативі Канта змогли поєднатися зовнішній, суспільний і внутрішній, особистісний чинники у формуванні моральності окремої конкретної людини. Крім того, його концепція пояснює, чому люди, що належать до однієї морально-етичної системи, відрізняються своєю моральністю. У них зовсім не різна мораль, а різні максими, тобто різне наповнення моральних норм та вимог однієї морально-етичної системи.

Ключові слова: максима, категоричний імператив, моральність, моральний закон, норми моралі.

Актуальність проблеми. Відомо, що з давніх-давен існування суспільства забезпечувалося регулюванням взаємовідносин людей, як у процесі їх трудової діяльності, так і в побуті та повсякденному спілкуванні. Це регулювання відносин різних особистостей було можливим внаслідок виникнення загальнолюдських моральних норм. Їх важливість підтверджують міфи, гімни, народні перекази, що оспівують доброту, честь, совість, борг, засуджуючи брехню, зло та інші негативні прояви у взаєминах людей один з одним.

Громадські норми моралі знаходили своєрідне відображення у свідомості кожного індивіда, характеризувалися індивідуально-особистісним до них ставленням і особливостями дотримання. Тільки завдяки внутрішньому світу моралі індивід протягом всієї історії людства міг впізнати себе в інших людях і зрозуміти, що він – людина.

Сучасне суспільство стикнулося з численними проблемами духовного порядку. Втрата моральних ідеалів як духовних опор особистості і суспільства загалом поступово веде до зникнення традиційних цінностей, вироблених століттями. Зрозуміло, що все це вимагає по-новому поглянути на філософські дослідження, що були покладені в основу сучасних систем моралі, та відповісти на питання про те, яку роль мораль та моральні закони відіграють у психіці людини сучасної людини.

Аналіз останніх наукових досліджень. Моральна етика І. Канта є однією з найбільш відомих етичних систем в історії філософії. Та попри це, в середовищі дослідників, які професійно займаються вивченням філософії Канта, і сьогодні не вдається дійти згоди щодо багатьох положень його практичної філософії.

Більшість вчених досліджує різні інтерпретації категоричного імперативу. Тут необхідно відзначити праці таких мислителів, як Т. Адорно, Ф. Алкве, В. Віндельбанда, А. Вуда, П. С. Гуревича, А. А. Кравченка тощо. В роботах філософів С. Аниськіної, А. Апресяна, А. Гусейнова, С. Кларка, С. Левикова глибоко аналізуються особливості категоричного імперативу.

Щодо сутності моралі та її специфіки – це також складне та дискусійне питання в сучасній науці. Окремі аспекти проблеми формування морально-психологічних якостей особистості досліджували провідні вітчизняні й зарубіжні фахівці з філософії, етики та юридичної психології: В.Г. Андросюк, О.О. Бандура, В.В. Бедь, О.С. Березок, М.В. Костицький, В.В. Коцинець, В.Я. Марчак, О.В. Сухомлинська, О.К. Черновський, М.М. Ясинок та інші.

Проте дослідження ролі категоричного імперативу Канта в психіці людини не проводилися, що підкреслює актуальність цього питання.

Мета статті – визначити роль категоричного імперативу Канта у психіці людини.

Найголовнішими завданнями виступають: аналіз дефініції «категоричний імператив» та його формулювань у сучасному філософському дискурсі і в праці І. Канта безпосередньо; обґрунтування найбільш влучного формулювання терміна в контексті сучасного суспільства; виявлення ролі категоричного імперативу Канта у формуванні моральності окремої конкретної людини.

Методи дослідження. Методологічна основа дослідження зумовлена поставленою метою, завданнями та характеризується застосуванням загальнонаукових методів формальної логіки (аналізу, узагальнення, синтезу, порівняння, дедукції та оцінки наукового матеріалу). Також застосовувалися структурно-функціональний та аксіологічний методи.

Результати. Перш ніж визначити роль категоричного імперативу Канта в психіці людини, розберемо поняття, яке пов'язане з мораллю, тобто поняття «імператив».

«Критика практичного розуму» є головним етичним трактатом І. Канта, де детально досліджено поняття категоричного імперативу – вищого принципу моральності [1].

Поставивши питання про специфічність і унікальність моралі, І. Кант у своїй праці обґрунтував положення про загальний моральний закон, поділивши практичні принципи на максими (суб'єктивні) і імперативи (об'єктивні). Так було виведено одне з базових понять німецької філософії – категоричний імператив.

Зауважимо, що у «Критиці практичного розуму» Кантом зазначається, що імперативи, крім категоричних, можуть бути гіпотетичними, тобто являти собою практичне розпорядження.

Саме слово «імператив» означає «веління». Категоричний імператив – це абсолютний моральний закон, який не пов'язаний ні з якою метою і, на відміну від гіпотетичного, виступає як порада [2].

Існує кілька формулювань категоричного імперативу. Це спричинено тим, що Кант не хотів обмежувати його розуміння лише одним формулюванням.

Згідно з першим формулюванням, основним принципом якого є слідування моральному закону, сутність категоричного імперативу трактується так: «Чини так, щоби максима твоєї волі могла стати принципом загального законодавства» [3].

Тобто вчинок людини, за Кантом, є моральним, якщо він зроблений тільки з поваги до морального закону. У разі конфлікту між людськими пристрастями і моральним законом Кант вимагає безумовного підпорядкування останньому [4].

Аналізуючи перше формулювання, необхідно звернути увагу на те, що воно вимагає, щоб максима дії людини могла стати законом. Тобто людина повинна діяти так, щоб образ дії, який вона обирає, міг би стати юридично оформленим законом.

Ця формула яскраво відображає як імперативність цього розпорядження, так і його категоричність. Імперативом є моральний закон. Адже у людини, крім мотивів, що визначаються

чистим практичним розумом, існують мотиви, які впливають з її емпіричної природи. І в разі розбіжності дійсних бажань і прагнень людини з приписами розуму виникають певні суперечності. З цієї причини розуму необхідно змушувати людину діяти так, як вимагає моральний закон.

Категоричність цієї формули розкривається безумовним характером наказу цього визначення. Це формулювання надає загальний, стійкий і незмінний характер категоричному імперативу, який дозволяє існувати моральному закону в будь-яких ситуаціях.

Згідно з другим формулюванням імперативу необхідно діяти лише «за тією нормою, яку хочеш бачити універсальним імперативом – нормою для всіх людей і також для тебе... Дій так, щоби завжди ставитися до людей і до себе також – як до мети і ніколи – лише як до засобу» [3]. Саме ця формула категоричного імперативу була виділена курсивом, що надало їй тим самим особливого значення.

І. Кант стверджував, що людину не можна використовувати як засіб, бо людина розумна, отже, як розумна істота має гідність [1]. Щодо виконання обов'язку, то воно повинно ґрунтуватися на категоричному імперативі, але без жодної емоційної зацікавленості. Категоричний імператив – це суворий, безумовний наказ щодо вчинку.

Саме ці два формулювання є найбільш вживаними визначеннями терміна «категоричний імператив».

Порівнюючи обидва визначення, можемо дійти висновку щодо формалістичного характеру першого. Щодо другого, то його визначення характеризує зміст і моральну спрямованість вчинків. Сутність цього формулювання полягає у запереченні станових привілеїв, запереченні панування людини над людиною, запереченні влади, яка не визнана свободою вільної людини.

Також існує третє формулювання, де автор проголошує автономію волі людини, що встановлює загальні закони: «принцип волі кожної людини як волі, що всіма своїми максимами установлює всезагальні закони» [3].

Ця формула визначає моральну поведінку людини як громадянина, дійсного члена правової держави, який вільно підкорюється прийнятним у суспільстві законам, тим самим бере участь у їх прийнятті або, принаймні, схвалює їх. Ця згода являє собою не тільки психологічно (емпірично) зрозумілу дію, а дію соціальну.

Категоричний імператив стає найбільш зрозумілим і прийнятним, якщо його трактувати як моральну заборону на певні дії, вчинки, на що вказує А.А. Гусейнов. На нашу думку, автор дає чітке уявлення про категоричний імператив, визначаючи імперативи як «формули відношення об'єктивного (морального) закону до недосконалої волі людини» [5].

Своєрідно тлумачить поняття категоричного імперативу І. Канта Т.І. Ойзерман, а саме: «категоричний імператив є, згідно з вченням Канта, автентичним вираженням апріорної, незалежної від спонукань чуттєвості, свободи волі. Він розуміється, зокрема, як свобода вибору, тобто довільні дії, які не варто змішувати з тим, що зазвичай називають свавіллям» [6].

Аналізуючи всі три формули в контексті сучасного суспільства, можна стверджувати, що найбільш чітко його сутність відображає друга формула. Адже сьогодні, у гонитві за матеріальним, люди забувають, що крім їх максими існують максими інших. І все частіше, реалізуючи свою суб'єктивну мету у задоволенні матеріальних потреб, людина може зрадити, обдурити й скривдити інших членів суспільства.

Проте саме від суспільства, за І. Кантом, людина отримує моральні норми вже в готовому вигляді. Але ці норми, по суті, є «порожніми формами», а завдання людини полягає в тому, щоб наповнити ці «порожні форми» конкретним змістом, що відповідає її індивідуальності. Тобто ззовні, від суспільства, людина отримує певну беззмістовну вимогу у вигляді моральної норми, яку вона сама повинна наповнити змістом, але так, що граничну, максимальну межу вона визначає для себе сама. У цьому й проявляється свобода людини, за Кантом. Саме в такий спосіб наповнену змістом моральну норму Кант називає «максимою» [7].

У категоричному імперативі Канта змогли поєднатися зовнішній, суспільний і внутрішній, особистісний чинники у формуванні моральності окремої конкретної людини. Крім того, його

концепція пояснює, чому люди, що належать до однієї морально-етичної системи, відрізняються своєю моральністю. У них зовсім не різна мораль, а різні максими. Тобто різне наповнення моральних норм та вимог однієї морально-етичної системи.

Авжеж, кожна окрема людина самостійно регулює свою поведінку і судить про моральне значення того, що відбувається навколо неї, спираючись на вироблені суспільством моральні уявлення та засвоюючи їх. Тому вона виступає не тільки як об'єкт громадського контролю, а й як самостійна особистість, що володіє своєю власною моральною самосвідомістю – переконаннями, схильністю, почуттями, совістю. А моральність людини, як основоположна і невіддільна інстанція внутрішнього світу людини, визначає її розвиток і взаємини з суспільством. Це еквівалент моральної свідомості, яка представляє складне соціальне явище, що відбиває суспільне буття крізь призму загальних, особливих і особистих інтересів людей у вигляді моральних ідеалів і уявлень, норм і оцінок поведінки.

У психології моральність являє собою не що інше, як переломлення норм і принципів моралі через себе, через свої психологічні особливості і своєрідність життєвого шляху, внутрішнє прийняття їх як своїх власних, в результаті чого особистість починає діяти і вчиняти за мотивом «не могу інакше». Іншими словами, психологічний аспект моральності полягає у виконанні особистістю тих чи інших моральних норм на основі внутрішньої потреби і здатності дотримуватися їх постійно протягом свого життя і діяльності [8].

Моральність – це комплексне особистісне утворення, що охоплює різні сфери психіки, що включає усвідомлення, засвоєння та реалізацію суспільних моральних норм, законів, правил, і моральні переживання виражаються в поведінці і ставленні до інших людей. Вона є сферою особистості, що включає в себе взаємопов'язані компоненти системи регуляції життєдіяльності: ціннісно-сміслові утворення, афективний, когнітивний, конативний і рефлексивний компоненти.

Загалом же моральна сфера особистості взаємопов'язана з різними інтеграційними психологічними феноменами, які загалом характеризують якість психологічного життя особистості.

Основною функцією моральної сфери особистості є регулятивна, на що вказують представники практично всіх підходів до вивчення цієї проблематики. Ця функція полягає в засвоєнні і реалізації у вчинках моральних орієнтирів, в об'єднанні, взаємозв'язку та погодженні внутрішнього і зовнішнього світу особистості на основі моральних цінностей і смислів [8].

Поведінка ж людини визначається практичним інтересом та моральними принципами, тому людині необхідно обирати з двох тенденцій: прагнення до щастя (задоволення матеріальних потреб) і прагнення до здійснення моральних норм. Тому, потрапляючи в ситуацію морального вибору, людина приймає рішення відповідно до рівня розвитку моральної сфери. Причому необхідно зауважити, що сама ситуація вибору сприяє моральному розвитку особистості. Адже в ситуаціях морального вибору моральна особистість, що орієнтується на вищі, духовні цінності, розвиває в собі моральні якості, такі як доброзичливість, милосердя, співчуття, дбайливість, чуйність, прощення, а також проявляє вищі цінності в житті.

Дотримання моральних норм здійснюється у складній боротьбі мотивів, людина свідомо і підсвідомо зважує всі «за» і «проти» під час вибору вчинку, позиції, ставлення, ідеалу. Принципи моралі стають реальними спонукальними силами лише за умови, якщо вони переживаються особистістю [9].

Кантівський категоричний імператив важливий тим, що допомагає виключати випадки небажаної поведінки. За всієї абстрактності категоричного імперативу кантівська постановка питання про те, що моральна поведінка визначається не окремими, а загальними і необхідними мотивами, має велике принципове значення [4].

Отже, якщо дотримуватися категоричного імперативу Канта, людина, що живе в суспільстві, вбирає з нього моральні норми, вимоги, цінності, яких необхідно дотримуватися. Проте те, яким буде зміст цих моральних вимог, норм і цінностей, залежить тільки від неї самої. Це її максими. В іншій людини вони будуть іншими. Вони не нав'язані ззовні. Люди їх самі встановлюють собі, а тому повинні їм слідувати і не порушувати, щоб не втратити людської гідності.

Саме ж усвідомлення необхідності вести себе морально, переживання почуття обов'язку та гуманності означає наявність в особистості потреби в моральній діяльності.

Висновки. Для визначення морального правила Кант у своїй роботі ввів термін «категоричний імператив моралі». Попри те, що підхід Канта до моральності був у своїй основі ідеалістичним, саме його етичне вчення зіграло велику роль у подальшому розвитку поглядів на моральність.

Хоча моральний закон один, але існує кілька його формулювань. Проаналізувавши всі його формулювання в контексті сучасного суспільства, ми визначили, що найбільш чітко його сутність відображає формулювання, згідно з яким необхідно діяти лише «за тією нормою, яку хочеш бачити універсальним імперативом – нормою для всіх людей і також для тебе... Дій так, щоби завжди ставитися до людей і до себе також як до мети і ніколи – як до засобу». Адже сьогодні, у гонитві за матеріальним, люди забувають, що крім їх максими існують максими інших. І все частіше, реалізуючи свою суб'єктивну мету у задоволенні матеріальних потреб, людина може зрадити, обдурити й скривдити інших членів суспільства.

Сучасна людина повинна пам'ятати, що її суб'єктивні максими не можуть бути загальними, і її завдання – упорядкувати їх і зробити максимально близькими до категоричного імперативу.

Безумовно, моральними засобами неможливо вирішити багато соціальних проблем людства, проте мораль дозволяє визначати спрямованість цивілізаційного буття, оскільки регулює індивідуальну та суспільну поведінку.

Список використаних джерел

1. Аниськіна С. Моральна свобода у праці І. Канта «Критика практичного розуму». *Вісник післядипломної освіти. Серія «Педагогічні науки»*. 2017. Випуск 4 (33). 160 с.
2. Кант И. Из лекций по поэтике / Этическая мысль. Москва, 1990. С. 297–323.
3. Кант И. Основы метафизики нравственности. Кант И. Сочинения: в 6 т. Москва : Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 1.
4. Філософські погляди І. Канта. URL: http://pidruchniki.com/15941024/filosofiya/klasichna_filosofiya_suchasna_neklasichna_filosofiya#28 (дата звернення 14. 10. 21).
5. Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика. Москва : Гардарики. 2000. 472 с.
6. Ойзерман Т. Категорический императив и абсолютность запрета на ложь в этике Канта. *Философско-литературный журнал «Логос»*. 2008. Вип. 5 (68). С. 172–178.
7. Левикова С.И. Мораль как неотъемлемый элемент человеческого сообщества и мера человеческого в человеке. *Философская мысль*. 2016. Вип. 11. С. 87–102.
8. Дробницкий О.Г. Моральная философия: Избр. труды. Москва : Гардарики, 2002. 523 с.
9. Боришевський М.Й. Духовні цінності як детермінанти самоактивності особистості у вихованні й самовихованні. Психологія самоактивності учнів у виховному процесі: навч.-метод. посіб. / за ред. М.Й. Боришевського. Київ : ЗМН, 1998.

References

1. Aniskina S. (2017) Moral'na svoboda u praci I. Kanta "Krytyka praktychnogo rozumu" [Moral freedom in the work of I. Kant "Critique of practical reason"] Bulletin of postgraduate education. Series Pedagogical Sciences. Issue 4 (33). 160 s. [in Ukrainian].
2. Kant I. (1990) Iz lektsiy po poetike/ Eticheskaya mysl'. Iz lektsiy po poetike/ Eticheskaya mysl'. [From lectures on poetics / Ethical thought.] Moscow. S. 297–323 [in Russian].
3. Kant I. (1965) Osnovy metafiziki npravstvennosti. [Fundamentals of the metaphysics of morality. Kant I.] Essays: in 6 volumes. Moscow: Mysl. Vol. 4. Part 1. [in Russian].
4. Filsofs'ki pohlyady I. Kanta. [Philosophical views of I. Kant.] URL: http://pidruchniki.com/15941024/filosofiya/klasichna_filosofiya_suchasna_neklasichna_filosofiya#28. (appeal date 14. 10. 21). [in Ukrainian].
5. Huseynov A.A., Apresyan R.G. (2000) Etika [Ethics.] Moscow: Gardariki. 472 p. [in Russian].

6. Oiserman T. (2008). Kategoricheskiy imperativ i absolyutnost zapreta na lozh v etike Kanta. [The categorical imperative and absoluteness of the prohibition of lies in Kant's ethics.] Philosophical and literary magazine "Logos". Vip. 5 (68). Pp. 172–178 [in Russian].

7. Levikova S.I. (2016) Moral kak neot'emlemyiy element chelovecheskogo soobschestva i mera chelovecheskogo v cheloveke. [Morality as an integral element of the human community and a measure of the human in man.] Philosophical thought. Vip. 11. pp. 87–102 [in Russian].

8. Drobnitsky O.G. (2002) Moralnaya filosofiya: izbr. trudy [Moral philosophy: selected works.] Moscow: Gardariki. 523 p. [in Russian].

9. Boryshevsky M.Y. (1998) Dukhovni tsinnosti yak determinanty samoaktyvnosti osobystosti u vykhovanni y samovykhovanni. Psykholohiya samoaktyvnosti uchniv u vykhovnomu protsesi: navch.-metod. posib. [Spiritual values as determinants of individual self-activity in education and self-education. Psychology of students' self-activity in the educational process: teaching method.] way. / for ed. M.J. Boryshevsky. Kyiv: ZMN [in Ukrainian].

Semenov Igor Sergeevich

Master's student at the Faculty of Social Sciences and Humanities,
The state institution "South Ukrainian National Pedagogical University named after K. D. Ushynsky"
26, Staroportofrankivska str., Odesa, Ukraine
ORCID: 0000-0001-6855-7794

LEGAL MENTALITY IN THE STRUCTURE OF AN INDIVIDUAL'S LEGAL CULTURE

Relevance of the topic. *The side of the moral issues of research I. Kant today becomes as relevant as a modern society as a whole, and for the Ukrainian nation in particular. In the conditions of destruction of moral norms and values, there are no single criteria for moral socialization, the importance of the existence of moral laws advocates the fore. This emphasizes the relevance of the research of the role of the categorical imperative of Kant in the psyche of a modern person.*

The aim of the article is to determine the role of the categorical imperative of Kant in the human psyche.

Research methods: *general scientific methods of formal logic (analysis, generalization, synthesis, comparison, deduction and science material assessment) were used. Also used structural and functional and axiological methods.*

Research results. *The article examines the essence of the term "categorical imperative". After analyzing all his formulation of the term "categorical imperative" in the context of modern society and the one that most clearly reflects its essence. After all, today, in pursuit of material, people forget that in addition to their maxims there are many others. And more often, realizing its subjective goal in satisfying material needs, a person can betray, deceive and shrink other members of society. It is noted that a modern person should remember that its subjective maxims cannot be general, and its tasks to arrange them and make the closest to the categorical imperative.*

It is concluded that in the categorical imperative of Kant was able to combine external, social and domestic, personal factors in the formation of morality of a particular individual. In addition, his concept explains why people belonging to one moral and ethical system are characterized by their morality. They do not have a different moral, but different maxims. That is, different filling of moral norms and requirements of one moral and ethical system.

Key words: *Maxima, categorical imperative, morality, moral law, moral norms.*

ФІЛОСОФІЯ ДУХОВНОЇ СФЕРИ АБО ІНТЕЛЕКТУАЛЬНИХ ПРОЦЕСІВ

УДК 305:316.48(477)

DOI <https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2021-2-9>**Власова Ольга Петрівна**

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії та соціології

Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту

імені академіка В. Лазаряна

вул. Лазаряна, 2, Дніпро, Україна

ORCID: 0000-0001-5040-5733

ФЕНОМЕН ГЕНДЕРНОЇ ТЕМПОРАЛЬНОСТІ В КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯХ ЧАСУ В. БРАЙСОН

Актуальність дослідження феномену гендерної темпоральності зумовлена процесами суттєвої трансформації гендерної культури європейської спільноти. У ході аналітики було встановлено, що нині не існує остаточного розмежування між поняттями «час» і «темпоральність». У науковій літературі стверджується, що особистість є темпорально-організованим феноменом, а часовість розглядається як найважливіша обставина існування людини, яка характеризує її природу. Впровадження поняття «гендерна темпоральність» дозволяє не тільки виявити дуалістичну природу часу, але й наполягати на тому, що абсолютизувати розподіл часу на чоловічий і жіночий є помилкою, яка призводить до часових ухроній, тобто неіснуючих способів розуміння і використання часу.

Мета дослідження – розкрити і піддати історико-філософському аналізу зміст, характер і роль гендерної категорії темпоральності в західноєвропейській філософії В. Брайсон.

Методи та результати дослідження. У статті розглянуто формування концепту гендерної темпоральності в аналітиці політик часу В. Брайсон. Виокремлено теоретико-методологічні підходи та особливості застосування гендерних методологій у процесі розгортання аналітики гендерної темпоральності. Акцентовано увагу на характерних рисах трансформації думки дослідниці в процесі інтерпретації феміністичних уявлень про часовість людського буття. Наголошено на перевагах і недоліках феміністичних політик, зумовлених інтерпретацією темпоральності з позиції усталених у капіталістичних суспільствах політик часу.

Темпоральність є способом організації людського співбуття як турботи. Саме «жіночий час» зазвичай ототожнюють з виявами етики піклування, називаючи його внутрішнім, часом репродукції, сім'ї і особистих відносин, називаючи жінку доглядальницею. «Чоловічий час» зазвичай розглядається як виробничий час, який оплачується. Відтак чоловік – це насамперед робітник.

Акцентуючи увагу на непропорційному розподілі домашніх обов'язків між жінками і чоловіками, В. Брайсон підкреслює, що жіноча темпоральна дискримінація пов'язана з вторинністю приватної сфери, а також із недостатнім жіночим політичним представництвом, і все це суттєво впливає на умови оплачуваної зайнятості та домашньої роботи.

Підтримуючи егалітаристські гендерні ідеї, наголосимо, що час не є гендерно нейтральним. Відтак дослідження гендерної темпоральності сприяють зміні гендерної культури сучасних суспільств.

Ключові слова: типологія часу, політики часу, соціальна темпоральність, егалітарні ідеології.

Вступ. Актуальність дослідження феномену гендерної темпоральності зумовлена процесами суттєвої трансформації гендерної культури європейської спільноти. Радикальні

зміни в означеній сфері, торуючи шлях до суттєвого переформатування усталеної моделі ціннісно-сміслового універсуму патріархатних культур, продовжують викликати активний спротив з боку захисників традиційних гендерних відносин. Для сучасної української культури, у якій все ще переважають есенціалістські уявлення про сутність статевого, цей процес є надто хворобливим і провокує соціальне напруження, що і зумовлює актуальність системного дослідження гендерного складника суспільного буття заради можливості більш успішного вирішення проблем і конфліктів, які виникають у сфері приватного і суспільного життя.

Наголошуючи на тому, що структура ціннісно-сміслового універсуму будь-якої культури має темпоральний вимір і погоджуючись з думкою знаного українського філософа С. Кримського, що «культура живиться ... особливістю часу», «вловлює драматизм часового процесу» [5, с. 68], вважаємо, що дослідження сутнісних моментів розгортання процесу переформатування традиційної системи цінностей у сфері соціостатевих відносин неможливе без акцентуації уваги на його темпоральних вимірах. До того ж проблематика гендерної темпоральності нині є малодослідженою у філософському контексті, відтак актуальність заявленої теми зумовлена також потребами подальшого розвитку філософського знання.

Ступінь розробки теми свідчить, що визначенню сутнісного змісту поняття «темпоральність» науковці приділяють значну увагу, вкладаючи в нього різні сенси. Наприклад, вітчизняний дослідник поняття «соціальна темпоральність» Я.С. Черкун узагальнює різні філософські інтерпретації темпоральності, зазначаючи, що цей феномен розглядався як часовість (М. Гайдеггер); внутрішній час (Е. Гуссерль, М. Бланшо, Дж. Фрейзер); послідовність (Е. Левінас, В. Попов, О. Музика); інтервалу часу, певний момент (О. Болдачов, О. Бондарко); темпоральність у значенні плину подій (А. Темирболат) тощо [11]. Також зазначимо, що в науковій і довідковій літературі усталилася думка про введення поняття темпоральності у філософський обіг екзистенціалістами. При цьому зазвичай підкреслюється, що у філософії екзистенціалізму темпоральність людського буття протиставляється пригнічуючому часові відчуженого людського існування. У плані доведення зазначеної позиції слід виокремити аналітики В. Бушанського [2], В. Куценко [7], Л. Назаревич [8] та інших науковців. Зокрема, В. Бушанський, досліджуючи особливості концептуалізацій часу і простору у філософії екзистенціалізму, дійшов висновків, які підтверджують ідею існування особливої екзистенціалістської рефлексії часу. Науковець пише: «Рефлексія часу супроводжується тривогою як домінантним екзистенціальним відчуттям. Особистісна актуалізація та соціально-політична активність людини базуються на витісненні або ж прийнятті екзистенціальної тривоги» [2].

Слід також вказати на декілька спроб виокремити провідні філософські концепти, у межах яких структуруються уявлення про сутність часу і часовість. У науковій літературі як основні розглядаються дві філософські традиції, які склалися у 20 столітті і стали провідними у визначенні сучасного філософського розуміння часу й часовості. Одна з цих традицій – феноменологія, а інша базується на аналітичній теорії. Виокремлення феноменологічної теорії часу пов'язують з доробком Е. Гуссерля, початок аналітичної концептуалізації часу науковці вбачають у працях Ж. МакТажерта (J.M.E. McTaggart) [10]. При цьому наголошується, що феноменологічна традиція переважно акцентує увагу на аналізі особливостей усвідомлення часу та досвіді часовості, а аналітичні теорії зосереджуються на онтології часу [13, с. 133]. Ілона Фьорстер наголошує, що відношення між цими двома різними порядками часу залишаються непроясненими [10, с. 130]. Дослідниця вважає, що означену проблему допоможе розв'язати реконструкція фрагментарної теорії часу французького філософа М. Мерло-Понті, теорія часу якого «в змозі сприймати елементи обох традицій й одночасно подолати ту проблему, котра їх розмежує: дуалізм суб'єкту / об'єкту» [10, с. 131].

Особливу привабливість мають думки тих дослідників, які вважають, що метою філософських осягнень часу повинен стати не пошук його сутності, а його прагматична і плюралістична інтерпретація, яка здатна відобразити динамічний процес реалізації різних форм людської активності і багатоманітність розгортання життєвих проєктів [14].

Ознайомлення зі станом розробки проблеми темпоральності й акцентуація уваги на прагматичних підходах до інтерпретації цього феномену спонукає до висновку, що з'ясування питання про сутнісні ознаки гендерної темпоральності в концепті політики часу В. Брайсон та виявлення феміністичного підґрунтя означеного концепту заслуговує стати метою окремої наукової розвідки.

Результати. Темпоральність відображає динамічну сутність часу, взаємозв'язок окремих його моментів, вловлює плинну сутність явищ. У понятті темпоральності час є фрагментованим, тобто це поняття вживається для означення плинності часу. Темпоральність як вимір людської діяльності відображає плинність людського життя і його скінченність. Крім усього вищезазначеного, феномен темпоральності тісно пов'язаний як з існуванням особливого досвіду часу в чоловіків і жінок, так і зі зміною їх сенсожиттєвих установок, яка відбувається під впливом деконструкції традиційних гендерних стереотипів. Про гендерний вимір темпоральності саме і йдеться у концептуалізаціях політики часу В. Брайсон, яка розглядає час насамперед як зручну концепцію для координації людської діяльності. Серед безлічі різних темпоральностей аналітикиня виділяє гендерну темпоральність, яка базується на феміністичних проєктах [12, с. 10]. Феміністичні політики часу, проінтерпретовані дослідницею, – це теорії Гвенелле Брунінг, Джанеке Плантенга, Керол Гілліган, Ненсі Фрейзер, Раї Проховнік, Ніри Ювал-Девіс, Юлії Крістевої та інших. У роботі відображено загальну в межах гендерної теорії думку, що політична теорія, яка є результатом розвитку маскулінної культури, неодмінно повинна була стати предметом критики з боку феміністок [4, с. 316], також зазначається, що в працях сучасних феміністок час зазвичай є центральною проблемою.

Застосування герменевтичного підходу в ході осмислення проблем є невіддільним складником постмодерних аналітик [15]. Одним із теоретичних засновків дослідження В. Брайсон є твердження, що дуалістичний розподіл часу на циклічний і лінійний, фізичний і соціальний, традиційний і модерний, відносний чи постійний, чоловічий і жіночий не треба абсолютизувати, оскільки це призводить до часових ухроній, тобто неіснуючих способів розуміння і використання часу.

Перш ніж узятися за дослідження феміністичних політик часу, В. Брайсон пише про історичні аспекти формування європейського темпорального мислення й про існування індивідуального темпорального досвіду кожної окремої особистості, який визначальним чином впливав і впливає на формування групової ідентичності й надає сенс людській діяльності. Дослідниця підкреслює, що позбавлення людей їхньої історії позбавляє їх цього досвіду. Вона наголошує, що в межах кожного історичного часу маргіналізовані групи можуть не лише мати свій особистий досвід минулого, але й отримати від цього певні переваги. Зокрема, жінки можуть використовувати досвід соціальної маргіналізації як основу для політичної мобілізації заради розширення своїх особистих і соціальних можливостей [1, с. 31].

В. Брайсон переймається тим, що для сучасності знаковим є поширення «повального почуття фаталізму», яке нині заважає сформувати позитивне мислення стосовно бажаного облаштування суспільного життя. Посилення у 21 столітті політичного впливу з боку християнського та ісламського фундаменталізмів, на її думку, означає, що в наш час політичні дії і рішення перебувають під впливом темпоральних уявлень, «логіка яких лежить за межами людського, «земного» часу» [1, с. 35].

Особливу увагу В. Брайсон приділила феміністичним політикам, що базуються на класичній марксистській теорії. Вона зауважує, що основою фундаментальної феміністської темпоральної перспективи є необхідність знищення пригноблення жінок, що є однією із провідних ідей у марксистській теорії [1, с. 135]. Попри вищенаведене, аналітикиня, як і інші дослідниці, не розглядає марксизм як стратегічну теорію зміни соціального стану жінок [6, с. 205].

Маскулінність і фемінність конструюються відповідно до конкретних образів часу. Аналітикиня розуміє, що темпоральний досвід чоловіків і жінок продовжує базуватися на різних соціальних ролях. І поки жінки залишаються залежною групою, вони будуть розвінчувати непаритетні гендерні владні відносини, натомість чоловіки намагатимуться їх приховати [1, с. 69]. Домашня рівність розглядається як одна із необхідних умов досягнення політич-

ної рівності чоловіків і жінок. Роздуми В. Брайсон базуються на уявленні про гендер як постійно змінний у часі соціальний конструкт статевого. Відповідно, гендерні норми мають плинний, динамічний характер. Особливо дослідниця зауважує, що на часі є визнання того, що і жінки, і чоловіки повинні на рівних розподіляти й виконувати сімейні обов'язки. До того ж жінки не повинні виконувати роботу з обслуговування потреб своєї сім'ї безкоштовно. Дослідниця поділяє феміністичний погляд стосовно того, що жінки можуть виконувати «чоловічу» роботу, а чоловіки здатні набути такі традиційно «жіночі» якості, як терпіння і здатність до багатофункціональності. Відтак сучасна соціальна політика повинна активніше заохочувати чоловіків до того, щоб вони більше часу проводили вдома, наприклад, перебуваючи у декретній відпустці, що зі свого боку приведе до більш рівноправного розподілу домашньої праці [1, с. 69]. При цьому наголошується, що неможливо визначити універсальні статеві відмінності у використанні часу жінками і чоловіками, відтак поняття «жіночий час» і «чоловічий час» не можуть розглядатися як стабільні, дихотомічні, такі, що спираються на біологію [1, с. 84].

До переваг концепту В. Брайсон відносить розгляд трьох сфер суспільного буття у їх взаємозв'язку: сфери темпоральних пропозицій як основи політики у взаємодії з різними темпоральними культурами і засобами контролю за використанням часу в капіталістичних суспільствах. Аналітикиня зазначає, що «темпоральна культура капіталізму має сьогодні всесвітній вплив, і окремі державні політики знаходяться під її глобальним економічним тиском, який негативно впливає на робочий час і умови праці [1, с. 118].

Слід також зауважити, що усвідомлене феміністське мислення про темпоральність В. Брайсон розглядає як досить рідкісний феномен, вважаючи його продуктом швидких соціальних змін, «пов'язаних з постмодерністськими поняттями невизначеності і плинності» [1, с. 128]. Дослідниця інтерпретує час як важливий гендерний предмет споживання, який безпосередньо впливає на людське життя через систему суспільно-приватного розподілу праці.

Виявляючи особливості феміністичних інтерпретацій темпоральності й тих політик часу, які з цього випливають, В. Брайсон наголошує, що «політика спільності у відмінностях» є сутністю феміністичної політики часу [1, с. 67].

Дослідники гендерних відносин, які склалися і функціонують у різних суспільствах, відмічають, що недовіра до жінки як партнера у сфері суспільної діяльності є досить поширеним явищем [3, с. 39]. В. Брайсон виділяє поняття годинникового часу як такого, що визначає особливості розгортання виробничих відносин. При цьому зазначає, що роз'єднання часу, який жінки витрачають на обслуговування родини, і виробничого часу подекуди призводить до поглинання їх життя вимогами інших, і жінки втрачають будь-яку можливість контролювати своє життя. Дослідниця наголошує, що «гендер може породжуватися або не породжуватися нашим використанням часу, і створення темпоральних норм відіграє ключову роль у підтримці пригноблюючих гендерних відмінностей» [1, с. 74].

Феміністична критика допомагає зрозуміти, що суб'єктивне сприйняття і фізичне переживання часу не має нічого спільного з його об'єктивним виміром і науковим дослідженням [1, с. 75]. І нині у західних спільнотах, які проголошують принцип паритетності, жінки вступають в конкурентну боротьбу на ринку праці на умовах і принципах, створених чоловіками. Відхилення від усталених норм і принципів перетворює жінку на «проблематично іншу». В. Брайсон підкреслює, що гендерні темпоральні норми продовжують відтворювати дуалістичну систему в розподілі праці. Чоловік у цій системі сприймається як робітник, а жінка – як обслуга, доглядальниця.

На особливу увагу заслуговує те, що в сучасних західних суспільствах визнається важливість жіночої роботи по догляду і піклуванню про членів родини. Але це визнання аж ніяк не може замінити необхідність отримання достойної винагороди за цю працю. Нині ж дослідження, присвячені використанню часу, свідчать про те, що більшу частку роботи, яка не оплачується, виконують жінки. В. Брайсон задається цілком слушним питанням: чому той, хто виконує так багато роботи, часто не має економічної незалежності, а подекуди живе в бідності?

Є очевидним, що відмова від пригноблюючих гендерних відносин у приватній сфері, так само як і у сфері суспільній, потребує підтримки з боку державної політики.

Виявляючи економічну і соціальну вагу безоплатної діяльності з виховання і догляду, феміністичні політики посилюють аргументи на користь державної підтримки «приватної» роботи і сім'ї, а також відміну політики, яка спонукає жінок виходити на оплачувану роботу, навіть тоді, коли вони того не бажають. Також величезні трудові й часові затрати на виконання домашніх справ, так само як і допомогу сусідам чи різні форми волонтерства, слід розглядати як форму роботи, на яку теж повинен виділятися час. В. Брайсон підкреслює, що дослідження також показали абсурдність твердження, що час після оплаченої роботи є виключно часом відпочинку. До того ж навіть цей час працівники й особливо працівниці не завжди можуть витратити на свій розсуд [1, с. 89].

Різні форми темпоральності відображають різні види людської продуктивної діяльності, відтак вони повинні вести до забезпечення громадянських прав для кожної зі статей і, зокрема, цей час, витрачений на опіку, безоплатну допомогу чи волонтерство, повинен враховуватися у пенсійних виплатах так само, як і час, який витрачається на оплачувану роботу. В. Брайсон підкреслює, що розгляд піклування як обов'язку всіх громадян ставить з ніг на голову сучасну західну політичну риторику, відповідно до якої першочерговим обов'язком громадян є зайнятість на оплачуваних роботах. Вона пише: «Хоча цей домінуючий дискурс наполягає на тому, що той, хто не працює, – хворий, лінивий чи не підтримує суспільство, феміністська перспектива спростовує такі уявлення і наполягає на тому, що більшість чоловіків не справляються зі своїми обов'язками по догляду. Це свідчить про те, що багато чоловіків є далекими від звання «ідеального громадянина», вони «зайці», які використовують працю жінок. А жінки, забезпечуючи льготні домашні умови для їх політичної участі, не тільки звільняють їх від необхідності піклуватися про своїх дітей чи про старих батьків, але й доглядають за самими чоловіками» [1, с. 98].

Феміністські політики часу також намагаються враховувати темпоральний досвід, який виникає у сфері репродукції, при цьому феміністки визнають проблематичність політики, яка базується на репродуктивних процесах [4, с. 319]. В. Брайсон, розглядаючи сферу репродукції, у своєму політичному проєкті пропонує запроваджувати ісландську модель, відповідно до якої три місяці з дев'ятимісячної відпустки резервуються за чоловіками, і три – за жінками, а те, що залишається, віддається тому з батьків, який виявить до цього бажання. Слід беззаперечно погодитись із дослідницею, яка наполягає на тому, що резервування оплачуваної декретної відпустки за чоловіками змінює традиційне розуміння батьківства і мужності. Відповідно, це призведе до зміни моделі створення «гендеру батьків», що сприятиме формуванню більш егалітарних позицій у їх дітей, тим самим призводячи до системних зрушень у гендерних темпоральних нормах [1, с. 220].

Очевидно, що сучасні спільноти потребують відповідального ставлення до батьківських обов'язків. Про актуальність вирішення проблеми відповідального батьківства йдеться в наукових розвідках західних і вітчизняних дослідників. Зокрема, зауважується, що «феномену материнства у різних його аспектах традиційно приділялося більше уваги, ніж осмисленню ролі і специфіки чоловічого батьківства [9].

Розглядаючи переваги і недоліки «політики перетинання», розробленої Нірою Ювал-Девіс, В. Брайсон підкреслює відмінність цього концепту від політики сестринства, зосередженої на спільності між жінками і їх солідарності. Створюючи альянс з чоловіками, яких теж пригноблюють, жінки отримують нові можливості для боротьби за паритетність у сфері суспільного виробництва [1, с. 82].

Особливу симпатію аналітикиня виявляє стосовно концепції Ненсі Фрейзер, підкреслюючи, що вона «запропонувала важливий образ майбутнього, у центрі якого знаходиться гендерне використання часу» [1, с. 103]. Н. Фрейзер спробувала вибудувати проєкт справедливого суспільного облаштування життя на засадах соціальної держави, яка керується принципами гендерної рівності. Вона визначила сім базових принципів, які повинні стати фундаментом

майбутнього суспільства гендерної рівності. Це боротьба з бідністю, боротьба з експлуатацією, рівність у доходах, рівність часу відпочинку, рівність поваги і боротьба з маргіналізацією і андроцентризмом. Аналітикиня зауважує, що реально діюча у західних спільнотах модель «універсального годувальника», так само як і модель «матерів-підклубальниць», не відповідають вказаним принципам, а отже, не можуть привести до встановлення політики гендерної паритетності. В. Брайсон, підтримуючи егалітаристські ідеї Ненсі Фрейзер, вважає, що рано чи пізно імплементація успішних феміністських проєктів у суспільне життя сформує спільноти гендерної рівності. Вона додає свій політичний проєкт, у якому узагальнює всі переваги феміністичних теорій у сфері політики часу.

У висновках зазначимо, що сьогодні в науковій літературі існує безліч визначень темпоральності. Остаточного розрізнення понять «час» і «темпоральність» не відбулося. Інтегруючи існуючі сенси, слід визначити темпоральність як поняття, у якому відображається плинність подій у часі, послідовність зміни подій, тривалість їх існування та людська творча активність у процесі змін. Темпоральність поєднує в собі дискретність та цілісність часу.

Прагматична і плюралістична інтерпретація темпоральності відображає динамічний процес реалізації і багатоманітність форм людської активності. Гендерна темпоральність відображає особливості конструювання гендерних відносин. Конструювання гендеру відбувається в часовому контексті, є постійно змінним і плинним. Таке визначення вказує на існування відношень між суб'єктами, які входять до складу темпоральності та наділяють темпоральність соціальним значенням, в основі якого лежить перетворююча діяльність.

Гендерну темпоральність слід розглядати як вимір, складник соціальної темпоральності. Гендерна темпоральність визначає швидкість плинності подій, пов'язаних з соціостатевими особливостями.

Феміністичні теорії схильні називати час центральною проблемою. «Політика спільноти у відмінностях» є сутністю феміністичної політики часу. Теоретики фемінізму вважають, що одне із нагальних завдань, яке стоїть перед ними, перетворення демократичної теорії на теорію політичної і громадянської рівності, яка б враховувала відмінності між чоловіками і жінками і між самими жінками, у результаті чого будь-якій жінці було б гарантовано повноцінне громадянство.

В. Брайсон підтримує егалітаристські феміністичні ідеї, зауважуючи їх переваги і недоліки. Вона вважає, що розуміння сутності часу і часовості, а також дослідження різних способів використання часу в сучасних капіталістичних суспільствах сприяють процесу зміни суспільних відносин, що базуються на гендерній нерівності, від чого нині потерпають як жінки, так і чоловіки.

Список використаних джерел

1. Брайсон В. Гендер и политика времени. Феминистская теория и современные дискуссии : пер. с англ. Киев : Центр учебной лит-ры, 2011. 248 с.
2. Бушанський В. Екзистенціальний підхід до концептуалізації часу. URL: https://ipiend.gov.ua/wp-content/uploads/2018/07/bushanskyi_ekzystentsialnyi.pdf
3. Власова О. Гендерне маркування соціальної темпоральності як чинник деконфліктизації українського суспільства. *Українознавчий альманах*. 2020. Вип. 27. С. 37–41.
4. Диц М.Г. Ханна Арентс и феминистская политика. *Феминистская критика и ревизия истории политической философии* / сост. М.Л. Шенли, К. Пейтмен; пер. с англ. под. ред. Н.А. Блохиной. Москва : РОССПЭН, 2005. 400 с.
5. Кримський С.Б. Під сигнатурою Софії. Київ : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. 367 с.
6. Кристина ди Стефано. Маскулинний Маркс. *Феминистская критика и ревизия истории политической философии* / сост. М.Л. Шенли, К. Пейтмен; пер. с англ. под. ред. Н.А. Блохиной. Москва : РОССПЭН, 2005. 400 с.
7. Куценко В.В. Час як філософська категорія: у пошуках екзистенційної темпоральності. *Вісник КНУ ім. Т. Шевченка. Філософія. Політологія*. 2012. Вип. 110. С. 9–12.
8. Назаревич Л.Т. Проблеми часу і часовості в екзистенціалізмі: літературознавчі аспекти. URL: <http://eprints.zu.edu.ua/1129/1/06nltela.pdf> (дата звернення: 2.04.2021).

9. Талько Т. Актуалізація проблеми батьківського дилетантизму у глобалізованих суспільствах. *Вісник Київського нац. ун-ту ім. Тараса Шевченка. Українознавство*. 2016. Вип. 1. С. 55–57. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKNU_ukr_2016_1_17 (дата звернення: 2.04.2021)
10. Фьорстер Івонна. Що таке час? Сучасні філософські роздуми. *Наукові записки ХЕПУ*. 2018. № 1(20), квітень. С. 128–132.
11. Черкун Я.С. Визначення поняття «соціальна темпоральність». *Грані*. 2016. № 2. С. 50–54. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Grani_2016_2_11 (дата звернення: 2.04.2021)
12. Якубин А. О книге, или Почему критическое изучение времени может помочь улучшить наше общество. *Брайсон В. Гендер и политика времени. Феминистская теория и современные дискуссии* : пер. с англ. Киев : Центр учебной лит-ры, 2011. 248 с.
13. Foerster-Beuthan Yvonne. *Zeiterfahrung und Ontologie. Perspektiven moderner Zeitphilosophie*. Muenchen : Wilhelm Fink Verlag, 2012. 209 s.
14. Sandbothe Mike. *Die Verzeitlichung der Zeit. Grundtendenzen der modernen Zeitdebatte in Philosophie und Wissenschaft*. Darmstadt : Wiss. Buchges., 1998. VIII. 150 s.
15. Vlasova T., Martseniuk L. Interpretive subjectivity and gender relativism in the theories of postmodernism. *Interdisciplinary studies of complex systems*. 2019. № 14. P. 99–105.

References

1. Brayson V. (2011). *Gender i politika vremeni. Feministskaya teoriya i sovremennye diskussii [Gender and politics of the time. Feminist theory and contemporary debate]*: per. s angl. Kiev : Tsentr uchebnoy lit-ry. 248 s. [in Russian].
2. Bushanskyi V. (2018). *Ekzystentsialnyi pidkhid do kontseptualizatsii chasu [Existential approach to the conceptualization of time]*. URL: https://ipiend.gov.ua/wp-content/uploads/2018/07/bushanskyi_ekzystentsialnyi.pdf [in Ukrainian].
3. Vlasova O. (2020). Henderne markuvannya sotsialnoi temporalnosti yak chynnyk dekonfliktyzatsii ukrainskoho suspilstva [Gender labeling of social temporality as a factor of deconfliction of Ukrainian society]. *Ukrainoznavchyi almanakh*. Vyp. 27. S. 37–41 [in Ukrainian].
4. Dits M. G. (2005). Khanna Arendt i feministskaya politika [Hannah Arendt and Feminist Politics]. *Feministskaya kritika i reviziya istorii politicheskoy filosofii* / sost. M. L. Shenli, K. Peytmen; per. s angl. pod. red. N. A. Blokhinoy. Moskva : ROSSPEN. 400 s. [in Russian].
5. Krymskyi S. B. (2008). *Pid syhnaturoiu Sofii [Under the signature of Sophia]*. Kyiv : Vyd. dim «Kyievo-Mohylianska akademiia». 367 s. [in Ukrainian].
6. Kristina di Stefano. (2005). Maskulinnyy Marks [Masculine Marx]. *Feministskaya kritika i reviziya istorii politicheskoy filosofii* / sost. M. L. Shenli, K. Peytmen; per. s angl. pod. red. N. A. Blokhinoy. Moskva : ROSSPEN. 400 s. [in Russian].
7. Kutsenko V. V. (2012). Chas yak filosofska katehoriia: u poshukakh ekzystentsiinoi temporalnosti [Time as a philosophical category: in search of existential temporality]. *Visnyk KNU im. T. Shevchenka. Filosofiia. Politolohiia*. Vyp. 110. S. 9–12. [in Ukrainian].
8. Nazarevych L. T. (2006). *Problemy chasu i chasovosti v ekzystentsializmi: literaturoznavchi aspekty [Problems of time and temporality in existentialism: literary aspects]*. URL: <http://eprints.zu.edu.ua/1129/1/06nltela.pdf> [in Ukrainian].
9. Talko T. (2016). Aktualizatsiia problemy batkivskoho dyletantyizmu u hlobalizovanykh suspilstvakh [Actualization of the problem of parental dilettantism in globalized societies]. *Visnyk Kyivskoho nats. un-tu im. Tarasa Shevchenka. Ukrainoznavstvo*. Vyp. 1. S. 55–57. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKNU_ukr_2016_1_17 [in Ukrainian]
10. Forster Ivonna. (2018). Shcho take chas? Suchasni filosofski rozdumy [What is time? Modern philosophical reflections]. *Naukovi zapysky KhEPU*. № 1(20), kviten. S. 128 – 132 [in Ukrainian].
11. Cherkun Ya. S. (2016). Vyznachennia poniattia «sotsialna temporalnist» [Definition of "social temporality"]. *Hrani*. № 2. S. 50-54. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Grani_2016_2_11 [in Ukrainian].
12. Yakubin A. (2011). O knige, ili Pochemu kriticheskoe izuchenie vremeni mozhet pomoch uluchshit nashe obshchestvo [About the book, or Why a critical study of time can help improve our

society]. In Brayson V. *Gender i politika vremeni. Feministskaya teoriya i sovremennye diskussii* : per. s angl. Kiev : Tsentr uchebnoy lit-ry. 248 s. [in Russian].

13. Foerster-Beuthan Yvonne. (2012). *Zeiterfahrung und Ontologie. Perspektiven moderner Zeitphilosophie*. Muenchen : Wilhelm Fink Verlag. 209 s.

14. Sandbothe Mike (1998). *Die Verzeitlichung der Zeit. Grundtendenzen der modernen Zeitdebatte in Philosophie und Wissenschaft*. Darmstadt : Wiss. Buchges. VIII. 150 s.

15. Vlasova T.& Martseniuk L. (2019). Interpretive subjectivity and gender relativism in the theories of postmodernism. *Interdisciplinary studies of complex systems*. № 14. P. 99–105.

Vlasova Olha Petrivna

Candidate of Philosophic Sciences,

Associate Professor at the Department of Philosophy and Sociology

Dnipro National University of Railway Transport

named after Academician V. Lazaryan

2, Lazariana str., Dnipro, Ukraine

ORCID: 0000-0001-5040-5733

THE PHENOMENON OF GENDER TEMPORALITY IN V. BRYSON'S TIME CONCEPTUALIZATION

Purpose. *The article represents the formation of the concept of gender temporality in the analytical policies of time given in V. Bryson's research. The theoretical and methodological approaches are analyzed with the focus on the peculiarities of gender methodology in the process of the development of the analytical aspects of gender temporality.*

Problem. *The characteristic features of the transformations of gender temporality in the interpretations of the feminist thought are accentuated with the bias on the time in the human existence. The advantages and disadvantages of feminist policies are stressed in the context of the interpretation of the phenomenon of temporality in the late capitalist politics of time.*

It is noted that at present there is no definite distinction between the "time" and the "temporality. In the scientific literature it is claimed that the individual is in fact a temporally organized phenomenon, and the "timeness" is analyzed as the most important factor of the human being existence.

Methods and Results. *The introduction of the notion of "gender temporality" allows not only to define the dualistic nature of time but to stress that the "time distribution" as feminine and masculine facts is an error with the far-going consequence.*

Temporality is presented as a way of human relationships in "care". It is the "feminine time" that is closely connected with the ethics of care, and it is often called the "inner time of reproduction", the time of the family and interrelated personal lives. 'Masculine time' is often called in the terms of the production, which means payment. Thus man is first and foremost the "working person".

Paying attention to the non-proportional distribution of the family and home duhes among men and women, V. Bryson stresses that the female temporal discrimination is connected with the subsidiary nature of the private sphere, and as a result – with the absence of women's public representation. All mentioned above influences significantly the conditions of women's family work and payment.

It is claimed that "time" is not a gender neutral notion, moreover, the research of gender temporality is of great importance in the transformations of the gender cultures of the contemporary societies.

Key words: *typology of time, time politics, social temporality, egalitarian ideologies.*

УДК 101.8

DOI <https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2021-2-10>**Эфендиев Фикрет Мамед**

профессор кафедры философии
Бакинского государственного университета
ул. 3. Халилова, 23, Баку, Азербайджан
ORCID 0000-0001-8529-8034

Аббасова Гызылгюль Ясин

профессор кафедры социологии
Бакинского государственного университета
ул. 3. Халилова, 23, Баку, Азербайджан
ORCID 0000-0003-4938-5637

ПРОЦЕССЫ ОБОБЩЕНИЯ В НАУКЕ: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Аналізовані процеси узагальнення вважаються однією з найважливіших у методології наукового знання. Узагальнюючий образ – цілісне збагачене уявне освіту, якому притаманні нові ознаки та властивості досліджуваних явищ – сприяє пошуку цілісного погляду на світ. У свою чергу, створена в процесі узагальнення систематизація ознак і властивостей явищ, що вивчаються, виступає основою для концентрації нових знань про дійсність, що вивчається. Аналіз істоти процесів узагальнення показує, що узагальнені форми (понять, законів, теорій) спираються більш широку сферу дійсності. Зміст попереднього рівня знань включаються до нових узагальнених форм як граничний або окремих випадок і одночасно досягається глибше його розуміння. Нові математичні форми вираження знань, що виробляються в процесах узагальнення, є більш абстрактними і характеризуються більш опосередкованим зв'язком з досвідом, з безпосередньо даними. Як метод отримання та вираження нового знання, узагальнення є рушійною силою наукового прогресу. Наука розглядається в її розвитку, усталені схеми позбавляються універсальності, процес пізнання розглядається як процес послідовного та закономірного руху до абсолютної істини. Процеси узагальнення виступають як генералізація фізичних теорій, у результаті вдається єдиним чином описати клас фізичних явищ проти попередніх формулювань (варіантів) теорії. Тому узагальнення є магістральним шляхом розвитку знання. Математичний формалізм не тільки розширює сферу дії теорії, але й водночас дає змогу виявити нові класи закономірностей, виявити більш тонку структуру реальності, що вивчається.

Ключові слова: *пізнання, узагальнення, систематизація та аналіз знань, види узагальнення.*

Анализируемые процессы обобщения по праву считаются одними из важнейших в методологии научного знания. Обобщающий образ – цельное обогащенное мысленное образование, которому присущи новые признаки и свойства изучаемых явлений – способствует поиску цельного воззрения на мир. В свою очередь, созданная в процессе обобщения систематизация признаков и свойств изучаемых явлений выступает основой для концентрации новых знаний об изучаемой действительности. Анализ существа процессов обобщения показывает, что обобщенные формы (понятий, законов, теорий) опираются на более широкую сферу действительности. Содержание предшествующего уровня знаний включаются в новые обобщенные формы как предельный или частный случай и одновременно достигается более глубокое его понимание. Выработываемые в процессах обобщения новые математические формы выражения знаний являются более абстрактными и характеризуются более опосредованной связью с опытом, с непосредственно данными. Как метод получения и выражения нового знания обобщение является движущей силой научного прогресса. Наука рассматривается в ее развитии, устоявшиеся схемы лишаются универсальности, процесс познания рассматривается как процесс последовательного и закономерного движения к абсолютной истине. Процессы обобщения выступают как генерализация физических теорий, в результате которой удается

единым образом описать класс физических явлений по сравнению с предшествующими формулировками (вариантами) теории. Поэтому обобщение – магистральный путь развития знания. Математический формализм не только расширяет сферу действия теории, но и вместе с тем даст возможность выявить новые классы закономерностей, обнаружить более тонкую структуру изучаемой реальности.

Ключевые слова: познание, обобщение, систематизация и анализ знаний, виды обобщения.

Введение. Становление нового знания представляется как сложный диалектический процесс, противоречивый в своей основе. Это, прежде всего, взаимосвязь старого и нового. В условиях кризиса и возникновения новых теоретических структур науки вводятся определенные искусственные постулаты, не подлежащие до определенного времени объяснению, насильственно (без достаточных объяснений) как бы внедряются в старые структуры знаний. В таком случае проявившиеся модели сочетают образы старых и новых преобразований. Об этом свидетельствует эволюция наших представлений об атоме с начала XX в. до создания квантовой теории, парадоксальные постулаты Бора о старых классических движениях по орбитам в сочетании с неклассическим скачкообразным движением, или развитие релятивистской электродинамики, когда Лоренцевы преобразования пытались связать со старой моделью механического эфира. Здесь старые идеалы науки приходят в резкое столкновение с новыми, обостряют установившиеся стереотипы мышления. Тем самым выработка нового типа мышления является крайне необходимой. Именно в этот период выдвигается особая необходимость к наиболее общим философским основаниям науки.

Степень исследованности проблемы. Чтобы обнаружить черты общности, недостаточно просто взглянуть или увидеть, нужно понять, осмыслить причину общности, и истоки различия. Любой факт можно обобщать бесконечным множеством способов, из которых при выборе необходимо пользоваться также и соображением простоты. Простота – необходимый способ, на котором воздвигается здание всякого обобщения. «Всякое обобщение до известной степени предполагает веру в единство и простоту природы. Допущение единства не представляет затруднений». Пуанкаре убеждает, что «те, которые не верят, что законы природы должны быть просты, все те часто бывают вынуждены поступать так, как если бы они разделяли эту веру. Они не могли бы совершенно отрешиться от этой необходимости обобщения, а, следовательно, и науки» [9, с. 120].

Ясно, что если не руководствоваться понятием простоты, то и невозможно произвести определенное обобщение теоретического характера из бесчисленно возможных вариантов обобщений. Далее Пуанкаре также по этому поводу отличает, что «изучая историю науки, мы замечаем два явления, которые можно начать взаимно противоположными: то за кажущейся сложностью скрывается простота, то напротив, видимая простота на самом деле таит в себе чрезвычайную сложность» [9, с. 120–121]. Здесь необходимо отметить, что при всех возможных вариантах вначале имеет место простейшее обобщение. Далее либо подтверждается это положение простоты, либо открывают дорогу на усложнение и выбор естественно другого пути, или более истинное обобщение.

Во всяком случае вначале следует исходить из гипотезы простоты природы. Такой принцип построения теорий и получил название «принцип простоты». Этот принцип особо важно проявляется в период глубокого кризиса в развитии физических теорий, когда встает проблема обобщения совершенно новых видов экспериментов, ее результатов и построения новых физических теорий. Вообще у разума есть способность видеть связь общего с частным (И. Кант) [19].

Цель данного исследования – показать возможности когнитивных процессов при обобщении получаемых знаний, причем с разных позиций (форм сознания). Для этого привлечен в научный оборот ряд произведений классиков естественных дисциплин и философских наук.

Результаты. Развитие теоретических представлений включает в себя гипотетичность, опирается на дедукцию и индукцию, анализ и синтез, идеализацию, интуицию и т.д. Соответственно этому процессы обобщения как формы развития познания глубоко диалектичны по

своей природе. Уровень обобщения связан с построением математических оснований теории, разработкой ее единого концептуального языка, унификацией ее метода, что углубляет наши понимание оснований теории.

Обобщение здесь достигается не путем простого сопоставления признаков у отдельных предметов, что характерно для чисто индуктивного обобщения, а путем анализа сущности изучаемых предметов и явлений. Так как их общность как раз и определяется наличием внутреннего единства их многообразия, а основу этого единства составляет их сущность, их законы.

Процессы обобщения происходят в ходе разрешения определенных противоречий, возникающих при исследованиях некоторой области действительности. При этом весьма существенно, что в ходе процессов обобщения разрешаются определенные внутритеоретические противоречия. «Противоречия, говоря словами Д.П. Горского, в науках возникают не только вследствие несоответствия существующей теории, вновь открываемым фактам, но и вследствие того (как, например, в математических науках), что исходные ее положения (допущения, абстракции, исходные понятия) оказываются неправомерными, требующими уточнения, углубления, а подчас и замены новыми абстракциями, предположениями, понятиями» [6, с. 6].

Противоречие есть определяющая основа движения содержания понятий. Накопление противоречия в содержании знания – наиболее важный и решающий фактор развития понятий. Но главное заключается в том, что старые понятия или накопленное знание не механически переносятся в новую область, а выступает в качестве отправного пункта для теоретического раскрытия отображения более глубокой сущности. В качестве момента, в котором выражается реальное состояние новой сущности только в предельном случае, содержание старого понятия есть «объективный переход к новому» [5]. Новое подвергается оценке позиций предшествующего знания. Оно должно логически согласоваться со старым содержанием, а вместе с тем и противоречить ему. Это обстоятельство есть выражение скачка непрерывности, как действительной формы выхода за пределы старых теоретических представлений. К сказанному можно добавить, что объективным источником образования и развития понятий, становления более общих их представлений выступает реальный мир, материальной основой которого является общественно-историческая практика людей.

Господство обобщенных идей и методов в современной науке общепризнано. Современное научное мышление не есть что-то случайное, временное, а есть определенный специфический этап в развитии человеческого познания о том, что обобщенные понятия позволяют взглянуть с новой точки зрения, позволяют обнаружить новые подходы, раскрывают новые отношения, пишет Д.П. Горский в своей книге «Проблемы общей методологии наук и диалектической логики». Обобщение фундаментальных понятий сводится не к простому их переносу в новую область или теорию, этот перенос осуществляется в длительном процессе поиска и выдвижения новых гипотез и их экспериментальной проверки. «Образование любого общего понятия о свойствах или связях предметов действительности необходимым образом включает процесс обобщения – процесс перехода от единичного к общему, от менее общего к более общему. Поэтому, как в процессе усвоения понятий, овладения предшествующим опытом человечества, так и в ходе поступательного развития науки всегда пользуемся обобщением. Процесс обобщения, наряду с процессами абстракции, анализа, синтеза и т.д., является одним из важнейших средств познания окружающей нас действительности» [4, с. 289].

На путях процессов обобщения происходит проникновение науки в структурные закономерности материи. В этой связи и приобретает большое значение анализ процесса становления фундаментальных понятий и их связи с разработкой понятий рассматриваемой теории. Можно отметить, что наиболее привлекательная область исследований в физике всегда связывается как со структурой материи, так и с выяснением законов взаимодействия, составляющих ее элементарных сущностей. История развития познания показывает различные формы становления фундаментальных представлений, соответственно процесс обобщения принимает различные формы. При диалектическом рассмотрении обобщения понятий (т.е. при рассмотрении процесса обобщения в ходе развития науки) выявляется, что последний может совершаться не

в результате отвлечения от каких-то свойств и замены конкретных по содержанию свойств и предложений на переменные, а в результате введения в науку новых характеристик и включения их в содержание соответствующих понятий. Так, например, переход от понятия скорости прямолинейного движения к понятию скорости произвольного движения на деле есть обобщение, достигающееся благодаря введению в механику нового представления понятия вектора, который раньше просто совпадал с линией движения.

С процедурой обобщения связано уничтожение и исчезновение понятий в новой теоретической системе знаний. Всякое исчезновение есть процесс их обобщения, преобразования, обусловленный новой структурой отношений. Естественно, при этом найдутся в новом понятии аналогия (элементы) старого представления или способа мышления, представляющие собою наибольший интерес в своих потенциальных возможностях развития. Эти потенциальные возможности и выявляют историческую ограниченность понятий, рассматривают в движении и последовательно показывают путь к другой их оригинальной форме. «Идея обобщения лежит в основе синтезирующих тенденций в развитии современного естествознания, теоретических концепций. Однажды возникнув, знания развиваются, аналогично всему живому, по пути совершенствования своих форм. Новое знание в своем становлении опирается на уже достигнутое, и это обеспечивается разработкой более обобщенных форм его выражения... процессы обобщения говорят не о закономерном характере эволюции нашего познания, но и о наличии глубокого внутреннего единства в системе знаний... Отражая более широкую сферу действительности, обобщенные формы тем самым характеризуются гораздо большими внутренними возможностями выражения единичного...» [11, с. 445–446]. Обобщенная функция (принцип целостности) основывается на возможности выявления общности (единства) понятия с самыми различными ступенями познания, содержание которой пронизывает различные возможности. Подчеркивая особенность процессов обобщения в развитии физического знания, необходимо отметить, что внутри каждой физической теории формулируются специально методологические формы обобщения понятий, осмысление которых также составляет важную задачу философии. Что касается физического знания, то оно в силу своей внутренней логики развития, обобщения и систематизации новых полученных идей может происходить независимо и непосредственно от некоторых практических задач.

Плодотворность процессов обобщения (обобщенных методов) основывается на выделении внутреннего многообразия явлений и выявлении природы общего, собирания сторон действительности внешним образом в единое понятие, выступает своеобразным атомизмом в развитии познания.

Отмечая тенденцию постоянного накопления нового знания и прибавления ее к старому содержанию, М. Гунтау приходит к выводу, что существуют периоды, когда наука развивается в рамках одной и той же теоретической основы и непрерывно накапливает факты. Далее эта старая теория исчерпывается и требуется необходимость новых обобщений, которые нарушают непрерывность накопления знания [15, с. 727–730].

Исследование процессов обобщения позволяют выявить коренные характерные особенности различных этапов в развитии знания и тем самым определить логические формы построения теоретических систем. Разработка новых обобщенных методов дает и новое представление мира в теории. Выявление общих форм представлений происходит в ходе столкновения с новыми формами действительности и обнаружения их соответствия с прежними представлениями.

Процесс обобщения в физических теориях анализируется и в работе М. Штрауса «Диалектика развития физики и дилемма в западной философии». Центральное место автор уделяет рассмотрению вопроса о диалектическом отрицании старой теории новой теорией. Анализируя точку зрения К. Поппера, М. Бунге, П. Фейерабенда и др., он утверждает о переоценке их точки зрения о роли мышления и творческой фантазии в создании новой теории (из того положения, что теория не следует из экспериментальных фактов и что эксперимент обладает только функцией контроля). Согласно автору, диалектический подход уничтожает указанную

точку зрения ученых, которые односторонне абсолютизируют действительное положение вещей. Понятие обобщения является метатеоретическим понятием, применяется как к понятиям, так и теориям» [17, с. 271–273].

Этот момент познания является критическим, в ходе которого требуется замена старой теоретической базы и всех «руководящих идей» этой системы, определяющих развитие теории. Такая замена в науке, так же как и в производстве, «переоборудование», имеет место в том случае, когда возникает необходимость (Т. Кун) [7].

Связанные с генетическими и структурными особенностями научного знания, процессы обобщения выявляют истинный источник гениальных прозрений в науке, источник формирования и функционирования основных, наиболее общих понятий науки, любого разума человеческого знания. К тому же, цель науки заключается не в том, чтобы собрать без разбора любые эмпирические данные, а в том, чтобы организовать полученные факты в более или менее определенные системы для первичного обобщения и тем самым объяснения их природы. Этот процесс предполагает некоторую веру в простоту и единство природы. Только благодаря обобщению мы возрождаемся из «пепла» фактов и трансформируемся некоторые теоретические системы. «Именно большая общность делает метод удобным посредником для выражения идей физической эпистемологии» [14].

Переход от одной теории к другой, более общей, должен отвечать духу принципа соответствия, служащему средством построения элементов и положений новой системы знаний на базе старого. Основа этого старого знания в своем генетическом развитии выступает в качестве гносеологического фактора обоснования новой системы знаний. Например, процесс построения теории функций многих переменных в своей основе является обобщением теорий функций одного переменного. Известные венгерские математики Ф. Рисс и Б. Секефальви-Надь при построении теории функций двух и многих переменных сознательно использовали идею соответствия, основывались на теории функций одного переменного. Идея эта носит название у них «принципа соответствия» [16]. Такое соотношение теорий постоянно обнаруживается в развитии математики и естествознания: новая теория включает старую как предельный случай соответственно движению познания от более частных выводов к более общим.

При анализе процессов обобщения внимание должно быть акцентировано не на передаче тех или иных элементов знания с теми или иными связывающими их отношениями, которые имели место в первичном знании (хотя этот процесс всегда имеет место). Главным образом внимание должно быть обращено на формулировании нового, его определяющее, тождественное, ответственное за его структуру и принятие новых конкретных отношений.

Итак, процесс обобщения – выработка информационно более емких идей и понятий, включающих в себя систем, в лаконичном виде большие объемы ранее максимальных информации, объединяющих отдельные области знания, обуславливающих общность методов исследования. Согласно этому, поднимаясь на новую высоту познания, «и не только ничего не теряет вследствие своего диалектического поступательного движения, не только ничего не оставляет позади себя, но и уносит с собой все приобретенное и обогащается и уплотняется внутри себя» [3, с. 315].

Появление новых фактов есть начало движения, создающего новую теорию. Так, М. Планк писал, что «первый повод к пересмотру или изменению какой-нибудь физической теории почти всегда вызывается установлением одного или нескольких фактов, которые не укладываются в рамки прежней теории. Факт является той архимедовой точкой опоры, при помощи которой сдвигаются с места даже самые солидные теории. Поэтому для настоящего теоретика ничто не может быть интереснее, чем такой факт, который находится прямо противоречии с общепризнанной теорией: ведь здесь, собственно, начинается его работа» [8, с. 73]. Можно отметить, что здесь и выдвигается на первый план способность ученого к выдвижению определенных гипотез, позволяющих преодолеть и отойти от старых установленных схем, показать новые пути в развитии научного мышления. Этот процесс наряду с демонстрацией строгих логических выводов опирается на способность к образному мышлению, интуиции и т. п. Подчеркивая это, Луи де Бройль пишет: «Воображение, позволяющее нам представить себе сразу

часть физического мира в виде наглядной картины, выявляющей некоторые ее детали, интуиция, неожиданно раскрывающая нам в каком то внутреннем прозрении, не имеющем ничего общего с тяжеловесным силлогизмом, глубины реальности, являются возможными, органически присущими человеческому уму: они играли и повседневно играют существенную роль в создании науки» [2, с. 293–294].

Обобщение – это необходимое условие становления новых знаний и здесь нет проторенных путей, Фундаментальные скачки научной мысли в науке создаются индукцией, в какой-то степени рисованным, но истинно творческим методом. Такие этапы в развитии науки всегда начинались с изменений, вносимых в представления и постулаты, которые ранее служили основой для дедуктивного рассуждения. В иной формулировке, с точки зрения законов взаимосвязи нового со старым, обобщение есть выражения принципа соответствия и в развитии научных знаний характеризует преемственность. Любое понятие, и более широко – теория, не отбрасываются с развитием науки, а обобщаются, сохраняя свое значение в той области явлений, для которой она была построена. Противоречивость старой теории и полученных фактов в новой системе выступают в качестве взаимодополнения различных сторон. Увеличенный диапазон понятий дает возможность учитывать те стороны объективной реальности, от которых могла абстрагироваться старая теория, возможность прорваться к тем явлениям, которые не подвергались анализу в рамках старой теории. Такая преемственность осознается и создателями новой теории. В связи с этим интересны слова А. Эйнштейна: «Прости меня Ньютон; ты нашел единственный путь, возможный в твоё время для человека величайшей научной теоретической способности и силы мысли. Понятия, созданные тобой, и сейчас еще остаются ведущими в нашем физическом мышлении, хотя мы теперь и знаем, что если мы будем стремиться к более глубокому пониманию взаимосвязей, то мы должны будем заменить эти понятия другими, стоящими дальше от сферы непосредственного опыта» [12].

Обобщенные формы наряду со своей совершенной логической структурой по отношению к исходным раскрывают сущность старых для значения нового класса теоретических систем, их новые потенциальные возможности уточняют их (выдвижение новых аргументов и возрастание их роли) и представляют почву для синтезирующего аспекта знания. В процессе такого обобщения не только выражается все богатство старого, глубокие возможности, но и преобразуется весь его фундамент миропонимания. Перечисляя математические пространства, навсегда вошедшие в науку, И.А. Акчурин пишет: «Так, любые, сколь угодно сложные и «хитрые» сочетания механических движений мы обязательно «помещаем» в обычное трехмерное евклидово пространство. Любые, самые «запутанные» электромагнитные явления и процессы десятимерное расслоенное пространство, состоящее из «слоя» – шестимерного пространства векторов напряженности электрического и магнитного поля в каждой точке – и базы – обычного трехмерного евклидова пространства плюс время. Любые состояния или процессы атомного мира мы связываем с определенными векторами в бесконечномерном гильбертовом пространстве или переходами между ними» [1, с. 203].

Важность процесса обобщения в истории науки отмечалась неоднократно, например, Стенли Джевонс, которая, подчеркивая роль обобщения в развитии науки, в своем трактате пишет: «Всякое умозаключение, в сущности, имеет общий характер и всякая наука предполагает обобщение. Такое воззрение существовало уже при самом рождении философии: «Ни одна наука не занимается индивидуумами, а только общностями», – таково было учение Платона, сообщаемое Порфирием. И Аристотель держался подобного же мнения: «Ни одно искусство не занимается частными случаями; потому что частности бесконечны и не могут быть познаны» (Риторика Аристотеля, кн. 1, 2). Кто придерживается того учения, что возможно умозаключение от частных к частностям, тот вероятно не имеет самых элементарных понятий о том, составляет науку и умозаключение» [20].

Анализу процессов обобщения уделяется значительное внимание в современной литературе. Например, А. Поликаров в статье «О методологии решения научных проблем» пишет: «Здесь, в первую очередь нас интересует вопрос о возможности рационального, научного (не

просто эмпирического, не в качестве «искусства») обобщения опыта общего подхода к решению научных проблем. Для этой цели следует абстрагироваться от конкретного содержания проблем и рассматривать их только с точки зрения общей структуры» [10, с. 70]. Об обобщении в плане «эксперимент-модель-гипотеза-теория» пишет Г. Герц в статье «Проблема диалектики в теории элементарных частиц» [10, с. 192–209]. Герц заявляет о том, что значением всяких эвристических моделей является создание обобщающих их теорий. Использование оболочечной или капельной модели ядра, по мнению автора, позволяет применить уже развитые теории в исследованной области, что и ведет к новым представлениям.

Для анализа процессов обобщения важнейшее значение приобретает трактовка природы общих понятий науки: выражают ли они определенный аспект материального бытия или же представляют собой только некоторые вспомогательные средства для упорядочивания некоторой первичной информации, которая и выражает непосредственную реальность. Р.Б. Брейтвейт в книге «Научное объяснение» рассматривает вопросы, на которые должна отвечать «философия науки», вместе с тем он трактует законы как некоторого рода обобщения, придерживаясь в основном юмистской точки зрения. Соответственно этому научный закон не отражает знания о естественной объективной необходимости [13, с. 80–81]. Примерно этой позиции придерживается и Рейхенбах в своей работе «Элементы символической логики» [13, с. 356].

Обобщение в художественном познании. Выше уже говорилось о том, что обобщение в научном смысле слова предполагает получение новых знаний, на уровне понятий, закономерностей и законов. Что же можно сказать в таком случае об обобщении в художественном мышлении, на уровне эстетического идеала? Как видно из вышеприведенного обзора, исследователи или в целом говорят о необходимости обобщения в процессе познания, или же подчеркивают важность этого процесса лишь на уровне определенной парадигмы знаний, принятой ученым сообществом. Естественно, что здесь множество вариантов процесса, нужный из которых можно выбирать, исходя из прагматического основания: нужно мне это или нет.

Человек наделен не только возможностью рационального мышления на основе определенных логических схем, как общепринятых, так и оригинальных, но и обладает возможностью творческого подхода к оценке получаемых знаний и их обобщения. Метафора в этом отношении играет решающую роль. Метафоричность мышления дает человеку возможность эстетически оценивать действительность в рамках определенных культурных традиций. Так, к примеру, известны разные направления в искусстве, жанры в художественной литературе, в музыке, в архитектуре, в прикладных сферах искусства [18; 19]. На протяжении веков в указанных сферах происходили обобщения увиденного, воспринятого и оцененного. Эти обобщения впоследствии выражались в представлениях о прекрасном и безобразном, в определенном эстетическом идеале. Так, к примеру, можно выделить целый период в развитии искусства и литературы, связанный с эпохой Возрождения, когда эстетический идеал был связан с культом человека, идеей гуманизма, поскольку именно здесь духовная мысль стала развиваться в рамках антропоцентризма.

Для эстетического обобщения, как подчеркивают исследователи, нужна эстетическая установка, затем на основе определенных эмоций, которые формируют оценочное отношение, формируется полное освоение и обобщение увиденного [21].

Так, к примеру, в живописи стали различать портреты, и в них – формат, размер, высоту, масштаб, ракурс, групповой портрет, пространство и форму, а также традиционное и современное изображение наготы. Среди направлений живописи стали различать историческую, религиозную, жанровую и повествовательную живопись, мифологию, композицию. Сформировалось понятие пейзажа, натюрморта, абстракции и даже полуабстракции. Стали говорить о перспективе и ракурсе в живописи. Важным обобщением для искусства стало понятие света и тьмы, где были выделены направления света, в частности переднее, боковое, заднее, рассеянное, цветное, ровное, яркое, прожекторное освещение. Поскольку в живописи применялись разные материалы и техника, то естественно, что работа по использованию возможностей этих материалов также нашла отражение в обобщении.

Етапи изучения искусства в обществе показали, что в разные общественные периоды исторического развития выдвигались на первое место и использовались разные возможности обобщения, которые были непосредственно связаны с мировоззрением человека, общественными условиями развития, духовными ценностями и нормами. Так, к примеру, в Древнем Египте было широко развито погребальное искусство, а также скульптура. В цивилизациях Востока широкое развитие получили разнообразные изделия из металла и скульптуры для гробниц, то есть здесь также было развито погребальное искусство. В Древней Греции развитие искусства получило своё воплощение в формировании жанров литературы, в развитии скульптуры, архитектуры, и так далее. Возможность эмоционально оценить красоту существующего мира выразилась, к примеру, в исламском искусстве в развитии каллиграфии, мозаики, а также узор на стекле и керамике [21].

Вся эта работа продолжается до сих пор, то есть возможности восприятия реального мира посредством художественного мышления и его обобщения используются до сих пор. Сегодня возможности абстрагирования значительно выросли, технизированный мир способствовал усилению рационального начала в человеческом мышлении. Отсюда – произведения в живописи, музыке, архитектуре и скульптуре предельно абстрагированы, в них закладывается «закодированный» смысл, выражающий обобщение представлений о добре и зле, о прекрасном и безобразном. В конечном счете формируется определенный эстетический идеал, соответствующий духу времени, культурным реалиям и мировоззрению человека.

Выводы. Наука начинает свое развитие путем установления и накопления фактов. Но факты голые, не снятые в обобщениях и не доведенные до закона, до принципа, до всеобщности, остаются только «сырыми» фактами. Нет познания без обобщения, и процесс обобщения нельзя отделить или противопоставлять процессу познания». Различного рода обобщения всегда вплетены в процесс человеческого мышления» [5]. Одной из причин непонимания сути обобщения как всеобщего принципа является неумение видеть обобщение в движении познания, довести до развития в движении мысли. При этом имеется в виду не просто задача обнаружения наличия признаков и элементов обобщения в разработке новых представлений, а анализ процесса становления нового знания по законам развития. Фундаментальные понятия добываются путем постепенного и вначале недостаточно обоснованного обобщения. Поэтому первым условием реформы науки является усовершенствование методов обобщения, образования общих понятий.

Список использованных источников

1. Акчурин И.А. Некоторые закономерности развития знания и проблемы его синтеза. *Синтез современного научного знания*. Москва, 1973.
2. Бройль Л. Де. По тропам науки. Москва, 1972.
3. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. VI. Наука логики (Т. 2. Субъективная логика или учение о понятии). Пер. с нем. Москва, 1939. 388 с.
4. Джевонс Стэнли. Основы науки. Санкт-Петербург, 1981.
5. Кедров Б.М. Обобщение как логическая операция. *Вопросы философии*. 1985. № 12. С. 49.
6. Горский Д.П. Вопросы абстракции и образование понятий. Москва, 1971.
7. Кравец А.С. Методология науки. Воронеж, 1991. С. 112–115.
8. Планк. Единство физической картины мира. Москва, 1976. С. 73.
9. Пуанкаре А.О. Москва : Наука, 1990. С. 120–121.
10. Поликаров А.Ю. О методологии решения научных проблем. *Диалектика и современное естествознание*. Москва, 1980. С. 70, 192–209.
11. Сачков Ю.В. Процессы обобщения в синтезе знаний. *Синтез современного научного знания*. Москва, 1983. С. 445–446.
12. Эйнштейн А. Т. 4. Москва, 1967.
13. Braithwaite R. B. *Scientific explanation*, Cambridge University Press, 1975. P. 12, 80–81, 116.
14. Reichenbach H. *Elements of Symbolic logic*. № 4. 1972. 356 p.

15. Cuntan M. Bemerkungen Zulinigen gesetz-massigen Tendenzen der. Wissenschaft liche Zeitschrift. der Humboldt. Wniv Zu Berlin, 1981, Bd20, N 6. S. 727–730.
16. Horst D. Toward a general theory of measurement – Journal. Math. Phys., 1980, V. 11, N 3.
17. Strauss M. Die Entwicklungdialektik in der Physik und das Dilemma in de Burgerlichen Philosophie. Wissenschaft liche Zeitschrift. der Humboldt. Uniwersitat in Berlin, 1981, Bd20, N 2, S. 271–273.
18. Гегель. Сочинения: в 14 т.: Т. 12: Лекции по эстетике, Кн. 1. Гегель. Москва, 1938. 494 с.
19. Кант И. Критика способности суждения. Москва : «Искусство», 1994. 367 с.
20. Античные риторики. Собрание текстов, статьи, комментарии и общая редакция А.А. Тахо-Годи. Москва : Изд. Московского университета, 1978.
21. Искусство / Под ред. Э. Грэма-Диксона. Пер. с англ. Москва : ЗАО БММ, 2009. 620 с.

References

1. Akchurin I.A. (1973). Nekotorye zakonomernosti razvitiya znaniya i problemy ego sinteza// Sintez sovremennogo nauchnogo znaniya [*Some patterns of knowledge development and problems of its synthesis*]. – М. : [in Russian]
2. Brojl' L. De. (1972). Po tropam nauki [*On the paths of science*]. – М. : [in Russian]
3. Gegel' G.V.F. (1939). Sochineniya [*Compositions*]. T.VI. Nauka logiki (T. 2. Sub"ektivnaya logika ili uchenie o ponyatii). Per. s nem. М. : 388 s. [in Russian]
4. Dzhevons Stenli. Osnovy nauki [*Fundamentals of Science*]. S. Peterburg: 1981 [in Russian]
5. Kedrov B.M. (1985). Obobshchenie kak logicheskaya operaciya [*Generalization as a logical operation*] // Voprosy filosofii, №12. S. 49 [in Russian]
6. Gorskiy D.P. (1971). Voprosy abstrakcii i obrazovanie ponyatij [*Issues of abstraction and the formation of concepts*]. – М. [in Russian]
7. Kravec A.S. (1991). Metodologiya nauki [*Methodology of Science*]. – Voronezh: – S. 112–115. [in Russian]
8. M. Plank (1976). Edinstvo fizicheskoy kartiny mira [*The unity of the physical picture of the world*]. // Sb. statej, М. : – S.73 [in Russian]
9. Puankare A.O. (1990) [*Poincare*] – М. : Nauka– S. 120–121 [in Russian]
10. Polikarov A.YU. (1980). O metodologii resheniya nauchnyh problem// Dialektika i sovremennoe estestvoznaniye [*On the methodology of solving scientific problems // Dialectics and modern natural science*] – М.: – S.70, 192–209 [in Russian]
11. Sachkov YU.V. (1983). Processy obobshcheniya v sinteze znaniy//Sintez sovremennogo nauchnogo znaniya [*Generalization processes in the synthesis of knowledge // Synthesis of modern scientific knowledge*]. – М. : – S. 445–446. [in Russian]
12. Ejnshtejn A. (1967). Sochineniya [*Einstein*]: T-4, М. : [in Russian]
13. Braithwaite R. B. (1975). Scientific explanation, Cambridge University Press, P– 12, 80–81, 116
14. Reichenbach H. (1972). Elements of Symbolic logic, N4, 356p
15. Cuntan M. (1981). Bemerkungen Zulinigen gesetz-massigen Tendenzen der . – Wissenschaft liche Zeitschrift. der Humboldt. – Wniv Zu Berlin, Bd20, N 6, S. 727–730
16. Horst D. (1980). Toward a general theory of measurement – Journal. Math. Phys., V. 11, N 3
17. Strauss M. (1981). Die Entwicklungdialektik in der Physik und das Dilemma in de Burgerlichen Philosophie. – Wissenschaft liche Zeitschrift. der Humboldt. – Uniwersitat in Berlin, Bd 20, N 2, S. 271–273
18. Gegel'. (1938). v 14 t.: T. 12: Lekcii po estetike, Kn. 1 [*Lectures on aesthetics*] / Gegel'; per. B. G. Stolpnera. – М. : – 494 s. [in Russian]
19. Kant I. (1994). Kritika sposobnosti suzhdeniya [*Criticism of the ability to judge*]. М. : «Iskusstvo», – 367 s. [in Russian]
20. Antichnye ritoriki. (1978). Sbranie tekstov, stat'i, kommentarii i obshchaya redakciya [*Ancient rhetoric. Collection of texts, articles, comments and general edition*] – А.А.Тахо-Годи. М. : Изд. Московского университета, [in Russian]
21. Iskusstvo [Art]. (2009). Pod red. E. Grema-Diksona. Per. s angl. М. : Zao BMM. – 620 s. [in Russian]

Efendiyev Fikret Mamed

Professor at the Department of Philosophy
Baku State University
23, Z. Halilov str., 23, Baku, Azerbaijan
ORCID: 0000-0001-8529-8034

Abbasova Gyzylgul Yasin

Professor at the Department of Sociology
Baku State University
23, Z. Halilov str., 23, Baku, Azerbaijan
ORCID: 0000-0003-4938-5637

GENERALIZATION PROCESSES IN SCIENCE: PHILOSOPHICAL ANALYSIS

The analyzed processes of generalization are rightfully considered one of the most important in the methodology of scientific knowledge. The generalizing image is an integral enriched mental formation, which has new signs and properties of the phenomena under study, which promotes the search for an integral view of the world. In turn, the systematization of signs and properties of the phenomena under study, created in the process of generalization, serves as the basis for the concentration of new knowledge about the reality being studied. Analysis of the essence of the processes of generalization shows that generalized forms (concepts, laws, theories) are based on a wider sphere of reality. The content of the previous level of knowledge is included in new generalized forms as an extreme or special case, and at the same time a deeper understanding of it is achieved. Developed in the processes of generalization, new mathematical forms of expression of knowledge are more abstract and are characterized by a more indirect connection with experience, with direct data. As a method of obtaining and expressing new knowledge, generalization is the driving force behind scientific progress. Science is considered in its development, established schemes are deprived of universality, the process of cognition is viewed as a process of consistent and regular movement towards absolute truth. Generalization processes act as a generalization of physical theories, as a result of which it is possible to describe the class of physical phenomena in a unified way in comparison with the previous formulations (versions) of the theory. Therefore, generalization is the main path of knowledge development. In this regard, generalization proceeds in its mathematical formalism, which not only expands the scope of the theory, but at the same time will make it possible to identify new classes of regularities, to reveal a more subtle structure of the studied reality.

Key words: cognition, generalization, systematization and analysis of knowledge, types of generalization.

УДК 326.612.3

DOI <https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2021-2-11>**Козобродова Діна Михайлівна**кандидат філософських наук,
психолог

КЦ «Альфалогія»

вул. Фонтанська дорога, 19, Одеса, Україна

ORCID: 0000-0001-8882-2364

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ХАРАКТЕР СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ В АСПЕКТІ ПСИХОМІРНОСТІ

Актуальність дослідження соціальної реальності сьогодні не викликає сумнівів, оскільки це поняття входить до більш дискусійних понять у галузі соціальної філософії та соціології. Визначення його сенсу впливає на предмет, об'єкт та методи дослідження у названих дисциплінах, які є мультидисциплінарними саме завдяки тому, що мають певну кількість різних підходів щодо інтерпретації і розуміння природи соціальної реальності. Мета статті полягає в розкритті теоретико-методологічних основ концепції психомірності соціальної реальності, яка представляє новий антропологічний підхід до її вивчення, заснований на психосинергетиці.

Проблема дослідження пов'язана з «якісною соціологією», ідеї якої були запропоновані М. Вебером, а доповнені і розвинені з позицій феноменологічного підходу А. Шюцем. Останній у своїх дослідженнях з феноменології соціології показав, як будується внутрішня робота свідомості по конституюванню і осмисленню соціальної реальності, яка оточує людину. Згідно із феноменологічною редукацією необхідно звільнитися від загальноприйнятих науковим розумом понять, конструкцій тощо, щоб повернутися до витоків внутрішньої роботи свідомості, яка проявляється в ситуаціях повсякденної дійсності. Концепція психомірності соціальної реальності, яка пропонується нами, узгоджується з цією фундаментальною установкою, оскільки вона також відштовхується від аналізу внутрішньо психічного середовища / системи особистості в конструюванні соціальної реальності, демонструючи тим самим властиву їй психомірність. Для аналізу конструктивної роботи свідомості А. Шюц пропонує процедуру типізації, яка дозволяє сприймати соціальні взаємодії на основі вже наявного предзнання і попереднього досвіду, включаючи і мовний досвід. У концепції психомірності соціальної реальності за основу береться концепт "brain-psyche-mind/consciousness" / мозок-психіка-розум/свідомість" і його складники, які утворюють нову нелінійну макроцілісність (єдність в період життя людини), що діє як відкрите нелінійне середовище / система на основі принципу самоорганізації. В статті застосований психосинергетичний підхід до дослідження соціальної реальності, який дозволив виділити психомірність соціальної реальності як основну її рису, що демонструє її антропологічний характер.

Результати дослідження. Концепція психомірності у соціально-філософській думці відкриває нові можливості для аналізу конструювання та функціонування соціальної реальності. Оскільки ця концепція за своїм охопленням і масштабом дозволяє значно розширити коло феноменів психічного життя людини, представляючи його як зміну різних динамічних станів, що реалізуються на різних рівнях психічного і соціального (в тому числі на інформаційно-ментально-духовно-емоційному рівні), в порівнянні з «якісною соціологією» (теорії М. Вебера, А. Шюца), яка зосереджує увагу дослідника тільки на роботі свідомості, не враховуючи інших сфер психічного. Тоді як психіка в аспекті особистісного цілого / цілісності містить безліч структур-атракторів, що виражають рухливі особистісні цінності, переваги, спрямованості, «пам'ять станів» тощо, які навіть можуть не фіксуватися свідомістю в результаті соціальних стосунків людей, але за певних умов стають такими, що активно впливають. Поза тим вона має антропологічну спрямованість, що стає особливо актуальним в сьогоднішньому все більш роботизованому і «нелюдиновимірному» «цифро-соціумі». У зв'язку з цим концепція психомірності соціальної реальності дозволяє не тільки ставити теоретичні проблеми, що стосуються соціального життя

людини, але їй вирішувати практичні, спираючись на відповідні психосинергетичні методи і методики.

Ключові слова: М. Вебер, А. Шюц, соціальна реальність, конструювання соціальної реальності, психомірність соціальної реальності, людиновимірність, концепт "brain-psyche- (mind / consciousness ...)".

Вступ. Ця стаття присвячена дослідженню антропологічного характеру соціальної реальності. В ній, на підставі звернення до ідей А. Шюца, засновника феноменологічного напрямку в соціології, що стояв поряд з М. Вебером у витоків розвитку суб'єктивного підходу до соціальної реальності, вивчається проблема її антропологічних (психомірних) підстав. Позиція А. Шюца полягала в дослідженні соціальної реальності як усвідомленої реальності, яка конституюється і осмислюється в процесі повсякденних комунікацій різного характеру, від «Ти-відносин», або відносин «віч-на-віч» до відносин «між сучасниками», а також інших складних видів соціальної комунікації на рівні соціальних інститутів і структур. У цьому сенсі значення ідей А. Шюца для соціальної філософії досить велике, оскільки його феноменологічна концепція передбачає звернення уваги до тих аспектів психічного життя людини, які раніше не потрапляли в поле уваги дослідників. У зв'язку з цим вона може розглядатися як така, що передує психосинергетичному підходу, в якому передбачається нове бачення і розуміння функціонування психіки і її складників з точки зору їх участі в конструюванні і функціонуванні соціальної реальності як на рівні внутрішньо психічного світу, так і в його зовнішніх проявах. Тому в статті розглядаються також теоретико-методологічні засади концепції психомірності соціальної реальності. Вони представлені в психосинергетиці як постнекласичному філософському напрямку, що вивчає різні психомірні середовища / системи, які проявляють властивості нелінійності, дисипативності і хаотизації, а також поведінку цих середовищ / систем.

Мета і завдання статті полягає в розкритті теоретико-методологічних основ концепції психомірності соціальної реальності, яка представляє новий антропологічний підхід до її вивчення, заснований на психосинергетиці.

Результати. Звертаючись до ідей М. Вебера про конструювання в соціальній філософії, необхідно відзначити, що справжнім продовжувачем цих ідей щодо суб'єктивного конструювання «соціальної реальності», але вже з позицій феноменології став А. Шюц (A. Schutz). На його думку, тільки феноменологія як «філософія людини, що живе в своєму життєвому світі» здатна дати пояснення «активності свідомості, всередині якої конституюється цей життєвий світ» [11, с. 182]. Дійсно, спираючись на поняття «життєвий світ», яке виражає для всіх людей один і єдиний світ повсякденності, А. Шюц показує, що виключно в феноменологічному підході стає можливим виведення всіх «соціальних феноменів» з діяльності свідомості. Іншими словами, всіх видів соціальних відносин: починаючи з простих – відносин типу «Я-Ти», відносин в різних соціальних групах, і закінчуючи усім розмаїттям і багатомірністю відносин в суспільстві як в цілому, з діючими в ньому соціальними структурами, соціальними інститутами і організаціями тощо. Це відбувається через те, що «життєвим світом» охоплюється «наш соціальний світ в його історичній актуальності, і всі інші соціальні світи, знання про які дає нам історія» [11, с. 183].

Завдяки феноменологічній редуції, або епохе, яка відкриває нам діяльність нашої свідомості, ми здатні конституювати всю соціальну реальність, що оточує нас: «в цьому епохе охоплюється чисте життя свідомості, в якій і через яку весь об'єктивний світ існує для мене через те, що я переживаю його в досвіді, сприймаю його, пам'ятаю його і тощо. Разом з тим в цьому епохе я утримуюся від віри в існування цього світу і направляю свій погляд виключно на моє усвідомлення цього світу» [11, с. 183].

Дійсно, феноменології вдалося відкрити шлях до дослідження діяльності людської свідомості, що робить її значним філософським методом, який допомагає розкривати мотиви і наміри людини, її переживання, мислення в аспекті і крізь призму свідомості, тобто свідому психічну діяльність. І це ключовий пункт для «розуміючої соціології», або «якісної соціології», оскільки вона в своїх підставах спирається на дослідження первісної роботи свідомості в осмисленні і конституювання соціальної реальності в ситуаціях повсякденних соціальних комунікацій та дій.

«Спостережуване соціальним дослідником поле, іменоване соціальною реальністю, має специфічне значення і структуру для індивідів, що живуть, діють і мислять. Послідовно тлумачачи соціальну реальність на рівні буденної свідомості, вони ніби заздалегідь обирають і пояснюють свій світ, який потім сприймають як реальність повсякденного життя. Саме об'єкти мислення детермінують поведінку шляхом її мотивації. Моделі об'єктів мислення, створювані дослідником, які намагаються досягнути соціальну реальність, повинні ґрунтуватися на об'єктах мислення, створюваних в буденній свідомості людей, що живуть повсякденним життям в своєму соціумі. Таким чином, конструкції соціальних наук є, так би мовити, конструкціями «другого рівня», тобто конструкціями конструкцій, створюваних акторами соціальної сцени» [14, р. 59].

Отже, в своїй основі соціальні науки і всі поняття, що в них виявляються, спираються в рамках феноменологічного підходу саме на цю конструктивну роботу свідомості людини. Дослідження цієї «внутрішньої» роботи так важливо для соціальної філософії і теорії, оскільки будь-які об'єктивації в них, створювані дослідниками, приймаються як «зовнішні» по відношенню до індивіда. Цей висновок є також значущим для нашої концепції психомірності, оскільки виражає один з її складників, а саме свідомість. «Психомірність», однак, трактується ширше, оскільки в ній фіксується властивість будь-якого складного відкритого нелінійного середовища / системи синергетичного порядку, яке самоорганізується і виникає в результаті діяльності психіки. Тобто в ньому психіка стає системоутворюючим, керуючим параметром за певних умов.

Важливою особливістю концепції А. Шюца є також пояснення психічної (свідомої) діяльності як типової, тобто він використовує процедури «типізації» для побудови соціальної реальності. «Особисте життя демонструє певну типовість. Кожен є типовим, по-перше, як людина (наприклад, загальна типовість людського тіла є передумовою будь-якої емпатії), по-друге, як особливий індивідуальний характер. Асоціації і апперцепції лежать в основі типізації усіх психологічних актів. Ця типовість визначає мої очікування майбутньої поведінки – як моєї власної, так і моїх ближніх ...» [10, с. 27]. Ця типізація передусь, на його думку, будь-яким науковим інтерпретаціям соціальних мотивів, дій і вчинків людини. Тому він пропонує розгляд різних способів побудови типізації та різних конструктів, які визначає як «донаукові» [10, с. 115]. Ці типізації утворюються у всіх ситуаціях мого безпосереднього, а також опосередкованого соціального досвіду. «Типізаціям відводиться ряд ключових функцій: вони «економлять нам сили», надаючи в наше розпорядження готові схеми інтерпретації, моделі поведінки і тощо; вони ж пред'являють до нас ряд вимог, породжують цілком певні очікування («справжній чоловік» повів би себе так-то, від «футбольного вболівальника» чекають того-то). Чим більше стандартизовані схеми типізацій, тим більш стійка соціальна система і тим більше шансів на успіх конкретної соціальної взаємодії...» [7].

Таким чином, А. Шюц вказує, що типізації в ситуації безпосереднього спілкування є чимось попередньо встановленим, тобто заснованим на вже наявному знанні або досвіді: «у ситуації віч-на-віч я переживаю мого супутника безпосередньо. Але коли я зустрічаюся з ним, я привношу в кожен конкретну ситуацію комплекс предконституційованого знання, що включає мережу типізації людських індивідів взагалі, типових людських мотивацій, цілей і зразків дії. Воно включає також знання експресивних інтерпретативних схем, об'єктивних знакових систем і, зокрема, національної мови. Крім такого загального знання, у мене є також більш специфічна інформація про особливі види і групи людей, про їх мотивації і дії» [10, с. 124–125].

Необхідно також відзначити, що він в тлумаченні процесу конструювання «соціальної реальності» спирається деяким чином і на психологію. Зокрема, у своїй роботі «Про множинні реальності» (1945) (Schutz, 1945) посилається на У. Джеймса і його роботу «Принципи психології» [12]. У ній для нього видаються важливими роздуми У. Джеймса з приводу «почуття реальності»: «реальність, говорить він (У. Джеймс – коментар Д.К.), означає всього лише зв'язок з нашим емоційним і діяльним життям. За походженням реальність

суб'єктивна; реально все те, що викликає і збуджує наш інтерес. Коли ми називаємо ту чи іншу річ реальною, це означає, що вона певним чином пов'язана з нами. «Коротше кажучи, слово «реальний» є окрайка». Нам властивий елементарний імпульсивний порив до негайного підтвердження реальності всього сприйманого, поки цьому ніщо не суперечить. Однак є кілька – і, ймовірно, нескінченно багато – різних порядків реальностей, кожна з яких володіє своїм особливим і відокремленим стилем існування. Джеймс називає їх «підсвітами» і наводить як приклад світ чуттєвих, або фізичних речей (як верховну реальність), світ науки, світ ідеальних відносин, світ «ідолів племені», всілякі надприродні світи міфології і релігії, різноманітні світи індивідуальних думок, світи абсолютного божевілля і екстравагантності. Звичайний розум сприймає всі ці «підсвіти» більш-менш відособлено одне від одного і, маючи справу з одним з них, забуває на деякий час про його зв'язки з усіма іншими» [11, с. 401].

Це розуміння виявляється надзвичайно близькими до нашого розуміння психіки як «гіперсистеми синергетичного порядку», тобто «специфічно надскладного явища, поведінка якого може бути нелінійною, в тому числі висловлювати нелінійний синтез нелінійних систем / середовищ в аспекті моделі «ціле в цілому», або «ціле-в-цілому» [4, с. 22]. Це означає, що психіка людини може бути виражена сукупністю структур і фазових станів різних видів, і цілісність психіки розкривається через безліч різноманітних вимірів (інформаційних, смислових, емоційних, енергетичних і тощо), що робить можливим співіснування різних рівнів реальностей, як це зазначено у У. Джеймса і А. Шюца.

Крім того, А. Шюц також вживає термін «філософський» і «психологічний» як синоніми, коли говорить про конструювання реальності: «філософський, або психологічний аналіз конституювання наших переживань може заднім числом, ретроспективно, описувати, як елементи цього світу впливають на наші почуття, як ми неточним і неясним чином пасивно їх сприймаємо, як завдяки активній апперцепції наш розум виокремлює з поля сприйняття ті чи інші риси, схоплюючи їх як відмежовані речі, що чітко виділяються на більш-менш артикульованому фоні, або горизонті» [11, с. 403].

Але важливий і інший аспект, який він виділяє і який знайшов підтвердження і подальший розвиток в психосинергетиці – «спонтанність» внутрішнього життя людини, яка проявляється в її «діях». «Він (А. Шюц – коментар Д.К.) вибудовує дерево концептів, починаючи з фіксації найпростішого сприйняття, що має значення тільки для людини і є основою її переживання. Далі – «суб'єктивно значущі переживання, які виходять від нашої спонтанного життя, ми будемо називати поведінкою» або «діянням». Останнє може бути «зовнішнім або прихованим. Перше ми будемо називати просто робленням, друге – просто мисленням», до того ж, що «термін «поведінка», в прийнятому тут сенсі, не припускає, однак, ніякого співвіднесення з наміром». Введення такої біологічно нормативної поведінки потрібно для того, щоб далі ввести усвідомлену поведінку, що «замишляє завчасно», яке називається «дією». Ця «дія» може мати місце тільки у свідомості, як «передбачення» або «проект», а може бути реалізовано і стати «виконанням». Будь-яку тілесну дію А. Шюц називає «роботою», і цим терміном завершує побудову дерева концептів, що означають «соціальну реальність» [9, с. 78].

Провівши цей скрупульозний аналіз діяльності свідомості з побудови соціальної реальності, А. Шюц, по суті, намагається виділити різні форми усвідомленості людиною результатів своєї спонтанної внутрішньої психічної діяльності: переходячи від самих неусвідомлюваних, які він називає «сутнісно актуальні переживання», тобто такі, які не можуть бути схоплені рефлексивною діяльністю свідомості, до найбільш усвідомлюваних, які «відповідають» за наші дії у зовнішньому світі.

Дійсно, в психосинергетиці підкреслюється, що психіка як відкрите нелінійне середовище / система, що самоорганізується, є «сукупністю і / або різноманітністю форм проявів фазових станів різних видів самоорганізованих сутностей, процесів і структур, видів матерії» [1, с. 67]. У зв'язку з цим в ній вибудовується більш складна модель внутрішнього психічного життя індивіда, яка може бути описана за допомогою концепту «мозок-психіка-(розум / свідомість ...)» /

“brain-psyche-(mind / consciousness ...)”, який передбачає новий нелінійний рівень цілісності (ціле-в-цілому) і спирається на теорію самоорганізації.

Вперше введення цього концепту було запропоновано в роботах І.В. Єршової-Бабенко «Гіпертеорія “brain-psyche-(mind / consciousness...)” – постнекласичне спільне вирішення проблеми і методологія дослідження психомірності» [2, 2019a] і «Цілісність і вихідна «гибридность» гіперсистеми “brain-psyche-(mind / consciousness...)”. Методологія дослідження» [3, 2019b]. У них йдеться про те, що даний концепт може бути інструментом для вирішення проблем психіки, мозку і свідомості, а також їхньої поведінки з єдиних позицій, оскільки кожен з цих складників є психомірним середовищем / системою синергетичного порядку, яка активізується в точці «втрати стійкості» і в її околицях [2, с. 48]. В результаті цього виникають насамперед внутрішньо психічні (внутрішньо особистісні) інформаційні, ціннісні, духовні події / процеси / фактори, а також впливи / ефекти / збурення, які сприяють формуванню нових структур, або зависанню психіки в стані «плато», або її руйнуванню тією чи іншою мірою. Спрямованість змін виникає як вибір психомірного середовища тієї чи іншої флуктуації, яка відповідає в цей момент його внутрішньому параметру, тобто вибору, а не підпорядкуванню.

Крім того, відмінною рисою концепту “brain-psyche-(mind / consciousness...)” є його гібридність, тобто з’єднання різнорідних за своїм походженням складників. «Іншими словами: у нас є творіння природи, «матеріальний об’єкт» – мозок людини, роботу якого ми до кінця не розуміємо і відповідно, відтворити в початковому вигляді поки не можемо. Цей «витвір природи» створює своє творіння, «ідеальний об’єкт» – психіку, свідомість, розум людини, роботу якого ми теж до кінця не розуміємо» [3, с. 56].

Таким чином, за допомогою психосинергетики наука певною мірою сьогодні готова змінити свої позиції в бік нової концептуальної моделі цілісності «ціле-в-цілому», яка висловлює цілісність (єдність) людини і її поведінки, і також цілісність і її поведінку, яку вона використовує в процесі життя – цілісність функціонування мозку і психіки з усіма їх складниками [6]. До основних характеристик поведінки цього концепту належать також нелінійність, нерівноважність, хаотизація, дисипативність, самоорганізація і «цілісно-цілісність» [6].

Виходячи з цього, психіка в психосинергетиці визначається як специфічна реальність, в тому числі нелінійна цілісність, що демонструє динаміку, яка виражається рухомою «сукупністю дисипативних станів, що нелінійно проявляються і приховуються (в залежності від масштабу) та належать до системи психічної реальності і гіперсистеми психіки загалом. Стани, які реалізуються в різних вимірах і формах, рівнях і масштабах ... можуть бути станами «плато», станами «режими з загостренням» (за Самарським, Курдюмовим), станами фазового переходу нового типу (за Пригожиним), станом «кротячих нір» (за Хокінгом)» [1, с. 117]. У психосинергетиці відбувається вихід за межі моделі «частина-ціле», тобто не просто описується робота окремої частини психіки – свідомості, нехай навіть на досить тонкому і глибокому рівні, але в ній йдеться про цілісність кожного феномена і цілісне охоплення всієї сукупності феноменів внутрішньо психічного і зовнішньо психічного світів, діяльність яких відбувається за принципами синергетики, що включає нелінійність, дисипативність, самоорганізацію і хаотизацію. Цей більш складний рівень аналізу психічної реальності людини є сьогодні затребуваним в різних соціально-гуманітарних дисциплінах (педагогіка, культурологія, філософія тощо), а також в соціальних науках і соціальної філософії, оскільки «будь-які соціальні прояви людини психомірні в плані їх виникнення, осмислення і використання» [1, с. 69].

Дійсно, «соціальна реальність психомірна і кожна людина або група (спільнота) виходять зі своїх психомірних уявлень про соціальну дійсність і про свої вчинки в ній, цілі та наслідки, поведінку. Отже, ми розглядаємо соціальну реальність як таку, що виникає, трансформується і існує у власному уявленні людини в результаті її сприйняття, усвідомлення або неусвідомлення, діяльності, поведінки, відносин і зв’язків з іншими людьми і соціальними структурами ... » [8, с. 47], а також в результаті трансформації у внутрішньо психічному світі людини її суб’єктивних уявлень про сприйняту соціальну реальність.

Таким чином, концепція психомірності соціальної реальності розкриває її антропологічний характер, оскільки показує, що без людини і її психічної діяльності, особистісно орієнтованих оцінок неможливе існування і розвиток соціальної реальності як у внутрішньо психічному світі, так і в зовнішньому. Соціальна реальність не існує сама по собі у вигляді деякого об'єктивного творіння, зовнішнього по відношенню до людини на зразок природної реальності. Це означає, що побудова соціальної реальності відбувається в процесі сприйняття і конструювання особистістю уявлення про неї в системі психічної реальності людини. Порушення психічної діяльності людини (роботи її мозку, психіки тощо) зазвичай призводять до її «випадання» з соціальної реальності, і потрібна реабілітація, тобто відновлення втрачених соціальних зв'язків, оцінок і відносин. Тому в психосинергетиці особлива увага приділяється не тільки зовнішній психічній діяльності людини, а й внутрішньому психічному середовищу, тобто спілкуванню людини всередині себе з собою, з організмом в його біохімічному, фізіологічному і фізичному проявах, з внутрішньо особистісними структурами, з внутрішнім життєвим світом, цінностями і когнітивними можливостями. Іншими словами, відсутність сторони, що сприймає, в особі людини веде до відсутності самого явища / феномена «соціальна реальність». Психосинергетика має на увазі дослідження результатів психічної / психомірної діяльності «як окремої людини всередині і поза себе, так і групи людей в різному масштабі простору і часу» аж до масштабів окремої культури, або цивілізації [1, с. 38–39].

Результати дослідження. Вперше у вітчизняній соціально-філософській думці застосований психосинергетичний підхід до дослідження соціальної реальності, який дозволив виділити психомірність соціальної реальності як основну її рису, яка демонструє її антропологічний характер (Д.М. Козобродова). Введення терміну «психомірність», «психомірне середовище / система» належить проф. І.В. Єршовій-Бабенко – творцеві психосинергетики. Психосинергетика як напрям в постнекласичній науково-філософській думці вивчає психомірні середовища / системи і їх поведінку як складних систем синергетичного порядку, що самоорганізуються, до яких можуть належати антропо-соціо-культурні середовища / системи (особистість, її психічна реальність, соціальна група, суспільство, культура тощо).

Висновки. Концепція психомірності у соціально-філософській думці відкриває нові можливості для аналізу конструювання та функціонування соціальної реальності. Оскільки ця концепція, по-перше, за своїм охопленням і масштабом дозволяє значно розширити коло феноменів психічного життя людини, представляючи його як зміну різних динамічних станів, що реалізуються на різних рівнях психічного і соціального (в тому числі на інформаційно-ментально духовно-емоційному рівні), в порівнянні з «якісною соціологією» (теорії М. Вебера, А. Шюца), яка зосереджує увагу дослідника тільки на роботі свідомості, не враховуючи інших сфер психічного. Тоді як психіка в аспекті особистісного цілого / цілісності містить безліч структур-атракторів, що виражають рухливі особистісні цінності, переваги, спрямованості, «пам'ять станів» тощо, які навіть можуть не фіксуватися свідомістю в результаті соціальних стосунків людей, але за певних умов стають активно впливовими. По-друге, на відміну від множинності постмодерністських дискурсів, ця концепція має єдині міцні концептуально-теоретичні основи, які ґрунтуються на синергетичному підході як на загальнонауковій дослідницькій програмі і які доповнені психосинергетичними підставами. По-третє, за своїм характером вона трансдисциплінарна, оскільки зберігає зв'язки і відносини як з природничими (біологія, хімія, математика), так і з гуманітарними дисциплінами (культурологія, соціологія, психологія, філософія освіти, педагогіка тощо). По-четверте, вона має антропологічну спрямованість, що стає особливо актуальним в сьогоdnішньому все більш роботизованому і «нелюдиновимірному» «цифро-соціумі». У зв'язку з цим концепція психомірності соціальної реальності дозволяє не тільки ставити теоретичні проблеми, що стосуються соціального життя людини, але й вирішувати практичні, спираючись на відповідні психосинергетичні методи і методики.

Список використаних джерел

1. Ершова-Бабенко И.В. Психосинергетика : монографія / И.В. Ершова-Бабенко. Херсон : Гринь Д.С., 2015. 488 с.
2. Ершова-Бабенко И.В. «Гипертеория «brain-psyche-mind/consciousness» – постнеклассическое общее решение проблемы и методология исследования психомерности». Ст. 1-я. *Norwegian Journal of development of the International Science*, 2019a. Vol. 3. No. 29. С. 45–50
3. Ершова-Бабенко И.В. «Целостность и исходная «гибридность» гиперсистемы “brain-psyche-mind/consciousness”. Методология исследования». Ст. 2-я. *Norwegian Journal of development of the International Science*, 2019b, Vol. 2, No. 31. С. 58–64.
4. Ершова-Бабенко И.В. Психосинергетика. Психосинергетика: методологический статус, теория и практика. Одесса : Феникс, 2020. С. 18–29.
5. Ершова-Бабенко И.В. Концепт “brain-psyche-mind/consciousness” и гипертеория концепта. *Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология*, 2021, № 3. С. 405–412.
6. Ершова-Бабенко И.В. Філософське подання психіки в аспекті проблеми єдності (цілісності) людини у філософії і методології науки. *Ідеї. Філософський часопис. Спеціальні наукові випуски*. 2021, №3(17). С. 56–64.
7. Иванова А.С. Методологическая программа обоснования социогуманитарного знания А. Шюца. *Гуманитарные науки. Вестник финансового университета*. 2013, № 4 (12). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/metodologicheskaya-programma-obosnovaniya-sotsiogumanitarnogo-znaniya-a-shyutsa>.
8. Козобродова Д.М. Проблема психомерности социальной реальности и ее роли в крайне неравновесном поведении социальных сред в контексте самоорганизации. *Norwegian Journal of development of the International Science*, 2020, No 45. С. 45–52.
9. Субботин А.И. «Социальная реальность»: к вопросу о генезисе понятия. *Политическая концептология*. 2011, № 3. С. 75–85.
10. Шюц А. Смысловая структура повседневности. Москва : Изд-во фонда «Общественное мнение», 2003. 336 с.
11. Шюц А. Феноменология и социальные науки. Мир, светящийся смыслом / Пер. с нем. и англ. Москва: «Российская политическая энциклопедия»(РОССПЭН), 2004. 1056 с.
12. James W. The principles of psychology. 2 vols. New York: Henry Holt and Company, 1890/1918.
13. Schutz A. 1945. On Multiple Realities. *Philosophy and Phenomenological Research*, 1945, № 5. Pp. 533–576.
14. Schutz A. Collected Papers. Vol. 1: The Problem of Social Reality / A. Schutz. The Hague, 1962.

References

1. Ershova-Babenco I.V. (2015). *Psikhosinergetika*. Kherson: Grin' D.S., 488s. [in Russian]
2. Ershova-Babenco, I.V. (2019a). Giperteoriya «brain-psyche-mind/consciousness» – postneklasicheskoe obshchee reshenie problemy i metodologiya issledovaniya psikhomernosti. St. 1-ya, *Norwegian Journal of development of the International Science*, Vol. 3, No. 29, s. 45–50 [in Russian]
3. Ershova-Babenco, I.V. (2019b). Tselostnost' i iskhodnaya gibridnost' gipersistemy “brain-psyche-mind/consciousness”. Metodologiya issledovaniya. St. 2-ya, *Norwegian Journal of development of the International Science*, Vol. 2, No. 31, s. 58–64. [in Russian]
4. Ershova-Babenco I.V. (2020). Psikhosinergetika. *Psikhosinergetika: metodologicheskii status, teoriya i praktika*. Odessa: Feniks, s. 18–29 [in Russian]
5. Ershova-Babenco I.V. (2021). Kontsept “brain-psyche-mind/consciousness” i giperteoriya kontseptu, *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofiya. Psikhologiya. Sotsiologiya*, № 3, (v pechati) [in Russian].
6. Ershova-Babenco I.V. (2021). Filosofs'ke podannya psykhyky v aspekti problemy yednosti (tsilislivosti) lyudyny u filosofiyi i metodolohiyi nauky, Yideyi. Filosofs'kyu chasopys. Spetsial'ni naukovyi vypusky, #3 (17), (v pechati) [in Ukrainian]
7. Ivanova A.S. (2013). Metodologicheskaya programma obosnovaniya sotsiogumanitarnogo znaniya A. Shchyutsa, *Gumanitarnye nauki. Vestnik finansovogo universiteta*, № 4(12). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/metodologicheskaya-programma-obosnovaniya-sotsiogumanitarnogo-znaniya-a-shyutsa>[in Russian]

8. James, W. (1890/1918). The principles of psychology. 2 vols. New York: Henry Holt and Company. <http://dx.doi.org/10.1037/11059-000>.
9. Kozobrodova D.M. (2020). Problema psikhomernosti sotsial'noi real'nosti i ee roli v kraine neravnovesnom povedenii sotsial'nykh sred v kontekste samoorganizatsii. *Norwegian Journal of development of the International Science* No 45, s. 45–52 [in Russian]
10. Subbotin A.I. (2011). Sotsial'naya real'nost'»: k voprosu o genezise ponyatiya. *Politicheskaya kontseptologiya*, №3, 75-85. [in Russian]
11. Schutz, A. (1945). On Multiple Realities. *Philosophy and Phenomenological Research*, 5, 533–576. <https://doi.org/10.2307/2102818>
12. Schutz A. (1962). *Collected Papers. Vol. 1: The Problem of Social Reality*. The Hague.
13. Schutz A. (2003). Smyslovaya struktura povsednevnogo mira: ocherki po fenomenologicheskoi sotsiologii / Sost. A.Ya. Alkhasov; Per. s angl. A.Ya. Alkhasova, N.Ya. Mazlumyanovoi; Nauchi, red. perevoda G.S. Batygin |. M. : Institut Fonda “Obshchestvennoe mnenie”, 336 s. [in Russian]
14. Schutz A. (2004). Fenomenologiya i sotsial'nye nauki // Mir, svetyashchiysya smyslom / Per. s nem. i angl. M.: “Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya” (ROSSPEN), 1056 s. [in Russian]

Kozobrodova Dina Mykhailivna

Candidate of Philosophical Sciences,
psychologist

CC “Alfagoria”

19, Fontanska doroha str., Odesa, Ukraine

ORCID: 0000-0001-8882-2364

ANTHROPOLOGICAL NATURE OF SOCIAL REALITY IN THE ASPECT OF PSYCHODIMENSIONALITY

The relevance of the study of social reality is now unquestionable, as it falls within the more controversial concepts of social philosophy and sociology. The definition of its meaning affects the object, topic and methods of research in these disciplines, which are multiparadigm precisely because they have a number of different approaches to interpreting and understanding the nature of social reality. The purpose of the article is to reveal the theoretical and methodological foundations of the concept of psycho-dimensionality of social reality, which represents a new anthropological approach to its study based on psycho-synergetics.

The problem of research is related to “qualitative sociology”, the ideas of which were proposed by M. Weber; and supplemented and developed from the perspective of the phenomenological approach of A. Schütz. The latter, in his research on the phenomenology of sociology, showed how the internal work of consciousness is built on constitution and understanding of the social reality that surrounds man. According to phenomenological reduction, it is necessary to free yourself from conventional scientific concepts, constructions, etc., in order to return to the origins of internal work of consciousness, which manifests itself in situations of everyday reality. The concept of psycho-dimensionality of social reality, which we propose, is consistent with this fundamental premise, as it also proceeds from the analysis of the internal mental environment / system in the construction of social reality, by demonstrating her inherent psycho-dimensional nature. To analyze the constructive work of consciousness A.Schütz proposes a typification procedure that allows to perceive social interactions on the basis of already existing foreknowledge and previous experience, including linguistic experience. The concept of psycho-dimensionality of social reality is based on the concept of “brain-psyche-(mind-consciousness ...)” and its components, which form a new nonlinear macroclicity (unity in the period of human life) acting as an open non-linear complex environment / system based on the principle of self-organization. The article adopts a psycho-synergistic approach to the study of social reality, which has made it possible to identify the psycho-dimensionality nature of social reality as its main feature, showing its anthropological character.

Results of the study. The concept of psycho-dimensionality in socio-philosophical thought opens up new possibilities for analysis of the design and functioning of social reality. Since this concept, in terms of its scope and scale, makes it possible to expand considerably the range of phenomena of a person's mental life, presenting it as a change in the various dynamic states realized at different

levels of mental and social life (including at the information-mental spiritual-emotional level), compared to the “qualitative sociology” (theory M. Weber, A. Schütz), which focuses the researcher’s attention only on the work of consciousness, not taking into account other spheres of human life. Meanwhile, the psyche in the aspect of the personal whole/integrity contains a variety of attributor structures expressing movable personal values, preferences, orientation, “state memory” that may not even be recorded as a result of people’s social relationships, but under certain conditions become active influencers. Besides, it has an anthropological orientation, becomes especially relevant in today’s increasingly robotic and “non-humandimensional” “digital-society”. Therefore, the concept of psycho-dimensionality of social reality makes it possible not only to pose theoretical problems concerning the social life of the human being, but also to solve practical problems using appropriate psycho-synergistic methods and techniques.

Key words: *M. Weber, A. Schütz, social reality, construction of social reality, psycho-dimensionality of social reality, human-dimensionality, concept “brain-psyche-mind-consciousness”.*

УДК 94.47

DOI <https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2021-2-12>**Микаилова Нармина Эльдар кызы**

доктор философии по философии,

доцент кафедры философии

Бакинского государственного университета

ул. 3. Халилова, 23, Баку, Азербайджан

ORCID: 0000-0003-1982-5603

ЭТНИЧЕСКИЙ ОБРАЗ В СИСТЕМЕ НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ

Актуальність проблеми. Характерною суб'єктивною рисою етносу і суб'єктивною формою прояву етнічності є етнічна самосвідомість. Вона є визначальним фактором у виникненні та вирішенні міжетнічної напруженості й етнічних конфліктів і виражається в формах суспільної свідомості – в мові, нормах, цінностях, ритуалах. Важливим елементом у структурі етнічної свідомості є система етнічних стереотипів, що сприяє вивченню міжетнічних відносин та етнічної ідентичності. Часто виникають розбіжності між етнічними образами та їх оригіналами, тому орієнтація тільки на образи може призвести до помилок. Проте вони сприяють реалізації міжкультурних контактів, так як ми сприймаємо людину саме в рамках того чи іншого етнічного образу. Тому, вступаючи в міжетнічний контакт, необхідно знати свій етнічний образ в уявленні інших народів. **Мета** цієї статті – розгляд етнічного образу в етнічну самосвідомість. **Методологічними передумовами** стала сучасна наукова філософська парадигма про самосвідомість.

Наукова новизна. Етнічна самосвідомість має складну структуру, в неї входять когнітивні, емоційні та поведінкові компоненти. Етнічна самосвідомість «керує» поведінкою людей, тому інтереси є двигуном етнічної самосвідомості. Біля витоків формування етнічної культури знаходяться загальні для групи людей інтереси і потреби, що змушують їх жити і діяти колективно. Ці потреби висловлюють загальний колективний інтерес, відмінний від механічної суми індивідуальних інтересів цієї групи, вони представляють міжіндивідуальні інтереси і можуть бути задоволені шляхом спільних дій членів колективу.

Висновки. У процесі задоволення потреб складається колективний, специфічний культурний досвід, що відрізняється від досвіду інших груп. Умови задоволення колективних потреб завжди різняться, що веде до формування унікальних культурних комплексів.

Ключові слова: етнічний образ, етнічна самосвідомість, національна самосвідомість, сучасна етнічна самосвідомість.

Введение. Сегодня социальные и культурные изменения не позволяют рассматривать этносы как неизменные общности. Они сформировались в результате развития и взаимодействия культур, новые формы культурных различий и традиций возникают в процессе межчеловеческого взаимодействия. Ни один человек не в состоянии освоить культурный опыт всего сообщества. Люди осваивают или часть культурного опыта, или усваивают его в опосредованном виде. Эти составляющие являются ценностными ориентациями. В культурный опыт входит также и понятие этнического образа.

Цель и задание. В данной статье рассмотрены характер и уровень теоретических разработок этнического образа в системе этнического самосознания.

Результаты. **К понятию этнического самосознания.** Известно, что в формировании этнического образа особую роль играет нрав. Мы говорим: гордый испанец, легкомысленный француз, чопорный англичанин. Опираясь на представления об этническом образе, каждый человек мотивирует своё поведение и ожидает определённого поведения от представителей этнической группы.

Этнический образ каждого народа является автостереотипом. Иногда ориентация на этнические стереотипы осложняет межэтнические отношения. Каждый этнос обладает комплексом социальных, психологических и этнических характеристик, степень выраженности которых

у каждого этноса различна. Это является причиной формирования конкретного этнического образа.

Субъективной формой проявления этничности является этническое самосознание. Оно выражается в объективированных формах общественного сознания – в языке, нормах, ценностях, ритуалах и произведениях народной культуры [1, с. 173–200].

Национальное самосознание есть «двуединный процесс отражения реальности» [2, с. 11], как на уровне личности, так и общности. Суждения о свойствах своего народа соотносятся с представлением о характерных чертах других этнических образований. Они эмоционально окрашены и имеют оценочную природу.

Внешним выражением этнического самосознания является этноним, как осознание членами этой группы своей идентичности. Этническая самоидентификация является непременным атрибутом этнического самосознания, она носит ситуативный характер и во многом обусловлена политическими реалиями. Национальный характер также является признаком национального самосознания, он проявляется в общении, во время взаимодействия людей различной национальной принадлежности.

Национальное самосознание отражает образ и стиль жизни народа, его нормы, ценности, его представления о себе самом путем сравнения с другими народами.

Этническое, или национальное, самосознание – один из важнейших признаков этноса. Ряд авторов (Ю.В. Бромлей, В.И. Козлов, П.И. Кушнер) создали теорию национального сознания. Исходя из примордиалистской теории этноса, они пришли к выводу, что этническое самосознание есть субъективный фактор, отражающий объективно функционирующую реальность.

Во время обострения национальных конфликтов возрастает влияние исторических представлений, например, представления о героях, правителях, о древней культуре. Поэтому архетипы исторического сознания являются частью этнического самосознания.

Система этнических стереотипов. Элементом когнитивно-эмоциональных компонентов в структуре этнического самосознания является система этнических стереотипов. Интересной является система стереотипов, разработанная Г.У. Солдатовой. Согласно данной системе, в связке и взаимообусловленности в самосознании представлены автостереотипы – «этноинтегрирующие атрибуты – представления о действительности или воображаемых чертах группы, и гетеростереотипы – «этнодифференцирующие атрибуты – представления о других группах» [3].

Характеристики автостереотипа и гетеростереотипа варьируют и зависят от этнической среды, характера отношений к этой среде, от познавательных и других способностей людей.

Наличие стереотипов в структуре этнического самосознания иногда служит основанием для того, чтобы считать «национальное самосознание» синонимом «национального характера» или «психического склада нации» [4, с. 144]. Такое понимание является некорректным. Согласно И.С. Кону, «национальный характер» – это и миф, и реальность [5]. Под национальным характером имеется в виду не набор специфических черт, присущих всем народам, а степень выраженности тех или иных ценностей, норм, ориентаций, что позволяет понять особенности психологии этнических групп.

Этнические стереотипы способствуют изучению межэтнических отношений и эмоциональных аспектов этнической идентичности. Формирование этнической идентичности происходит в процессе социализации. Следует выделить особую роль элит и лидеров в этнической мобилизации. В связи с этим выделяются два уровня этнического самосознания – идеологический и социально-психологический [8]. Составляющих идеологический уровень историков, этнографов, археологов, знания которых использовались в национальных движениях, называли профессионалами представлений, а их деятельность понималась как «борьба за власть знаний, и борьба за власть посредством знаний» [7, с. 9–10].

Этническое пространство является частной формой социального пространства, оно имеет территориальное протяжение. Однако, в отличие от этнического, политическое пространство имеет не только физическую протяжённость, но и содержательное измерение. Политическое

пространство накладывается на этническое в случаях организации государства на принципах национально-территориального федерализма. Этническое и политическое пространства являются конкурирующими формами социального пространства. Общим для них является наличие в этническом пространстве системы неравенств, формирующихся в результате этнической стратификации.

Этнические неравенства имеют место в любой этнической среде и провоцируют противостояние между различными этническими группами и негативный фон этносоциальных отношений. Это вызывает стремление подавляемой общности реорганизовать существующие этнические отношения на основе своих требований по перераспределению властных полномочий. В этом состоит суть конфликтогенности самой этничности, а также соотношения этнического и политического пространств. Полиэтническое общество не может существовать без общепринятых надэтнических ценностей, способствующих его интегрированности. Национально-политическая интеграция возможна в случае принятия единой системы ценностей. Конфликтогенность и интегрированность являются характеристиками любого этнического и политического пространства. Степень выраженности одной из них обусловлена степенью устойчивости социальной системы.

Этническое самосознание является определяющим фактором в возникновении межэтнической напряженности и этнических конфликтов.

Межэтнические отношения понимаются в широком и узком смысле. В широком смысле – это взаимодействия народов в разных сферах жизни общества, в узком смысле – как межличностные отношения представителей разных национальностей в разных сферах общения.

В изучении межэтнических отношений наиболее близкими являются подходы социологов и психологов. Этносоциологи изучают межгрупповые процессы и явления, их обусловленность экономическими, политическими, культурными, психологическими детерминантами, социальные психологи изучают когнитивную сферу данной проблемы. И те, и другие изучают представления о своей и другой группе, её восприятие, готовность к контактам и взаимодействиям с ней, психические состояния и процессы. Этносоциологи изучают также отношения к другой культуре, её нормам, ценностям, готовность к адаптации и межкультурным взаимодействиям, поведение людей разных национальностей в сфере межнациональных взаимодействий. Поведение людей оценивается через их поступки и восприятие действительности, то есть через их ценности, убеждения, ориентации, взгляды, установки.

Методология изучения этнического самосознания. Методология изучения этнического самосознания и межэтнических отношений построена на принципе взаимодействия когнитивно-мотивационной сферы личности и важнейших характеристик общества (этнокультурных, политических, социальных). Важным для понимания является понятие межэтнической толерантности, которая проявляется в поступках, но формируется в сфере сознания и тесно связана с этнической идентичностью. На толерантность отрицательно влияет гиперболизация этнического самосознания, проявляющаяся в этноэгоизме, эгоцентризме и так далее, и повышающая уровень интолерантности в межэтнических взаимодействиях. Рост интолерантных установок отражается в социальной, политической, экономической сферах общества и во многом определяется конкретными ситуативными обстоятельствами. Благоприятными являются такие ситуации, когда этнические группы имеют общие цели, интересы, взаимодействуют и сотрудничают. Ситуативный фактор может способствовать эскалации межэтнических конфликтов.

В целом, пониманию межэтнических конфликтов способствует сложный комплекс обстоятельств.

Этническая культура и самосознание воспроизводятся как на уровне этноса и его составляющих, так и на уровне устойчивых и многочисленных его групп. Система этих групп является мезоструктурой, или внутренней структурой этноса. В этих группах на уровне межличностного общения формируются и передаются нормы поведения, воспитывается этническое самосознание.

Понимание межэтнических конфликтов также тесно связано с пониманием этничности, межэтнические конфликты являются формой проявления этничности. Не в каждый конфликт может быть вовлечен весь этнос, в сущности, конфликт является способом разрешения противоречий. В.А. Тишков определяет межэтнический конфликт как любую форму «гражданского, политического или вооружённого противоборства, в котором стороны, или одна из сторон, мобилизуются, действуют или страдают по признаку этнических различий» [8, с. 480]. Он также пишет, что «соревновательность и конкуренция в сфере трудовых отношений и экономических взаимодействий редко когда может быть названа в числе основных факторов крупных конфликтов» [8, с. 311]. «Именно вопрос о власти, о гедонистических стремлениях элитных элементов в обществе к её обладанию, о её связи с материальным вознаграждением в форме обеспечения доступа к ресурсам и привилегиям является ключевым для понимания причин роста этнического национализма и конфликтов» [8, с. 313].

Современное человечество представляет собой сложную этническую систему с неоднородной структурой и включает в себя 226 государств. Такая множественность и неоднородность порождает огромное количество противоречий и конфликтов. Согласно данным Стокгольмского международного института по исследованию проблем мира, XX в. отличался от предыдущих веков количеством межэтнических столкновений.

Как правило, этнический конфликт начинается с состояния этнической напряжённости как особого психического состояния. Под состоянием межэтнической напряжённости понимается не только психологическая напряжённость, но также и способ мобилизации внутренних психологических ресурсов этноса для защиты собственных интересов. Определяющими факторами этнической напряжённости являются состояние межэтнической коммуникации, особенности этнической культуры и характер взаимоотношений между этническими общностями. Процесс разрешения межэтнических конфликтов во многом определяется не только уровнем этнической культуры данного народа, но также и знанием культуры других народов. Отношения между народами должны строиться на основе признания равноценности их культур, так как каждая культура уникальна и достойна внимания.

Этнокультурный фактор во многом определяет не только разрешение, но и возникновение межэтнических конфликтов. Например, культурно-языковые конфликты возникают на основе стремления одного этноса к сохранению или возрождению своей культуры и языка. В целом, межэтнические конфликты отрицательно влияют на культурные, политические и экономические процессы в обществе, поскольку не только задерживают ход общественного развития, но также создают условия для появления новых конфликтов.

Происходящие в современном мире этнические изменения во многом определяются культурными контактами между народами, взаимодействиями, которые, в свою очередь, определяются этнической культурой каждой из взаимодействующих сторон. Межкультурным взаимодействиям принадлежит особая роль в системе отношений между этническими группами.

Культурные факторы межэтнических коммуникаций включают в себя просвещение, информированность и нормы этнической культуры. Известно, что образование и просвещение способны снимать все межэтнические границы и предубеждения, поскольку этнические предубеждения и негативные гетеростереотипы объясняются отсутствием межэтнических коммуникаций. Что касается этнических норм, то они имеют место как в бытовых, так и в деловых и профессиональных отношениях.

Элемент культуры содержится также в политических факторах межэтнических отношений. В политике государства, проводимой по отношению к этническим «меньшинствам», имеет место политика культурного плюрализма.

В процессе этнокультурного взаимодействия знакомство с новой культурой в некоторых случаях оборачивается культурным шоком как защитной реакцией психики индивида на новую информацию. Часто это объясняется негативной оценкой собственной культуры в результате знакомства с иными культурами.

В свете всех происходящих в современном мире политических, социальных и культурных событий, этнический фактор расширил сферу своего функционирования. Американский социолог Н. Смелзер пишет: «Западная социология, от Ф. Тённиса до наших дней, была введена в заблуждение представлением о том, будто рост сложных, рациональных целенаправленных организаций означает общее ослабление примордиальных сил. Сегодня эти исконные силы снова заявляют о себе в региональном, этническом и лингвистическом сознании, в социальных движениях и в политической борьбе во всем мире. Эти события требуют, чтобы социологи переосмыслили прежние теории социальных перемен и обратили на примордиальные структуры достойное внимание, какового они всегда заслуживали, но которое не всегда им уделялось» [9, с. 13].

Выводы. Таким образом, в современном обществе этнические проблемы приобретают всё большую значимость. Этнокультурные взаимоотношения и взаимосвязи составляют главную сторону деятельности государств. О повышении значимости этнокультурных проблем свидетельствуют многочисленные этнические конфликты, религиозные, националистические, культурные движения. Одновременно с расширением этнокультурных связей происходят процессы объединения стран и культур. В этнических конфликтах, межэтнической напряженности, в использовании этничности в борьбе за власть определяющая роль принадлежит этнической культуре и уровню развития этнического самосознания. Поэтому необходимо изучение конкретных обстоятельств, определяющих отклоняющиеся от нормы типы и агрессивные формы этнонационального самосознания. Как правило, национальное самосознание определяется этническим, это явление социокультурное.

Список использованной литературы

1. Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. Москва : Наука, 1983. 412 с.
2. Хабибуллин К.Н., Скворцов Н.Г. Испытания национального самосознания. Санкт-Петербург : 1993. 187 с.
3. Солдатова Г.У. Межэтническое общение: когнитивная структура этнического самосознания. *Познание и общение*. Москва : Политиздат, 1988. 445 с.
4. Андреева Г.М. Социальная психология. Москва : 2000, Аспект пресс, 376 с.
5. Кон И. Национальный характер. Миф или реальность? *Иностранная литература*. 1970. № 3.
6. Дробичева Л.Н. Национальное самосознание: база формирования и социально-культурные стимулы развития. *Советская этнография*. 1985. № 5.
7. Тишков В.А. Межнациональные отношения в Российской Федерации. Москва, Мысль, 1993. 374 с.
8. Тишков В.А. Очерки теории и политики этничности в России. Москва : Наука, 1997. 253 с.
9. Смелзер. Социология. Москва : «Феникс», 1994. 687 с.

References

1. Bromlej YU.V. (1983). *Ocherki teorii etnosa [Essays on the theory of ethnos]*. M.: Nauka, 412 s. [in Russian]
2. Habibullin K.N., Skvorcov N.G. (1993). *Ispytaniya nacional'nogo samosoznaniya [Tests of national identity]*. SPb.: 187 s. [in Russian]
3. Soldatova G.U. (1988). *Mezhetnicheskoe obshchenie: kognitivnaya struktura etnicheskogo samosoznaniya. //Poznanie i obshchenie [Interethnic communication: the cognitive structure of ethnic self-awareness]*. M.: Politizdat, 445 s. [in Russian]
4. Andreeva G.M. (2000) *Social'naya psihologiya [Social Psychology]*. M.: Aspekt press, 376 s. [in Russian]
5. Kon I. (1970). *Nacional'nyj harakter. Mif ili real'nost [National character. Myth or Reality?]*? Inostrannaya literatura. № 3 [in Russian]
6. Drobicheva L.N. (1985). *Nacional'noe samosoznanie: baza formirovaniya i social'no-kul'turnye stimuly razvitiya [National identity: the basis of formation and socio-cultural incentives for development]*. Sovetskaya etnografiya. № 5 [in Russian]

7. Tishkov V.A. (1993). *Mezhnacional'nye otnosheniya v Rossijskoj Federacii [Interethnic relations in the Russian Federation]*. М.: Mysl',– 374 s. [in Russian]
8. Tishkov V.A. *Ocherki teorii i politiki etnichnosti v Rossii [Essays on the theory and politics of ethnicity in Russia]*. М.: Nauka, 1997. 253 s. [in Russian]
9. Smelzer (1994). *Sociologiya [Sociology]*. М.: «Feniks». 687 s. [in Russian]

Mikailova Narmina Eldar

Doctor of Philosophy in Philosophy,
Associate Professor at the Department of Philosophy
Baku State University
23, Z. Halilov str., 23, Baku, Azerbaijan
ORCID: 0000-0003-1982-5603

ETHNIC IMAGE IN THE SYSTEM OF NATIONAL SELF-CONSCIOUSNESS

Abstract. The urgency of the problem. *Ethnic self-awareness is a characteristic subjective feature of an ethnos and a subjective form of manifestation of ethnicity. It is a determining factor in the emergence and resolution of interethnic tensions and ethnic conflicts and is expressed in the forms of public consciousness – in language, norms, values, rituals. An important element in the structure of ethnic consciousness is the system of ethnic stereotypes, which contributes to the study of interethnic relations and ethnic identity. There are often discrepancies between ethnic images and their originals, so focusing only on images can lead to mistakes. Nevertheless, they contribute to the implementation of intercultural contacts, since we perceive a person precisely within the framework of a particular ethnic image. Therefore, entering into interethnic contact, it is necessary to know your ethnic image in the representation of other peoples. The purpose of this article is to examine the ethnic image in ethnic self-awareness. The methodological prerequisites were the modern scientific philosophical paradigm of self-awareness. Scientific novelty.* *Ethnic self-awareness has a complex structure; it includes cognitive, emotional and behavioral components. Ethnic self-awareness “guides” the behavior of people, therefore interests are the motor of ethnic self-awareness. At the origins of the formation of ethnic culture are common interests and needs for a group of people, forcing them to live and act collectively. These needs express a common collective interest, different from the mechanical sum of the individual interests of a given group, they represent interindividual interests and can be satisfied through joint actions of the team members. Conclusions.* *In the process of satisfying needs, a collective, specific cultural experience is formed that differs from the experience of other groups. The conditions for meeting collective needs are always different, which leads to the formation of unique cultural complexes.*

Key words: *ethnic image, ethnic identity, national identity, modern ethnic identity.*

УДК 165.322

DOI <https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2021-2-13>**Федорів Любомир Михайлович**

старший викладач кафедри філософії

Національного університету «Львівська політехніка»

вул. С. Бандери, 12, Львів, Україна

ORCID: 0000-0002-7141-8565

ТРАНСЦЕНДЕНТНО-ІМАНЕНТНА ПРИРОДА ПІЗНАННЯ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Актуальність теоретико-пізнавальних досліджень у сучасній філософії пояснюється насамперед тим, що гносеологічна проблематика була і є органічним складником філософії, і жодна філософська система не може обійтись без дослідження цих питань. Попри досить помітну диференційованість сучасної філософії, все ж залишаються наріжні теми, які формують її фундамент. Пізнавальна проблематика – одна з них. **Метою статті** є дослідження вихідних принципів класичної та некласичної гносеологій, а саме розуміння ними структури та внутрішніх механізмів пізнавальної діяльності. У цьому контексті основна увага приділяється аналізу ролі трансцендентного та іманентного досвідів у ній з позицій класичного та некласичного підходів. **Методологічними засадами** дослідження стали аналітичний підхід, що спрямований на аналіз пізнавальної діяльності, а також принципи компаративістики та герменевтики, що використовувалися під час порівняльного аналізу класичної та некласичної теорій пізнання. У сучасній філософії гносеологічна проблематика відіграє далеко не першочергову роль. Це при тому, що найвпливовішим її напрямом є аналітична філософія, особливо якщо говорити про західну філософію. Ця тенденція ще більшою мірою притаманна сучасній українській філософії. Тому наше дослідження можна вважати заповненням значної прогалини у ній. Також у ньому чи не вперше у вітчизняному філософському дискурсі основна увага зосереджується на конкретному аналізі гносеологічних складників класичної та некласичної філософій, чітко окреслюючи специфіки «класичної гносеології» та «некласичної гносеології». На наукову новизну також претендує аналіз місця і ролі трансцендентного та іманентного досвідів у пізнавальній діяльності у їх історико-філософській тенезі – у процесі переходу від класичної до некласичної парадигми. **Результати дослідження.** У межах класичної філософської парадигми і у класичній гносеології відповідно пізнавальний процес розумівся як такий, який можливий тільки через відношення до трансцендентного, тобто до трансценденталій. Таке розуміння пізнання помітно змінюється під час переходу до некласичної філософської парадигми, у якій, на відміну від трансцендентного, вирішальну роль відіграє іманентний, тобто безпосередній та всеосяжний досвід людини.

Ключові слова: пізнання, гносеологія, трансцендентне, іманентне, суб'єкт, об'єкт, мислення.

Вступ. Теорія пізнання – це розділ філософії, який вивчає природу, можливості знання і пізнання, їх межі та умови достовірності. Філософське обґрунтування проблеми пізнання особливо гостро актуалізується зараз ще й тому, що служить орієнтиром для наукових пошуків. Сьогодні теорія пізнання постає у центрі уваги багатьох наук про людину. Виникнення інформаційного суспільства робить проблематику отримання й асиміляції знання однією із центральних для культури загалом, що вимагає постійної уваги та нових досліджень у цій сфері. Разом з тим проблематика і характер теорії пізнання суттєво змінюються. Знаходяться нові шляхи для обґрунтування традиційних проблем, з'являються питання, яких не існувало для класичної теорії пізнання, тощо. Усе це вимагає постійної уваги та нових досліджень у цій сфері. Особливо з огляду на те, що розробка ґрунтовних гносеологічних та епістемологічних досліджень не є прерогативами сучасної філософії. Передусім це стосується сучасного стану історико-філософського процесу в Україні. Цим зумовлена теоретична актуальність теми цієї статті.

Важливість та актуальність дослідження, проведеного у статті, пояснюється ще й тим, що у ньому сфокусована увага саме на аналізі внутрішніх умов та структури пізнавального процесу. У зв'язку з ускладненням структури та обсягів пізнавальної діяльності виникає потреба у дослідженні саме внутрішніх її механізмів та принципів, а також в аналізі історико-філософських їх репрезентацій.

Мета та завдання. Мета статті – на основі аналізу підходів класичної та неklasичної гносеологій до розуміння процесу пізнання розкрити роль і місце трансцендентного та іманентного досвідів у ньому.

Методи дослідження. З огляду на згадану вище органічну спорідненість гносеологічних досліджень із філософською наукою загалом історія філософії багата різноманітними підходами, концепціями та теоріями стосовно пояснення пізнавального процесу. Зважаючи на сучасні аспекти важливості цього питання та на потребу визначення чітких змістовних акцентів у ньому, виникає потреба в аналізі історичної генези теоретико-пізнавальних досліджень, що теж є відвертою рідкістю у сучасній науці. Та варто згадати про деяких досить авторитетних дослідників у цій галузі науки, праці яких були використані під час підготовки статті. Це насамперед В.А. Лекторський, І.Т. Касавін, М.К. Мамардашвілі, П.П. Гайденко, історико-філософські дослідження яких стосуються аналізу відмінностей класичної та неklasичної філософії і гносеології; Л.А. Мікешина, Н.В. Мотрошилова, В.Н. Порус, які досліджують чинники, умови та механізми функціонування пізнавального процесу. Серед вітчизняних авторів гносеологічними та епістемологічними дослідженнями займаються С.Б. Кримський, І.З. Цехмістро, А.М. Лой, В.Л. Петрушенко, В.С. Лук'янець, праці яких також були використані. Заповненням значної прогалини у цій сфері, на нашу думку, є і ця стаття, у якій аналізуються основні методологічні тенденції класичної та неklasичної теорії пізнання; здійснена спроба на фоні великої кількості теоретико-пізнавальних позицій та підходів визначити притаманні їм принципові спрямування.

Результати дослідження. Поняття «трансцендентного» першочергово адресує нас до надчуттєвого, безмежного, позаматеріального. Однак трансцендентний характер притаманний перш за все ідеальним, граничним, абсолютним сутностям, які відіграють помітну і навіть вирішальну роль у житті людини. Це ті граничні виміри, на які орієнтується людина у своїх вчинках, у процесі власної самореалізації, які характеризуються перебуванням на межі між буттям та небуттям: «це – повне буття, за яким одразу лежить повне небуття» [1, с. 60]. Можна погодитися із думкою про те, що «уся людська культуротворчість, смисложиттєві пошуки і вчинки неодмінно пов'язані із абсолютним або відбуваються під модусом абсолютного» [1, с. 33]. Найвиразніше ця характеристика проявляється у пізнавальній діяльності людини. Специфіка пізнання людини полягає у тому, що вона кожен рік розглядає крізь призму визначення, осмислення. Визначення ж передбачає підведення певної речі під відповідне «значення», тобто наявність певних орієнтирів, апеляцію до «речей як таких». А це не що інше, як відношення до трансцендентних сутностей. Адже «пошуки орієнтирів все одно рано чи пізно приведуть нас до абсолютних (ідеалізованих) граней і градацій дійсності з тої простої причини, що суттєвим орієнтиром можуть служити лише такі сутності, які не можуть бути то більшими, то меншими; в останньому разі у нас постійно будуть виходити різні, недостовірні оцінки. Нам потрібні абсолютні еталони» [2, с. 19]. Пізнання було б просто неможливим, якби людина не могла у чомусь припинити потік чуттєвості, створити у своєму інтелекті ідеалізовані конструкції, використати їх як вихідні орієнтовні визначення того, що надане через чуття, та здійснювати роботу по відношенню до цих визначень усієї багатоманітної сукупності «вторинних якостей» речей і при цьому ще й розвивати, удосконалювати самі ідеалізовані конструкції.

Класична філософія будь-яку проблему розглядала «під кутом зору абсолютного». Звідси – особливий підхід її до розуміння об'єктивного світу і буття взагалі: «буття є цілісне, глибинно засадниче, внутрішньо концентроване, чітко структуроване» [3, с. 165]. Класична філософія буквально одержима ідеєю раціонального влаштування світу.

«Основне уявлення класики, з якого взагалі починається філософія і наука, – це ідея позаособистісного природного порядку, безмежного причинного ланцюга, який пронизує все буття, який трансцендує поміщену у нього людину і володіє при цьому раціонально осяжною структурою. Це образ «світу як він є», незалежно від людини і від людства» [4, с. 109]. Ця тенденція виведення окремих питань на рівень «чистих, абсолютних сутностей», «сутностей як таких» притаманна і гносеологічним ідеям класичної філософії. І.Т. Касавін зазначав : «Класична теорія пізнання у числі своїх передумов містила переконання у тому, що аналіз наукового знання є найкращим способом дослідження «знання взагалі»» [5, с. 23]. У класичну епоху відношення до світу як розумного і впорядкованого процесу виступає як основна онтологічна установка, парадигма мислителя по відношенню до реальності, основної «інтенції» його свідомості. Сам же акт пізнання «...переживається як реалізація здатності (і обов'язку) «абсолютно мислити», тобто здійснюється інтелектуалом з відчуттям привілейованості, «чистоти» і безумовності його мислення, з переконанням у тому, що голова інтелектуала є особливе, Богом освячене місце, де світ розкриває свої останні таємниці, перетворюється на знання, досконале і абсолютне» [4, с. 124].

У класичній філософії досить швидко оформилася і стала стійкою конструкція «чистої свідомості», «чистої рефлексії», «чистої самосвідомості». Передбачалося, що, виділяючи раціонально очевидні формування у складі внутрішнього досвіду, мислячий індивід одночасно вбачає і основні, фундаментальні характеристики «світу як він є» [4, с. 112]. Найбільш яскраве вираження ця версія пізнання отримала перш за все у класичному раціоналізмі і у німецькому ідеалізмі, однак у специфічному вигляді вона присутня і в емпірико-сенсуалістичних напрямках класичної філософії, представники яких допускали, що осягнення світу в його незалежності від свідомості досягається виділенням «істинних», «чистих» переживань, які фіксуються за допомогою раціональних процедур. І в одному, і в іншому разі аналіз тяжіє до образу «чистої» і «універсальної» свідомості, переслідуючи мету десуб'єктивізації внутрішнього досвіду.

Отже, класична філософія досить виразно пропонує абстракцію здатності усвідомлення та пізнання, розглядає цю здатність у граничній, ледь не божественній формі, апелюючи до образу суб'єкта як «абсолютного спостерігача». Такий суб'єкт оперує у процесі пізнавальної діяльності узагальненими та універсальними за змістом поняттями, в яких та сфера реальності, до якої вони належать, доводиться до граничного вичерпування, наприклад, «буття як таке», «істина як така», людина як «абсолютний суб'єкт» тощо. У зрілих формах класичної філософії, таким чином, присутні дві основні компенсаторні ідеї: ідея розумного у своїх надчуттєвих і «абсолютних основах» буття і ідея індивіда, здатного піднятися до «абсолютного мислення», відтворити і утримувати у своїй духовній організації все складне влаштування світу. Ці універсальні, абсолютні визначення, які фігурують у класичних теоретико-пізнавальних дослідженнях, постають як формою, так і результатом трансцендування. Їх можна визначити як граничні межі аналізу тої чи іншої сфери реальності, в горизонті яких і здійснюється процедура класичного мислення. Трансцендентні сутності виконують тут роль смислових орієнтирів та еталонів, через відношення до яких і визначається вся сукупність іманентного досвіду. Трансцендентне постає у класичній гносеології не тільки сферою, у формах якої фіксується та здійснюється пізнавальне відношення людини до світу, а й необхідною умовою і принципом функціонування його внутрішніх механізмів. У цьому корінна відмінність класичного розуміння пізнання від того його розуміння, яке введено у вжиток філософією поч. ХХ ст., що робила головний акцент саме на ресуб'єктивізуючій функції рефлексивних актів, на фіксації з їх допомогою всієї цілісності внутрішніх переживань суб'єкта.

Некласична гносеологія рухається у напрямку деталізації та конкретизації основних понять та проблем. Як зазначає В.А. Лекторський, «для сучасної філософії суб'єкт – це перш за все конкретний тілесний індивід, який існує в просторі і в часі, включений у певну культуру, який має біографію, знаходиться у комунікативних і інших відносинах з іншими людьми» [6, с. 155]. Йдеться про зміну у розумінні суб'єкта: він постає зумовленим різного роду досвідами – особистим, соціальним, політичним. У некласичній філософії, таким чином, спостерігається

поступовий відхід від розуміння суб'єкта як посередника трансцендентного у бік деталізації та конкретизації його змісту. М.К. Мамардашвілі визначає це як характерну ознаку неklasичної культури, неklasичного способу мислення взагалі, наголошуючи на тому, що «духовна діяльність тут стає відкритою, альтернативною, виключає абсолютистську свідомість автора, ... вимагає самостійного зусилля і праці споживача духовної продукції, втягуючи автора останньої не як посередника трансцендентного, а як партнера власної мисленнєвої роботи» [4, с. 144].

Отже, неklasична гносеологія заміняє образ суб'єкта як «абсолютного спостерігача» суб'єктом, у якому класична строгість, універсальність поступаються місцем конкретизації, персоналізації, індивідуалізації.

Звернення до емпіричного суб'єкта породжує багато власне когнітивних проблем. Як зазначає В. Гайденко, «відмова від «безпристрасного», відчуженого знання веде до появи спроб його певного «урізноманітнення»: сучасні епістемологи пропонують багато інтерпретацій пізнавальних процедур, вибираючи різні точки відліку – клас, расу, стать, гендер» [7, с. 25]. Всі ці фактори, безперечно, накладають свій відбиток на процес продукування знання, його репрезентацію та трансляцію. Продовжуючи цю думку, І.Т. Касавін зауважив: «стає зрозумілим, що його (пізнання – *авт.*) не можна також розглядати безвідносно до його історичних форм, які переживають суттєві зміни від епохи до епохи. Його не можна аналізувати поза приналежністю до тієї чи іншої соціальної групи (нації, вікових, професійних спільнот)» [5, с. 29]. Можливість мисленнєвої діяльності задається визначеними концептуальними рамками, специфічними для даної культури, міфологічної, філософської, наукової картини світу, для тієї чи іншої школи мислення. Для сучасних теоретико-пізнавальних досліджень «...не існує позаісторичних псевдопроблем, а мислення постає також історичним і культурним феноменом» [6, с. 144]. У неklasичній гносеології «чисте, абсолютне мислення» як апелювання до сфери трансцендентних сутностей заміняється мисленням конкретизованим, спеціалізованим, яке здійснюється у певній ситуації, у певних умовах, а тому зумовлюється ними. Тобто неklasичні теоретико-пізнавальні дослідження більше диференціюють та деталізують аналіз мислення, тим самим дають новий матеріал і разом з цим ставлять нові проблеми, пов'язані з розумінням таких класичних філософських тем, як взаємовідношення мислення і досвіду, мови і мислення, свідомого і несвідомого в мисленні тощо. Така мисленнєва діяльність поступово втрачає своє «вертикальне спрямування», свою націленість на всезагальні, абсолютні, трансцендентні визначення, окреслюючись сферою конкретного, іманентного досвіду. Адже «форми духовної діяльності, які виникають тут, можна назвати «розімкненими», або «відкритими», які не потребують причетності їх автора до трансцендентного, припущення, що він повинен бути посередником з позиції останнього, і що його свідомість повинна бути «чистим мисленням» у класичному розумінні цього слова» [4, с. 144].

Кардинальні зміни відбуваються і у розумінні об'єкта пізнання. Об'єкт пізнання у неklasичній гносеології не отожднюється із об'єктивною реальністю. По-перше, та частина останньої, яка не вступила у відношення до суб'єкта, не є об'єктом. «Картина світу, яка складається у свідомості суб'єкта пізнання, повністю отожднюється із самим світом. Пізнання об'єктивного предмета було замінене мисленнєвою побудовою об'єкта пізнання...» [8, с. 18]. Тобто опозиції «суб'єкт-об'єкт» більше не формують дуальності, а зумовлюють одне одного. По-друге, тут все менш актуальною постає потреба взагалі вести мову про «об'єкт як такий» як про деяке еталонне визначення, і спостерігається поворот від такого об'єкта до деталізації його змістовного наповнення. Як зазначає Дж. Реале, цитуючи Гудмена: «існує багато способів буття світу, і будь-який істинний опис охоплює один із них; світ різноманітний, його можна по-різному описувати, бачити, розкривати» [9, с. 722]. Тому неklasичні теоретико-пізнавальні дослідження розглядають різні типи об'єктів і, відповідно, різні типи суб'єктно-об'єктних відношень. У такій ситуації багатовимірного мислення, яке має відношення до конкретизованої об'єктивної реальності, логічним постає питання про істину. Особливість цього питання полягає у тому, що тут знову ж таки невиправдано вести мову про якусь єдину істину як про деякий універсальний орієнтир пізнавальної діяльності. Істина розуміється тут як істина

в певному контексті, істина по відношенню до конкретної реальності та як ознака конкретної мисленнєвої діяльності. Адже сьогодні «опис реальності не може бути зведений, підсумований у будь-яку єдину домінуючу епістемологію. Проліферація різноманітних шляхів бачення реальності, множинність істин і відсутність домінування будь-якої із них – одна із можливих епістемологічних альтернатив. У специфічному просторі і часі може існувати багато істин, які конкурують між собою, велика кількість методів, підходів і напрямів, які піддають критиці ту чи іншу істину, таким чином створюючи «ігри в істину»» [7, с. 46]. Трансцендентне як форма репрезентації істини поступається тут місцем деталізації та конкретизації її розуміння.

Висновки. Некласична гносеологія поступово позбавляє трансцендентне статусу провідного чинника та умови інтелектуальної діяльності. Основна увага зосереджується тут на сфері іманентного, суб'єктивного та емпіричного досвідів. Саме тому у неklasичних теоретико-пізнавальних дослідженнях практично відсутні такі поняття, як «суб'єкт як такий», «об'єкт як такий», «мислення взагалі», «абсолютна істина» тощо. Некласична гносеологія «відмовляється» від універсальних, ідеальних, абсолютизованих побудов класики. Для неї «немає єдиного, собі тотожного і універсального чистого розуміння, чистого духу, незалежного від простору і часу...» [10, с. 82]. Тому предметне поле неklasичної теорії пізнання значно розширюється, вона стає людиноорієнтованим знанням, яке долає голий теоретизм, обмежену автономність з її внутрішніми законами і принципами. Універсальна, задана раз і назавжди форма раціональності постає з точки зору даних підходів черговою утопією. Некласична теорія пізнання досліджує когнітивні процеси, об'єктивні явища такими, якими вони є, у всій сукупності їх характеристик, ознак, зовнішніх та внутрішніх умов їх виникнення і функціонування. Принцип трансцендування компенсується тут принципами індивідуалізації, конкретизації, деталізації, диференціації. Особливо це декларується у межах сучасного постмодернізму, постпозитивізму, а отже, розкриває горизонти та перспективи подальших теоретико-пізнавальних досліджень.

Список використаних джерел

1. Петрушенко В.Л. Епістемологія як філософська теорія знання: [монографія]. Львів : Вид-во держ. ун-ту «Львівська політехніка», 2000. 296 с.
2. Петрушенко В.Л. Ностальгія по абсолютному. Київ : Самватас, 1995. 188 с.
3. Петрушенко В.Л. Філософія : [курс лекцій]. Київ : Каравела; Львів : Новий світ-2000, 2002. 544 с.
4. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Москва : Логос, 2004. 352 с.
5. Касавин И.Т. Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. Санкт-Петербург : РХГИ, 1998. 408 с.
6. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. Москва : Эдиториал УРСС, 2001. 256 с.
7. Гайденок В. Поворот к феминистской эпистемологии. Постнеоклассика – феминизм – наука. Сумы : Университетская книга, 2003. 174 с.
8. Зотов А.Ф. Буржуазная философия сер. XIX – нач. XX века. Москва : Высшая школа, 1988. 518 с.
9. Западная философия от истоков до наших дней : у 4 т. / Дж. Реале, Д. Антисери. Санкт-Петербург : Петрополис, 1997. Т. 4. 880 с.
10. Мамардашвили М.К. Стрела познания (набросок естественноисторической гносеологии). Москва : Школа «Языки русской культуры», 1997. 304 с.

References

1. Petrushenko, V.L. (2000). Epistemolohiya yak filosof's'ka teoriya znannya [Epistemology as a philosophical theory of knowledge] Lviv: "Lvivs'ka politekhnika" [in Ukrainian].
2. Petrushenko, V.L. (1998). Nostal'hiya po absolyutnomu [Nostalgia for the absolute]. Kyiv: Samvatas [in Ukrainian].
3. Petrushenko, V.L. (2002). Filosofiya [Philosophy]. Kyiv: Karavela; Lviv : Novyy svit-2000 [in Ukrainian].

4. Mamardashvili, M.K. (2004). Klassicheskiy i neklassicheskiy idealy ratsional'nosti [Classical and non-classical ideals of rationality]. Moscow: Logos [in Russian].
5. Kasavin, I.T. (1998). Migratsiya. Kreativnost'. Tekst. Problemy neklassicheskoy teorii poznavaniya [Migration. Creativity. Text. Problems of the non-classical theory of knowledge]. St. Petersburg: RKhGI [in Russian].
6. Lektorskiy, V.A. (2001). Epistemologiya klassicheskaya i neklassicheskaya [Classical and non-classical epistemology]. Moscow: Editorial URSS [in Russian].
7. Haydenko, V. (2003). Povорот k femynystskoy epistemologii. Postneoklassika – feminizm – nauka [A turn towards feminist epistemology. Postneoclassicism – feminism – science]. Sumy: Universitetskaya kniga [in Ukrainian].
8. Zotov, A.F. (1988). Burzhuaznaya filosofiya ser. XIX – nach. XX veka [Bourgeois philosophy of the mid-19th – early 20th century]. Moscow: Vysshaya shkola [in Russian].
9. Reale, Dzh. (1997). Zapadnaya filosofiya ot istokov do nashykh dney : v 4 tt. [Western philosophy from the beginnings to the present day: in 4 volumes. Volume 4.]. St. Petersburg: Petropolis [in Russian].
10. Mamardashvili, M.K. (1997). Strela poznaniya (nabrosok estestvennoistoricheskoy gnoseologii) [The arrow of knowledge (a sketch of natural historical epistemology)]. Moscow: School “Languages of Russian Culture” [in Russian].

Fedoriv Liubomyr Mykhailovytsch

Senior Lecturer at the Department of Philosophy,
Lviv Polytechnic National University
12, S. Bandera Str., Lviv, Ukraine
ORCID: 0000-0002-7141-8565

TRANSCENDENT-IMMANENT NATURE OF KNOWLEDGE: HISTORICAL-PHILOSOPHICAL ANALYSIS

The relevance of theoretical and cognitive research in modern philosophy is explained, firstly, by the fact that epistemological issues were and are an organic component of philosophy and no philosophical system can do without the study of these issues. Despite the rather noticeable differentiation of modern philosophy, there are still cornerstone themes that form its foundation. Theory of knowledge is one of them. The purpose of the article is to study the basic principles of classical and non-classical gnoseology, namely its understanding of the structure and internal mechanisms of cognitive activity. In this context, the main attention is paid to the analysis of the role of transcendent and immanent experiences in it from the standpoint of classical and non-classical approaches. The methodological basis of the study was an analytical approach aimed at analyzing cognitive activity, as well as the principles of comparative studies and hermeneutics, which were used in the comparative analysis of classical and non-classical theories of knowledge. In modern philosophy, epistemological issues play a far from paramount role. This is despite the fact that its most influential direction is analytical philosophy, especially when it comes to Western philosophy. This tendency is even more inherent in modern Ukrainian philosophy. Therefore, our study can be considered to fill a significant gap in it. Also, almost for the first time in the national philosophical discourse, the main focus is on a specific analysis of the gnoseological components of classical and non-classical philosophies, clearly outlining the specifics of “classical gnoseology” and “non-classical gnoseology”. The analysis of the place and role of transcendent and immanent experiences in cognitive activity in their historical and philosophical genesis – in the process of transition from the classical to the non-classical paradigm – also claims scientific novelty. Results of the study. Within the classical philosophical paradigm and in classical gnoseology, respectively, the cognitive process was understood as one that is possible only through the relation to the transcendent, i.e. to the transcendental. This understanding of cognition changes markedly in the transition to a non-classical philosophical paradigm, in which, in contrast to the transcendent, the decisive role is played by the immanent, i.e. direct and comprehensive human experience.

Key words: cognition, gnoseology, transcendental, immanent, subject, object, thinking.

ЗМІСТ

ФІЛОСОФІЯ СУСПІЛЬСТВА ТА СУСПІЛЬНОЇ ІСТОРІЇ

Богун Олег

ДЕЯКІ СПОСТЕРЕЖЕННЯ ЩОДО ОСОБЛИВОСТЕЙ ПЕРЕКЛАДУ
ТА ТРАКТУВАННЯ ПОНЯТЬ AFFECTUS TA AFFECTIO
У ТВОРАХ БЕНЕДИКТА СПІНОЗИ..... 4

Виноградова Н. М.

ГЕНЕЗИС ІДЕЇ БОГА У ПРОЦЕСІ СТАНОВЛЕННЯ
РЕЛІГІЙНОГО СВІТОГЛЯДУ..... 12

Dobrolyubska Yu. A., Rodian M. V.

UKRAINIAN HISTORICAL NARRATIVE:
FEATURES AND SPECIFICS OF TRANSFORMATION..... 19

Каримова Парвин Айдын гызы

ПОНЯТИЕ ЛИЧНОСТИ В ТЕОРИИ КОММУНИКАЦИИ..... 27

Кузнєцов А. Ю., Свящук А. Л., Чмихун С. Є.

АВТЕНТИЧНІСТЬ І ІДЕНТИЧНІСТЬ
ЯК МЕТОДОЛОГІЧНІ КОНЦЕПТИ ДОСЛІДЖЕННЯ СОЦІАЛЬНОГО..... 34

Лісєєнко О. В., Гюльхан Ю. Б.

НАЦІОНАЛЬНА МЕНТАЛЬНІСТЬ
ЯК ФІЛОСОФСЬКЕ ПОНЯТТЯ І СОЦІОКУЛЬТУРНЕ ЯВИЩЕ..... 41

ФІЛОСОФІЯ ЛЮДИНИ З ЇЇ ОСОБЛИВОСТЯМИ, ЗДІБНОСТЯМИ І ВЛАСТИВОСТЯМИ

Мринська Н. О.

ОСОБЛИВОСТІ МУЖНОСТІ У ВІТЧИЗНЯНІЙ ФІЛОСОФІЇ
В ПРОЄКЦІЇ ІНВАЛІДНОСТІ..... 47

Семенов І. С.

РОЛЬ КАТЕГОРИЧНОГО ІМПЕРАТИВУ КАНТА У ПСИХІЦІ ЛЮДИНИ 56

ФІЛОСОФІЯ ДУХОВНОЇ СФЕРИ АБО ІНТЕЛЕКТУАЛЬНИХ ПРОЦЕСІВ

Власова О. П.

ФЕНОМЕН ГЕНДЕРНОЇ ТЕМПОРАЛЬНОСТІ
В КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯХ ЧАСУ В. БРАЙСОН 62

Эфендиев Ф. М., Аббасова Г. Я.

ПРОЦЕСЫ ОБОБЩЕНИЯ В НАУКЕ: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ..... 70

Козобродова Д. М.

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ХАРАКТЕР СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ
В АСПЕКТІ ПСИХОМІРНОСТІ..... 80

Микаилова Нармина Эльдар кызы	
ЭТНИЧЕСКИЙ ОБРАЗ В СИСТЕМЕ НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ.....	89
Федорів Л. М.	
ТРАНСЦЕНДЕНТНО-ІМАНЕНТНА ПРИРОДА ПІЗНАННЯ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ.....	95

CONTENTS

PHILOSOPHY OF SOCIETY AND SOCIAL HISTORY

Bohun Oleh

SOME REMARKS CONCERNING THE TRANSLATION
AND INTERPRETATION SPECIFICS
OF THE CONCEPTS AFFECTUS
AND AFFECTIO IN BENEDICT SPINOZA'S WORKS.....4

Vinogradova N. M.

GENESIS OF THE IDEA OF GOD IN THE PROCESS
OF FORMATION RELIGIOUS WORLDVIEW.....12

Dobrolyubska Yu. A., Rodian M. V.

UKRAINIAN HISTORICAL NARRATIVE:
FEATURES AND SPECIFICS OF TRANSFORMATION.....19

Karimova Parvin Aydin gizi

THE CONCEPT OF PERSONALITY IN THE THEORY OF COMMUNICATION.....27

Kuznetsov A. Yu., Liseienko O. V., Guelhan J. B.

NATIONAL MENTALITY
AS A PHILOSOPHICAL CONCEPT
AND SOCIOCULTURAL PHENOMENON.....34

Liseienko O. V., Guelhan J. B.

NATIONAL MENTALITY
AS A PHILOSOPHICAL CONCEPT AND SOCIOCULTURAL PHENOMENON.....41

PHILOSOPHY OF THE HUMAN PERSON WITH ITS FEATURES, ABILITIES, AND PROPERTIES

Mrynska N. O.

PECULIARITIES OF COURAGE IN DOMESTIC PHILOSOPHY
IN THE PROJECTION OF BEING DISABLED.....47

Semenov I. S.

LEGAL MENTALITY IN THE STRUCTURE
OF AN INDIVIDUAL'S LEGAL CULTURE56

PHILOSOPHY OF THE SPIRITUAL SPHERE OR INTELLECTUAL PROCESSES

Vlasova O. P.

THE PHENOMENON OF GENDER TEMPORALITY
IN V. BRYSON'S TIME CONCEPTUALIZATION.....62

Efendiyev F. M., Abbasova G. Ya.

GENERALIZATION PROCESSES IN SCIENCE:
PHILOSOPHICAL ANALYSIS.....70

Kozobrodova D. M.

ANTHROPOLOGICAL NATURE OF SOCIAL REALITY
IN THE ASPECT OF PSYCHODIMENSIONALITY.....80

Mikhailova N. E.

ETHNIC IMAGE IN THE SYSTEM OF NATIONAL SELF-CONSCIOUSNESS.....89

Fedoriv L. M.

TRANSCENDENT-IMMANENT NATURE OF KNOWLEDGE:
HISTORICAL-PHILOSOPHICAL ANALYSIS.....95

НОТАТКИ

Наукове видання

НАУКОВЕ ПІЗНАННЯ: МЕТОДОЛОГІЯ ТА ТЕХНОЛОГІЯ

ВИПУСК 2(48) 2021

Формат 60x84/8. Гарнітура Times New Roman. Папір офсетний. Цифровий друк.

Обл.-вид. арк. 11,77. Ум. друк. арк. 12,32. Зам. № 1121/453

Підписано до друку 19.10.2021. Наклад 100 прим.

Видавництво і друкарня – Видавничий дім «Гельветика»

65101, м. Одеса, вул. Інглєзі, 6/1

Телефон +38 (048) 709 38 69,

+38 (095) 934 48 28, +38 (097) 723 06 08

E-mail: mailbox@helvetica.ua

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи

ДК № 6424 від 04.10.2018 р.