

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
«КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»

**НАУКОВІ ЗАПИСКИ НаУКМА
ФІЛОСОФІЯ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВО**

**ТОМ 15
2025**

Науковий журнал ♦ Виходить двічі на рік ♦ Заснований у 1996 р.

Київ
2025

**Національний університет «Києво-Могилянська академія»
заснував видання «Наукові записки НаУКМА» 1996 року**

«Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство» (англ. NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies) — науковий рецензований журнал відкритого доступу, що публікує оригінальні статті та дослідницькі матеріали в галузі філософських наук і релігієзнавства.

У 1996–2017 рр. виходив друком як частина багатосерійного видання «Наукові записки НаУКМА» (серія «Філософія та релігієзнавство»). З 2018 р. — «Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство». Виходить двічі на рік.

Пропонований том містить добірку публікацій, що охоплюють актуальні філософські проблеми сучасності, рецензію ідей провідних західноєвропейських мислителів в Україні та новітні релігієзнавчі розвідки. У статті Олександри Амелюченко досвід міграції як втрати війни розглянуто у контексті війни і кризь призму психоаналітичного та феноменологічного підходів. Дослідження Світлани Кузьміної та Ярини Юринець зосереджені на впливі педагогічного парадокса Імануеля Канта на філософію виховання в київській духовно-академічній традиції XIX ст., а також на інтерпретації філософії Гегеля в радянській Україні кінця 1920-х — початку 1930-х років. У релігієзнавчих студіях Юлії Розумної та Олександра Пономаренка проаналізовано уявлення про Святого Духа в монашій традиції пізньої античності та перспективістську онтологію у світоглядній структурі народної релігії українців. Розділ оглядів і рецензій містить аналітичні матеріали, присвячені круглому столу зі спадщини Імануеля Канта та правозахисній конференції «Права, війна, антиколоніалізм», що відбулися в НаУКМА у 2024 р., а також рецензію на збірник «Філософії», що репрезентує доробок жінок-авторок, чия інтелектуальна спадщина тривалий час залишалася маргіналізованою або забутою.

Журнал адресовано науковцям, викладачам закладів вищої освіти, докторантам, аспірантам, магістрантам, усім, хто цікавиться філософією та релігієзнавством.

Мови видання: українська, англійська

Редакційна колегія

Вадим Менжулін, д-р філос. наук, професор (Національний університет «Києво-Могилянська академія») — голова редколегії, головний редактор

Марія Грація Бартоліні, Dr. habil (Міланський університет, м. Мілан, Італія)

Сергій Головащенко, д-р філос. наук, доцент (Національний університет «Києво-Могилянська академія»)

Лариса Довга, д-р філос. наук, доцент (Національний університет «Києво-Могилянська академія»)

Олександр Еткінд, PhD, професор (Європейський університетський інститут, м. Флоренція, Італія)

Анатолій Єрмоленко, д-р філос. наук, член-кореспондент НАН України (Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України)

Сергій Йосипенко, д-р філос. наук, ст. наук. співроб. (Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України)

Анатолій Колодний, д-р філос. наук, професор (Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України)

Саймон Крічлі, PhD, професор (Нова школа соціальних досліджень, Нью-Йорк, США)

Михайло Мінаков, д-р філос. наук, доцент (Інститут Кеннана, Міжнародний науковий центр імені Вудро Вільсона, м. Вашингтон, США)

Томас Немет, PhD, професор (Нью-Йоркський університет, м. Нью-Йорк, США)

Яків Рабкін, PhD, професор (Монреальський університет, м. Монреаль, Канада)

Марина Ткачук, д-р філос. наук, професор (Національний університет «Києво-Могилянська академія»)

В'ячеслав Циба, канд. філос. наук (Національний університет «Києво-Могилянська академія»)

Людмила Пастушенко, канд. філос. наук (Національний університет «Києво-Могилянська академія») — відповідальний секретар

Ярина Юринець (Національний університет «Києво-Могилянська академія») — технічний секретар

Здійснюється подвійне анонімне рецензування матеріалів

Засновник і видавець:

Національний університет

«Києво-Могилянська академія»

Ідентифікатор у Реєстрі суб'єктів у сфері медіа:

R40-04351

Внесено до Переліку наукових фахових видань України, в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт на здобуття наукових ступенів доктора наук, кандидата наук та ступеня доктора філософії, категорія «Б» (наказ МОН України від 02.07.2020 № 886)

УДК 141.319.8:159.964.2]:355.01
DOI: 10.18523/2617-1678.2025.15.3-13

Амельченко О. Є.
<https://orcid.org/0000-0002-6707-1538>

ЗАСТОСОВНІСТЬ ПСИХОАНАЛІЗУ ТА ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ДО ВИВЧЕННЯ ДОСВІДУ МІГРАЦІЇ ЯК ВТРАТИ У КОНТЕКСТІ ДОСВІДУ ВІЙНИ

У статті проаналізовано можливість застосування психоаналітичного та феноменологічного підходів у межах вивчення такої складової досвіду війни, як досвід міграції. Аналіз робіт зі збірки «Міграція та міжкультурний психоаналіз. Несвідомі сили та клінічні проблеми», виданої під редакцією Крістін Вайт, дає змогу стверджувати, що психоаналіз передовсім опікується витісненими переживаннями, а, отже, в контексті міграції досліджує лише витіснену втрату. Авторка статті демонструє, що, на противагу психоаналізу, феноменологія допомагає описувати також і невитіснені переживання. Опис такого роду досвіду можна знайти у сучасних феноменологів Сари Ахмед і Карлоса Санчеца. У роботах першої досвід міграції постає як тілесний, а в роботах другого показано, що наступні покоління мігрантів сприймають світ у тих самих феноменологічних категоріях, що й ті, хто вперше емігрував. Незважаючи на те, що феноменологічний опис власного досвіду війни можна знайти скоріше у засновника психоаналізу Зигмунда Фрейда, а засновник феноменології Едмунд Гуссерль такого опису не робив, авторка статті стверджує, що досвід міграції у всій його багатоманітності дає можливість більш повно описати саме розроблений останнім феноменологічний підхід. Психоаналітики зводять досвід міграції до досвіду горювання, тобто втрати, яку потрібно пережити. Натомість феноменологічне тлумачення горювання (зокрема наведене у працях Метью Реткліффа, який спирається на Моріса Мерло-Понті) пропонує глибший підхід: якщо у психоаналізі горювання має завершуваний характер і приводить до перенаправлення лібідо на інший об'єкт, то феноменологічні описи допомагають побачити, що деякі об'єкти вартують того, щоб зберігати з ними зв'язок і після втрати. У статті продемонстровано, що такими об'єктами є дім і країна, оскільки вони визначають структуру життя та ідентичність людей, а, отже, й ті цінності й проекти, крізь призму яких люди продовжують сприймати світ після втрати.

Ключові слова: сучасна філософія, філософська антропологія, феноменологія, психоаналіз, політична філософія, людина, досвід, дискурс, війна, відповідальність, співвідповідальність, ресентимент.

Дослідження питань міграції стають усе більш міждисциплінарними, залучаючи, серед іншого, філософські методи тлумачення, зокрема психоаналіз і феноменологію. Психоаналіз використовують для дослідження психологічного досвіду, який виникає у процесі міграції (наприклад, у дослідженнях досвіду акультурації та асиміляції мігрантів (Chirkov, 2024), особливо коли йдеться про досвід будівництва нового дому (Page, 2021)). До феноменології ж звертаються при дослідженні тілесних та інтерсуб'єк-

тивних аспектів досвіду міграції, а коли йдеться про те, як міграція впливає на ідентичність, посилаються на описи цього досвіду від першої особи (з метою утілеснити в них цей феномен) (Galhardi, 2024; Rodríguez, Moctezuma & Thomé, 2019).

Подібний стан справ можна побачити і у власне філософських дослідженнях. Зокрема, у психоаналізі та феноменології дедалі частіше звертаються до питання міграції як явища, що пов'язане з переміщенням осіб. Варто зазначи-

ти, що поняття міграції є доволі широким і охоплює як невимушений спланований переїзд до іншої країни, так і вимушене біженство в пошуках безпеки. Те, що об'єднує різні досвіди міграції, — це втрата дому (у вузькому та широкому сенсах). У феноменології виникає все більше інтересу до досвідів міграції. Наприклад, третій випуск журналу критичної феноменології *Puncta* у 2022 р. було присвячено кордонам і міграції. У межах психоаналітичного дискурсу в 2021 р. вийшла збірка статей «Міграція та міжкультурний психоаналіз. Несвідомі сили та клінічні проблеми» (White & Klingenberg, 2021). Цей інтерес зумовлений тим, що обидві методології сфокусовані на досвідах суб'єкта й пропонують власний вокабуляр і методологічний підхід для опису індивідуальних досвідів, зокрема досвідів війни, до яких можна віднести й досвід міграції. Ба більше, незважаючи на відмінності у досвідах вимушеної та невимушеної міграції, психоаналітики та феноменологи виділяють засадничі риси, притаманні обом.

Через збільшення вимушеної міграції унаслідок війни тема міграції набуває все більшої актуальності й у межах філософських розвідок, що здійснюються в Україні. Наприклад, на кафедрі філософії гуманітарних наук у Київському національному університеті імені Тараса Шевченка було розпочато дослідницький проєкт «Вдосконалення практик соціального партнерства і толерантності задля протидії академічній міграції з України». У межах цього проєкту дослідники ставлять питання про передумови академічної міграції. Для опису такого досвіду міграції важливим є те, що розкривається антропологічне значення самого поняття міграції (Turenko & Kolotylo, 2024), а також значення цього процесу для формування ідентичності мігрантів (Levcheniuk & Atashkadeh, 2023).

Варто зазначити, що персональний досвід десятиліттями залишався поза увагою дослідників війни. Принаймні така тенденція спостерігалася аж до того, як у XX ст. стався «тілесний поворот» у гуманітарних науках, який торкнувся теорії міжнародних відносин, критичних досліджень війни та політичної філософії (Sheets-Johnstone, 2009). «Тілесний поворот» призвів до того, що в центрі досліджень став суб'єкт як втілена особистість. Цей поворот не відбувся б без розвитку феноменології, оскільки саме в ній суб'єкт уперше постав утіленим. Хоча в засновника феноменологічного методу Едмунда Гуссерля (1859–1938) ми не знайдемо робіт, прямо присвячених тілесності й війні, його наступники присвячували цій темі велику частину своїх до-

сліджень (Паточка, 2001; Lévinas, 1971; Мерло-Понті, 2001). Більше того, деякі дослідники висловлюють припущення, що він був настільки травмований втратою сина у Першій світовій війні, що саме через це не міг вдатися до феноменологічної редукції і поглянути на феномен війни без нашарувань досвіду (de Warren, 2023; Dodd, 2017). Але якщо не вдаватися до психобіографічних прийомів, які можуть призвести до біографічного редукціонізму (Менжулін, 2013), причини такого уникнення теми війни можна знайти у самому методі Е. Гуссерля. Оскільки у його фокусі був трансцендентальний суб'єкт, то саме він забирав на себе увагу зі втіленого суб'єкта, тобто з людини та її досвіду. Сучасні феноменологи відходять від такого роду трансценденталізму та часто описують досвіди війни у більш дотичній до цієї проблематики — есеїстичній — формі. Такі описи можна побачити, наприклад, у феноменологічних есеях Вахтанга Кебуладзе, які він публікує в журналі *The Ukrainians* (Кебуладзе, 2023a, 2023b; Kebuladze, 2023). Також втілений досвід війни досліджує Володимир Приходько (Prykhodko, 2023). Важливо зазначити, що одні українські дослідники фокусуються на питаннях освіти та війни, оскільки їх цікавить вплив війни на академічну діяльність (Бойченко, 2022), тоді як інші визначають обмеженість дискурсивної етики в часи війни та дискутують на цю тему з провідними сучасними філософами (Єрмоленко, 2022).

У психоаналізі ситуація склалася інакше, оскільки Зигмунд Фройд (1856–1939) від початку описав власні досвіди війни у есеях «Рефлексії про війну та смерть» (Freud, 1924). Насправді сприйняття людини в його роботах радикально відрізнялося від феноменологічного, адже йому йшлося про досвіди, які недоступні сприйняттю і керують людьми, залишаючись несвідомими. І тим не менш З. Фройд вдалось дуже феноменологічно описати досвід, який він пережив під час Першої світової війни, — як досвід розгубленості та розчарування у людстві та моральності державців. Варто зазначити, що з психоаналітичного тлумачення суб'єкта випливає також і те, що психоаналіз деконструє свідомість і самість, щоби показати несвідомі процеси та надати їм символічного значення. Тож, замість того, щоби працювати з певним явищем чи досвідом самим по собі, психоаналіз розглядає їх симптоматично — як такі, що мають бути деконструйовані й у такий спосіб усунуті.

Натомість у феноменології, починаючи з 40-х років XX ст., почали приділяти увагу досвіду людини як тіла і зв'язку тіла й психіки. Згада-

ний вище тілесний поворот став можливий завдяки Морісу Мерло-Понті (1908–1961), у роботах якого людина вперше постає втіленою особистістю, яка саме завдяки власному тілу має зв'язок зі світом, з яким утворює єдність. Така втілена феноменологія М. Мерло-Понті долає дуалізм тіла та розуму, який усе ще був наявний у концепції трансцендентального его Е. Гуссерля. Тому його твори й стали центральними для дослідників війни після тілесного повороту, адже саме М. Мерло-Понті, захоплюючись одночасно психологією та філософією (ба більше, викладаючи їх по черзі), зміг надати тілу належного значення у свідомих і несвідомих процесах. Саме такому втіленому суб'єкту й присвячує увагу у своїх роботах сучасна британська феноменологиня Сара Ахмед (нар. 1969 р.).

З огляду на те, що інтерес до теми міграції як втіленого досвіду зростає, варто визначитись, яка філософська методологія допоможе нам краще описувати досвід міграції: феноменологічна чи психоаналітична? Якщо починати з першої, то варто звернутися до ґрунтовної праці сучасної саме С. Ахмед. У своїй роботі «Дивні зустрічі. Втілені інші у постколоніальності» (Ahmed, 2000) вона аналізує зв'язок між ідентичністю, відчуттям належності й домом, намагаючись описати специфічний досвід міграції. С. Ахмед зауважує, що мігрантів часто конструюють як чужинців, які, «покинувши дім їхньої нації, є тілами, які не належать до повсякденного світу, у якому мешкають, і до громад, у які вони приїхали жити» (Ahmed, 2000, р. 78). Однак термін «чужинець», на її думку, є фетишем, який постає з соціальних антагонізмів. Як такий, він не є достатнім для опису мігрантів, які мають різноманітні історії, що стоять за їхніми рішеннями покинути рідні краї. Тому С. Ахмед стверджує, що потрібно наративізувати суб'єктність мігрантів, не зводячи їх до чужинців. Для цього вона пропонує поглянути на досвід покидання дому з погляду самих мігрантів, а не з перспективи «свого», який якраз таки й може називати інших «чужинцями». Аналізуючи досвід полишення дому, вона фокусується на тому, як опосередкований зв'язок між світом і домом змінюється з погляду тих, хто свій дім покинув (Ahmed, 2000, р. 79). Але спочатку вона ставить під питання протиставлення між домом і чужими землями, згідно з яким лише ті, хто покидають свій дім, перебувають у русі. Проблема такого протиставлення, на думку С. Ахмед, полягає в тому, що в ній дім асоціюється з близькістю, а чужість виноситься за його межі. З метою продемонструвати, що чужість завжди наявна

і вдома і що дім не дорівнює близьким, С. Ахмед розширює визначення дому до нації, у межах якої громадяни завжди зустрічаються з іншими, яких розпізнають як чужинців. «Стверджувати протилежне означало б уявити націю як очищений простір, а заперечувати відмінності у цьому просторі означало б припустити, що ви зустрічаєте чужинців лише на кордоні», — пише С. Ахмед (Ahmed, 2000, р. 88). На основі такого розширеного визначення дому вона доходить висновку, що в межах самого дому одразу ж наявні чужість і рух. Вони знаходять прояв у зустрічах із тими, хто приходить, залишається та йде. Тобто, на її думку, дім визначається через рух та переміщення і вимагає у чужинців встановити відносини близькості та дистанції у межах самого дому.

Попри те, що С. Ахмед пориває із опозицією дому та чужості, вона не заперечує того, як важко може бути покинути дім. Ці почуття вона пов'язує з тим, що дім сентименталізують як простір належності. Для опису цієї сентименталізації вона використовує термін «буття-вдома», яким позначає те, як людина себе почуває або не почуває вдома. Разом з тим, вона визначає дім як зажитий досвід місцевості. У такому досвіді «місцевість вторгається у почуття, вона визначає те, що відчуваєш на запах і дотик, чуєш та пам'ятаєш» (Ahmed, 2000, р. 89). Тому, на думку С. Ахмед, зажитий досвід буття-вдома передбачає, що як місцевість просочується в того, хто в ній проживає, так і суб'єкт, який населяє її, просочується в неї. Простір дому населяє нас так само, як і ми його. Тому С. Ахмед пропонує сприймати дім як другу шкіру. Але як така, що дає можливість суб'єктові проникати в себе, ця шкіра також дозволяє чужому проникати в дім. На основі цієї метафори С. Ахмед показує, як міграція може відчуватися на рівні тіла і як трансформація самої шкіри (її звуження та розширення). І оскільки у новому просторі людина має інші відчуття на шкірі, для опису досвіду міграції С. Ахмед використовує також метафору свербіння.

Разом із просторовим переміщенням унаслідок міграції відбувається і часове переміщення, або, як пише С. Ахмед, «минуле асоціюється з домом, у якому неможливо жити і бути населеним у теперішньому» (Ahmed, 2000, р. 91). Оскільки дім асоціюється з минулим, вона вважає, що саме неможливість повернутися додому пов'язує місце і пам'ять. Тому кожна зміна дому викликає розрив між минулим і теперішнім, або, як каже С. Ахмед, «зморшки на шкірі». Змінюючи дім і намагаючись зрозуміти місце, у якому починає проживати, людина не може застосувати

пам'ять. У новому місці власне тіло відчувається як таке, якому дискомфортно, адже воно не на своєму місці. Саме тому, на думку С. Ахмед, мігранти збираються у спільноти, у яких діляться історіями, намагаючись надати форми своєму минулому як втраті дому й повернутися до власного тіла як простору, який населений новим домом. Проте ділитися історіями буває нелегко, навіть дискомфортно, адже, пригадуючи дім, мігранти відчувають, що нездатні повністю заселити теперішній простір. Тому С. Ахмед називає історії мігрантів спогадами шкіри, у яких вони відчувають, ніби знову повертаються у знайомий простір дому. Однак попри те, що міграція постає відчуженням від того тілесного простору, який був утворений життям удома, саме завдяки своїй спільноті мігранти здатні здійснити тілесну трансформацію та змінити ставлення до незнайомого простору й у такий спосіб зажити його.

Щоби уникнути об'єктивації, у дослідженні досвіду міграції потрібно зустрітися з Іншим. У цьому контексті варто звернути увагу на роботи ще одного сучасного феноменолога, який спирається зокрема й на доробок Емануеля Левінаса та М. Мерло-Понті, — Карлоса Санчеца. Важливим є те, що К. Санчез застосовує феноменологічний метод для концептуалізації досвідів мігрантів. За допомогою феноменологічних описів він виокремлює низку категорій, які об'єднує у так званий розум незадокументованих мігрантів. Цим поняттям він описує історичний розум або, інакше кажучи, інтерсуб'єктивну історичну раціональність, яка притаманна мігрантам і їхнім дітям, які могли бути народжені вже у новій країні. Використовуючи термін «незадокументований мігрант», К. Санчез підкреслює, що називати мігрантів нелегальними — проблематично. Ба більше, йому йдеться про досвід не лише тих людей, що не мають легального дозволу на роботу в іншій країні, а й тих, хто відчуває себе «нелегалами» чи думає, що їх так сприймають. Тобто він залучає до розгляду досвіди усіх тих, хто веде життя, яке відповідає «розуму незадокументованих мігрантів», навіть тих, хто має усі документи й дозволи для «легального» життя та роботи. У статті «Філософія та постімміграційний страх» К. Санчез надає пояснення тому, що ідентичність постіммігрантів, тобто тих, хто був народжений і легалізований уже в новій країні, тим не менш у багатьох аспектах продовжує відображати ідентичність первинних мігрантів, тобто батьків / дідусів і бабусь. На прикладі досвіду страху він показує, що незалежно від того, чи є в наступних поколіннях реальні причи-

ни для цього, страх передається з покоління в покоління (Sánchez, 2011).

У статті «До феноменології розуму незадокументованих мігрантів» К. Санчез стверджує, що в основі цієї інтерсуб'єктивної раціональності лежить життя незадокументованих мігрантів. Тому вона «пов'язана з місцем та походженням, які завжди передбачають можливість повернення», а також зі «спогадами про від'їзд, перетин, досягнення та повернення» (Sánchez, 2022, р. 61). На основі переживань, емоцій, досвідів і спогадів, які є спільними для всіх мігрантів, К. Санчез конструє екзистенційно-феноменологічні категорії, які становлять зажитий досвід незадокументованих мігрантів. Ці категорії, на його думку, структурують «розум незадокументованих мігрантів» і є ресурсами для їх існування. Саме тому вони є спільними для всіх мігрантів, які мають доступ до них через історії, анекдоти і міжособистісні травми. Як зазначає К. Санчез у згаданій статті, до таких категорій можна віднести подорожування, повернення, перетин, невизначеність і ностальгію. Ці категорії вписані в історичну пам'ять міграції і «відображаються у віруваннях та ставленнях до міграції як такої, до належності, випадковості життя, центральності пам'яті та значення смерті» (Sánchez, 2022, р. 61).

Перша з перелічених категорій — подорожування — вказує на те, що раціональність незадокументованих мігрантів розуміє світ із перспективи постійного та безперервного руху (Sánchez, 2022, р. 66). Цей рух пов'язаний із тим, що досвіди мігрантів містять у собі відчуття неперестійності. Якщо порівнювати цю категорію з твердженням С. Ахмед про те, що в самому домі теж наявний рух, то можна сказати, що принаймні вдома, окрім руху, є ще й паузи та доволі довгі зупинки, тимчасом як подорожування мігрантів є безупинним. Разом з тим, на думку К. Санчеца, подорож мігрантів завжди має початок, який постає одночасно і її завершенням. І оскільки цей початок завжди передбачає повернення додому, він виділяє другу категорію — повернення. Саме повернення є метою і найбільшим бажанням мігрантів, хоч воно може й не настати. Подорож мігрантів не може бути повною, доки не відбудеться повернення. Ба більше, ніщо не може відхилити подорожування від його остаточної мети. Саме тому К. Санчез стверджує, що мігранти «мислять-через-повернення». Ця категорія «структурує розум незадокументованих іммігрантів, забарвлюючи сьогодення планами на майбутнє» (Sánchez, 2022, р. 69). Це так навіть у випадку, якщо ці плани є думками

про репатріацію їхніх тіл на батьківщину після смерті. Тож єдиною паузою, єдиним перепочинком у тому безупинному русі, яким є життя мігрантів, виявляється смерть. Проте варто зазначити, що, виділивши цю феноменологічну категорію, К. Санчез підкреслює, що не певен, чи справді вона структурує досвід дітей мігрантів так само, як і досвід їхніх батьків. Тому, можливо, цей безперервний рух додому все ж таки більшою мірою характеризує життя саме перших поколінь мігрантів.

Третьою категорією раціональності незадокументованих мігрантів є перетин. К. Санчез вважає, що подорожування неможливе без перетину, оскільки на шляху незадокументованих мігрантів постає багато перешкод. Тому перетин стосується як буквального перетину кордону, так і стану буття мігрантів у цілому. З огляду на це К. Санчез стверджує, що перетин ніколи не є завершеним. Він посилається на мексиканську філософію, у якій для такого стану буття є окремий термін — *nepantla*. Цей термін позначає також інтерналізований перетин, що важливо для К. Санчеза, оскільки він вважає, що «досвід перетину впливає на мислення у різні способи, і звісно — у вигляді травми та страху усвідомити це як межу та — оскільки цю межу було перетнуто — як трансгресію» (Sánchez, 2022, p. 67). Але разом із трансгресією і порушенням закону (навіть якщо ці переживання є внутрішніми обмеженнями, які діти незадокументованих мігрантів інтерналізували з досвіду батьків), перетин також дає можливість трансцендування, виходу за засвоєні межі.

Четвертою категорією, яку виділяє К. Санчез, є невизначеність. Вона пов'язана з подорожуванням і перетином, оскільки останні є категоріями руху, тобто нестабільними та плинними. Через цю плинність мігранти покладаються лише на власний досвід і не мають певності ні в чому, навіть у істинах розуму. Звертаючись до мексиканської філософії, К. Санчез називає цю категорію *zozobra*¹, оскільки світ у мисленні, що послуговується нею, постає таким, що «пропонує несумісні та ризиковані життєві вибори» (Sánchez, 2022, p. 68). Незважаючи на ризик, ці вибори сприймаються як необхідні, від чого невизначеність ще більше зростає. Останньою категорією, яку К. Санчез виділяє, роблячи наго-

лос на неповноті окресленого ним переліку, є ностальгія. Вона пов'язана з другою категорією, тобто з бажанням повернутися додому. Мігранти, на думку К. Санчеза, сприймають і переживають світ крізь призму цього бажання і тому можуть миритися з невизначеністю. Вони ніби ведуть неосілий спосіб життя, оскільки сприймають життя як постійний перетин і невизначеність. Саме з ностальгії походить бажання повернутися додому, навіть якщо це повернення стане можливим лише посмертно.

Щоби проаналізувати досвід міграції з погляду психоаналізу, варто звернутися до збірника праць «Міграція та міжкультурний психоаналіз» (White & Klingenberg, 2021). У ньому можна знайти не лише теоретико-методологічне пояснення того, як психоаналіз працює із досвідом міграції, а й розгляд прикладів роботи з цим досвідом на основі психоаналітичної практики авторів-дописувачів. Зокрема, у психоаналітичній теорії міграція розглядається у термінах втрати, досвід якої є інакшим у різних людей і залежить від їхнього внутрішнього ставлення до втрати та процесу горювання, яким вона супроводжується (White & Klingenberg, 2021, p. 30). Втрата тут постає через те, що, мігруючи, людина залишає дім та батьківщину, рідну мову й навіть втрачає сенс та мету життя. Психоаналітики працюють із витісненими втратами, які в процесі міграції не пережили їхні клієнти (White & Klingenberg, 2021, p. 38). За результатами психоаналітичної терапії людина має змиритися з цими втратами, що можна зробити, лише переживши процес горювання. Отже, горювання має своє завершення, після якого стає можливим досягнення людиною відчуття дому в новому суспільстві та в собі самій (зокрема, зробивши вибір, залишатися їй у новій країні або повертатися на батьківщину). Якщо ж розглянути практичні випадки, то психоаналітики працюють із невирізненим горюванням, тобто з непрожитим досвідом втрати. З огляду на це горювання постає у психоаналізі як таке, що потрібно вирізнити, щоби інтегрувати його в життя і в такий спосіб зібрати суб'єкта наново, надавши сенсу його життю. Але, щоб зрозуміти таке тлумачення міграції (як втрати, яку має бути відгорьовано), треба прояснити, чим є горювання з погляду психоаналізу.

У есеї «Горювання та Меланхолія» (1917 р.) З. Фройд стверджував, що горювання є реакцією на втрату людини, яку любили, або ж певної абстракції, яка замінила місце такої людини. Такою абстракцією, на його думку, могла бути держава, свобода або інші ідеали. У зазначеному есеї З. Фройд продемонстрував, що горювання і ме-

¹ В іспанській це слово позначає відчуття неспокою та страждання. Етимологію простежують до старокаталонської *sotsobre*, від *sots* + *sobre*; пор. сучасний каталонський *sotsobrar* («перекидатися»). У мексиканській філософії це слово використовують, щоб описати хитке, безпідставне відчуття, яке може мати людина, коли весь світ відчувається як невизначений і ненадійний.

ланхолія мають спільні риси, зокрема втрату інтересу до зовнішнього світу, втрату здатності замінити втрачену людину на новий об'єкт любові, а також відкидання будь-якої діяльності, яка не пов'язана з втраченою людиною (Freud, 1968, р. 429). У горюванні ці риси пов'язані з тим, що людське *ego* повністю занурене у цей процес, який допомагає зберегти зв'язок зі втраченою людиною так, ніби вона продовжує фізично існувати. При цьому, на думку З. Фрейда, на відміну від меланхолії, горювання не є патологічним процесом. У результаті горювання *ego* звільняється від прив'язки до того, що було втрачено, тобто перестає покладатися на спогади та очікування. Отже, у горювання є завершення. Ба більше, З. Фрейд стверджував, що це нормально, що цей процес не відбувається одномоментно, оскільки лібідо притаманне небажання змінювати об'єкт власної спрямованості, й доки цим об'єктом залишається втрачена людина, вона продовжує існувати (Freud, 1968, р. 430). Тож у результаті горювання звільняється не лише суб'єкт (тобто вивільняє лібідо і спрямовує на інший об'єкт), а й остаточно припиняє існувати втрачена людини. Іншими словами, разом із завершенням процесу горювання зникає відчуття присутності втраченого об'єкта у житті суб'єкта. Ба більше, емоційна прив'язка до нього переходить на інших об'єктів. Та хіба люди не прагнуть зберегти зв'язок зі втраченим? Хай то близька людина, дім чи власна країна, чи може горювання завершитись не переспрямуванням лібідо, а трансформацією зв'язку із втраченим? Відповіді на ці запитання можна знайти у розповідях про досвід горювання від першої особи, які лягли в основу феноменологічного дослідження сучасного британського феноменолога Метью Реткліффа.

Доробок М. Реткліффа є прикладом того, що, на протилугу психоаналітичному погляду на горювання, феноменологія пропонує розуміти цей досвід як такий, що може не містити згаданої вище резолюції, адже втрачена людина може у певний спосіб продовжувати існувати, визначаючи те, що є значущим у світі. У цьому полягає найбільша відмінність між психоаналізом і феноменологією, адже остання описує явища і досвіди, тоді як перший працює з цими описами у такий спосіб, щоб людина могла позбутися певних симптоматичних переживань. У роботах М. Реткліффа можна наочно побачити, як саме феноменологія працює з такими важкими переживаннями й досвідами, як втрата та горювання. З цією метою варто розглянути його нещодавню статтю «До феноменології горя: інсайти із Мерло-Понті» (Ratcliffe, 2020), у якій цей дослідник

запропонував розділяти поняття втрати і горя. Проте спочатку варто зазначити, що М. Реткліфф посилається у своїх роботах на М. Мерло-Понті й розглянути доробок останнього. У своїй центральній праці «Феноменологія сприйняття» М. Мерло-Понті лише коротко торкався теми горювання: коли порівнював втрату людини з фантомними болями, які виникають після втрати кінцівок. Скориставшись цим порівнянням, М. Мерло-Понті дійшов висновку, що досвід втрати не виключає із горизонту можливостей усе те, що йому передувало. Перш за все, він пов'язував подібне збереження горизонту можливостей із тим, що світ людини організований практичною діяльністю, тому попри втрату вона продовжує ставитись до світу так само, як ставилась до нього до втрати, тобто за звичкою. Отже, втрати не можуть одразу обмежити потенційну діяльність, адже можливості «вписані» у досвід людини. Важливо зазначити, що М. Мерло-Понті посилався також на психоаналіз: коли розглядав, чому відбувається витіснення, яке, на його думку, не дає певним досвідам, зокрема втраті, стати минулими, й через що вони продовжують визначати теперішнє. Він пов'язував це з тим, що сама структура досвіду залишається незмінною. Якщо ж досвід визначає певна травма, то вона стає манерою буття, загальною настановою людини. Саме тому «людина з ампутованою ногою може відчувати свою ногу так само добре, як я присутність свого друга, якого немає перед моїми очима, вона не зникає для неї тому, що вона продовжує рахуватись із нею, — Пруст також міг констатувати смерть своєї бабусі, не втрачаючи її, адже вона залишалась у смислового полі його життя», — стверджував М. Мерло-Понті (Мерло-Понті, 2001, с. 103).

Саме з цієї перспективи підійшов до феноменологічного дослідження горя М. Реткліфф. Незважаючи на те, що у згаданій статті 2020 року він стверджував, що досвіди втрати є більш багатоманітними, ніж їх описував М. Мерло-Понті, М. Реткліфф все одно вважає доробок останнього важливою відправною точкою для дослідження горя у феноменологічний спосіб і тому посилався на нього й у своїй ґрунтовній праці «Світи горя» (Ratcliffe, 2023). Найбільш визначальними для М. Реткліффа стали такі поняття із робіт М. Мерло-Понті, як життєсвіт і стиль, а також міжособистісний досвід і невизначеність. Поняття життєсвіту стало важливим у контексті горювання, оскільки таке розуміння світу описує його як такий, що організований за практикою та звичкою. Тому, попри втрату, люди можуть продовжувати діяти за звичкою, тобто так, ніби цієї втрати не відбулося. Однак при

цьому М. Мерло-Понті вважав, що вони потім розчаровуються — не знаходячи відповідей там, де зазвичай вони були (Мерло-Понті, 2001, с. 103). Тут ідеться про відповідь як певну реакцію на діяльність, яку зазвичай очікують від іншого у міжособистісних стосунках. Такою реакцією можуть бути як дії і жести, так і слова іншої, втраченої людини. М. Реткліфф, на противагу М. Мерло-Понті, показує у своїх роботах, що розчарування постає скоріше з усвідомлення того, що для інших людей світ залишається незмінним, тоді як для тих, хто горює, він розпадається на частини. Британський дослідник пояснює це тим, що цілісність життєсвіту може залежати як від близьких людей, так і від дому чи роботи. Втрата ж однієї з цих умов можливості життєсвіту його підриває. Проте, на думку М. Реткліффа, це не означає, що, втрачаючи щось фізично, люди перестають «відчувати» його присутність у тому, як вони сприймають світ, адже всі ті речі й люди, які уможливають життєсвіт, продовжують мати на увазі як у вчинках, так і в подальших життєвих проєктах. Як це відбувається, М. Реткліфф пояснює на прикладі втрати близької людини, посилаючись на поняття стилю та міжособистісних стосунків у тлумаченні М. Мерло-Понті.

Поняття стилю позначає всі ті можливості «для вираження, жестів, діяльності та стосунків», які постають у нашому досвіді іншої людини, у її житті (Ratcliffe, 2020, р. 663). І, згідно з М. Мерло-Понті, якщо ми знаємо когось, то її чи його специфічний стиль впливає на нас самих і на те, як ми сприймаємо світ. М. Реткліфф стверджує, що цей вплив може не перериватися із втратою цієї людини, адже стиль не вичерпується тими внесками, які ця людина зробила в структуру життя інших протягом власного життя. Натомість стиль передбачає відкритість до нових можливостей (Ratcliffe, 2020, р. 665). Друге поняття, міжособистісних стосунків та інтерсуб'єктивного досвіду, про яке вже було згадано вище, стосується того факту, що ми можемо зберігати зв'язок із померлими та відчувати наявність їхнього унікального стилю й після втрати. На думку М. Реткліффа, збереження цього зв'язку є помічним у процесі реорганізації досвіду, яка необхідно відбувається внаслідок втрати, оскільки дає можливість зберегти певну стійкість світу, який тріщить скрізь. У цьому контексті проявляється важлива функція горювання, яка полягає в тому, щоб примирити світ із втратою. Говорячи про реорганізацію досвіду, М. Реткліфф також стверджує, що досвід із часом перестає спиратися на певні звички та норми, які були пов'язані з втраченою людиною,

оскільки після втрати вони можуть виявити свою незастосовність. Остання постає внаслідок відсутності цієї людини в житті, оскільки певні звички можуть бути зав'язані на ній і з її відсутністю у житті втрачають свою актуальність.

Із цією втратою звичок і норм пов'язане й поняття невизначеності, яке також є важливим для М. Реткліффа у його феноменології горя. Адже він вважає, що від померлих залежать «більші патерни взаємопов'язаних можливостей, що розгортаються», і тому з їхньою смертю «речі перестають пропонувати ці можливості, вони більше не пов'язані одне з одним стабільним, однозначним чином, що відображає довгострокові проєкти», й «практично значущі зв'язки між речами розмиваються», а отже розмивається також і «відчуття загальної ситуації, в якій речі сприймаються як такі, що з'являються та змінюються» (Ratcliffe, 2020, р. 661). Відповідно до цієї тези, М. Реткліфф робить висновок про те, що сама феноменологічна структура нашого сприйняття дійсності ламається у результаті горювання. Із втратою патернів, які допомагали нам сприймати світ як взаємозв'язані можливості, на які ми розраховуємо, втрачається і орієнтація у цьому світі. Й попри те, що речі залишаються на тих самих місцях, із втратою звичних зв'язків між ними настає втрата контексту практики й приходить відчуття, що вони нам не знайомі (Ratcliffe, 2020, р. 662). Чому ж світ першопочатково постає для нас як такий, що містить можливості для розгортання певного роду подій? І як ми передбачаємо ці можливості ще до того, як вони реалізуються? Намагаючись відповісти на це запитання, М. Реткліфф звертається до терміна «можливе сприйняття», який запропонував Е. Гуссерль, коли говорив про «горизонтальну» структуру досвіду. Останній стверджував, що люди сприймають речі крізь призму можливостей, які можуть бути реалізовані в результаті нашої взаємодії з ними. Іншим важливим поняттям для М. Реткліффа у цьому контексті постає центральне для феноменології М. Мерло-Понті поняття сприйняття. М. Реткліфф посилається на нього у своїй книжці «Світи горя», щоби продемонструвати, що значення властиве речам і сприймається разом із ними, а не приписується їм у результаті сприйняття. На основі цих феноменологічних понять М. Реткліфф і робить висновок про те, що «речі постають важливими та пов'язаними з потенційною діяльністю у спосіб, який відображає структуру нашого життя — наші проєкти, турботи та занепокоєння» (Ratcliffe, 2023, р. 29). Саме тому у взаємодії з практично значущими речами люди мають досвід не лише притаманних їм можливо-

стей, а й досвід очікування реалізації цих можливостей. Проаналізувавши те, як інші люди впливають на структуру життя, М. Реткліфф показує, що значення речей також залежить від стосунків із людьми. Тож, переживаючи втрату людини, яка визначала структуру життя (оскільки надавала значення певним цінностям, речам і проєктам), люди відчувають, що життя не співвідноситься зі втратою, оскільки вони продовжують «бачити» (згідно з термінологією автора — «мати на увазі») втрачену людину в усіх тих проєктах, цінностях і речах, яким вона надала значення. Та чи можна застосувати те саме пояснення до втрати дому через міграцію? На мою думку, це можливо, оскільки дім (як у конкретному сенсі, так і у більш загальному — як країна та співвітчизники) також впливає на те, які цінності та проєкти мають значення, а отже визначає життєсвіт людини.

М. Реткліфф також погоджується з цим наприкінці своєї статті «До феноменології горя: інсайти із Мерло-Понті» (Ratcliffe, 2020), хоча він і присвятив більшу частину свого дослідження горюванню внаслідок втрати близьких. Ба більше, спираючись на тлумачення мови у роботах М. Мерло-Понті, М. Реткліфф додає, що цей розрив зв'язків також стосується думок та мовлення і може виникнути і з втратою дому або роботи. Останній досвід залишається, на думку М. Реткліффа, відмінним, оскільки міжособистісні стосунки формують та підтримують структуру нашого життя. Проте в контексті цього дослідження досвіду міграції як втрати дому (як власного дому, так і дому у ширшому значенні — країни), важливим є те, що про цю втрату можна сказати як про втрату значення та зв'язної структури світу. Втрата, а з нею і горювання, приносять збурення життєсвіту, і звичні речі втрачають сенс. У зв'язку з цим у вищезгаданій статті М. Реткліфф доходить висновку про те, що структури горювання та редукції схожі одна на одну. Редукція, як основний метод феноменологічного дослідження, передбачає послаблення інтенційної спрямованості у сприйнятті, яка пов'язує нас зі світом. У горюванні цей зв'язок зі світом також зникає, і тому його теж можна тлумачити як певного роду редукцію — «несвідому» і ненавмисну редукцію, яка відбувається без підготовки та інтенції (Ratcliffe, 2020, р. 666). Тож, на відміну від філософів, люди, які горюють, не підготовлені до редукції і не мають рефлексійної спрямованості на цей досвід. І саме тому для філософів, на думку М. Реткліффа, горювання може мати особливий інтерес, а дослідження цього феномена може допомогти краще зрозуміти природу людського досвіду як такого.

З огляду на це М. Реткліфф присвятив феноменологічному аналізу досвіду горювання велику працю, про яку йшлося (Ratcliffe, 2023). У результаті дослідження горювання він виявив загальну структуру емоційного досвіду, яка відрізняється від інших досвідів, зокрема споглядання. І саме через те, яку структуру воно має, горювання здатне змінити те, як ми сприймаємо світ у цілому. Для демонстрації цієї структури варто почати з того, яке визначення горювання дає М. Реткліфф. У його роботах горювання постає як емоційна відповідь на втрату, яка передбачає її усвідомлення. Він характеризує останнє як динамічний процес, який розтягнений у часі та має подвійну інтенційність. На думку М. Реткліффа, на прикладі горювання можна чітко побачити, що емоційна інтенційність є подвійною, подвійно спрямованою — на конкретний об'єкт, який викликає емоцію, і на суб'єкта, який цю емоцію переживає. Це пов'язано з тим, що емоції забарвлюють не лише світ, а й те, як ми його відчуваємо і взаємодіємо з ним. Вони, словами М. Реткліффа, «охоплюють складний динамічний процес розпізнавання життєвої ситуації та взаємодії із нею» (Ratcliffe, 2023, р. 47). Саме тому емоційний досвід здатен змінювати наше сприйняття світу і нашого місця в ньому.

М. Реткліфф також продовжив порівняння між втратою близької людини і втратою кінцівок, яке проводив М. Мерло-Понті, з метою показати, що горювання є свого роду травмою самотності, оскільки розуміння себе може залежати від тілесної конституції так само, як від інших людей, дому чи роботи, з якими ми себе ідентифікуємо та через яких визначаємо. Тому, на думку М. Реткліффа, горе як процес також «передбачає розпізнавання та реагування на порушення емпіричного світу, що також можна описати в термінах життєвої структури або відчуття того, ким ви є» (Ratcliffe, 2023, р. 43). І оскільки у своєму розумінні людини М. Реткліфф також спирається на доробок М. Мерло-Понті, суб'єктивність у його роботах постає як така, що визначається тілесністю. Саме тому і горе він вважає тілесним за природою, а з метою продемонструвати це наводить приклади з особистих розповідей про втрати, наданих у межах опитування, яке лягло в основу його книжки. З цих прикладів видно, що біль втрати часто локалізований у тілесних відчуттях.

У контексті дослідження досвідів війни також важливо підкреслити, що М. Реткліфф прирівнює значення потенційних розривів структури життя (через втрату роботи, дому, близьких людей чи частин тіла) із реальними наявними розривами. Феноменологічна структура цих

втрата є спільною. Отже, життя із втратами, які, подібно до щойно перелічених, є лише потенційними, ставить під сумнів усі звичні рутини — так само, як і життя із реальними втратами. Коли звичні рутини не спрацьовують, людина «не сприймає речі як належні, як вона це робила раніше», адже емоційні епізоди й процеси мають згадану подвійну інтенційність, а отже значення, яке людина надає переживанню потенційної загрози, дестабілізує її життя, на фоні якого виникає це переживання (Ratcliffe, 2023, р. 34). Саме на основі цього відкриття М. Реткліфф робить висновок про те, що емоційні досвіди відрізняються від інших досвідів не лише тим, що мають подвійну інтенційність, а й тим, що вони пов'язані як із фактичним, так і з можливим порушенням повсякденності. «Це передбачає особливий тип інтенційності, пов'язаний із наслідками подій (які викликають емоції. — О. А.) для емпіричного світу, в якому ці події відбуваються» (Ratcliffe, 2023, р. 46), а також із очікуванням певних наслідків подій у потенційному майбутньому. Проте таке очікування втрати більше притаманне не мігрантам, досвіду яких присвячено цю статтю, а тим, хто залишається в країні, у якій іде війна. На основі цього можна стверджувати, що феноменологічний метод демонструє свої переваги не лише за описів досвіду міграції, він також має великий потенціал для подальшого аналізу досвіду продовження перебування у країні, у якій іде війна, а, отже, й кращого розуміння досвіду війни як такої.

Для феноменологічного опису досвідів війни мають фундаментальне значення самі феномени, тоді як психоаналіз спрямований на усунення симптомів. У роботі психоаналітиків феноменологічні описи певних досвідів стають лише інструментами, які використовують тільки епізодично. На прикладі наведених описів досвіду міграції видно також, що звернення до тілесності допомагає феноменології описати цей досвід більш ґрунтовно. Зокрема він розкривається як такий, що не лише приносить тілесний дискомфорт у вигляді свербіння чи зморшок на шкірі, а й руйнує зв'язок із минулим, яке було пов'язано з покинутим домом (Ahmed, 2000).

Ба більше, мігранти можуть не лише відчувати себе не на своєму місці, а й втрачати частину своєї самоідентифікації, а отже — й частину

себе, оскільки зміна світу досвіду через міграцію є втратою, яка запускає емоцію горювання, що впливає на весь подальший досвід (Ratcliffe, 2023). Саме як втрату, яку потрібно відгорювати, досвід міграції розуміють також психоаналітики. Проте, на мою думку, окрім згаданої вище аналітичної інструменталізації описів досвіду, методологічним обмеженням психоаналізу в дослідженнях досвіду війни є і той факт, що приклади досвідів психоаналітики беруть із власної практики, яка обмежена не лише лікарською таємницею, а й тим, що вони фокусуються у своїй роботі суто на витісненому матеріалі. Зокрема у контексті досвідів міграції їм ідеться лише про витіснене горювання.

Також звужує потенціали дослідження й той факт, що суб'єкт у психоаналізі має бути «вилікуваним», тобто в контексті міграції психоаналіз має допомогти йому пережити втрату й знайти новий об'єкт любові / прив'язаності (хай то людина чи дім). Проте опитування, зокрема ті, на які посилався у своїх дослідженнях М. Реткліфф, свідчать, що часто люди прагнуть продовжити зв'язок із втраченим, нехай і в трансформований спосіб. І саме феноменологія допомагає нам побачити, у який спосіб цей зв'язок може зберігатися та визначати життя людей. Зокрема одним із видів збереження цього зв'язку може бути таке розуміння світу та себе в ньому, яке К. Санчез описував у категоріях ностальгії та повернення (Sánchez, 2022).

Важливо зазначити, що саме феноменологічний підхід дає змогу виявити такі категорії, які структурують досвід мігрантів і визначають те, як вони розуміють світ. Адже з психоаналітичного погляду досвід міграції постає досвідом травми, яку потрібно символізувати (але виключно з метою «вилікувати»), тоді як із феноменологічної перспективи цей досвід можна концептуалізувати як самоцінний і такий, що може зберігати втрачений дім та батьківщину у житті людини. Отже, саме феноменологічні описи досвіду війни мають ширший герменевтичний потенціал для філософських досліджень, оскільки сприяють кращому розумінню як людського досвіду загалом (зокрема емоційного), так і таких специфічних досвідів війни, як вимушена міграція та породжене нею горювання через втрату.

Список посилань

- Бойченко, М. (2022). Виправлення іменувань речей: примус війни у освіті і суспільному житті. *Філософія освіти. Philosophy of Education*, 28 (1), 11–27. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2022-28-1-1>.
- Вальденфельс, Б. (2004). *Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого*. ППС–2002.
- Гусерль, Е. (2021). *Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії*. Folio.

- Єрмоленко, А. (2022). Спротив замість перемовин: Відповідь українського філософа Анатолія Єрмоленка Юрену Габермасу. *Філософська думка*, 3, 59–63. <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/617>.
- Кебуладзе, В. (2023a). *Contra spem Spero. The Ukrainians*. <https://theukrainians.org/contra-spem-spero/>.
- Кебуладзе, В. (2023b, 7 November). Звична незвичність. *The Ukrainians*. https://theukrainians.org/zvychna-nezvychnist/?fbclid=IwY2xjawldpZBleHRuA2FlbQlMQABHXsDzEgoIBEJ2B-UG1VvX23wLdZ6YkQvhf-GTDB0knxya6DzOdpj-UpN00g_aem_8r0HogqScAsptv3LZSVfgr.
- Кебуладзе, В. І. (2012). *Феноменологія досвіду: Дух і Літера*.
- Менжулін, В. (2013). Історіографія філософії у контексті філософії досвіду. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 141, 32–38.
- Мерло-Понті, М. (2001). *Феноменологія сприйняття* (О. Йосипенко & С. Йосипенко, Перекл. з франц., післямова та прим.). Український Центр духовної культури.
- Паточка, Я. (2001). *Негативний платонізм; Вічність та історичність; Єретичні есе про філософію історії*. Видавництво Соломії Павличко «Основи».
- Ahmed, S. (2000). *Strange encounters: embodied others in post-coloniality*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203349700>.
- Chirkov, V. (2024). *An Introduction to Culture and Psychology: A Sociocultural Perspective* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003334996>.
- Dodd, J. (2017). *Phenomenological reflections on violence: a skeptical approach* (1st ed.). Routledge, Taylor & Francis Group. <https://doi.org/10.4324/9781315212173>.
- Freud, S. (1924). *Zeitgemässes über Krieg und Tod*. Sigmund Freud Collection (Library of Congress). Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Freud, S. (1968). *Gesammelte Werke: chronologisch geordnet. 10. Werke aus den Jahren 1913–1917* (A. Freud, Ed.). S. Fischer.
- Galhardi, R. (2024). De “migrancy” a migrancia: aproximaciones fenomenológicas al proceso social de la experiencia de la migración del campo migratorio México-Estados Unidos. *Universitas*, 40, 43–65. <https://doi.org/10.17163/uni.n40.2024.02/>.
- Halák, J. (2016). Merleau-Ponty on Embodied Subjectivity from the Perspective of Subject-Object Circularity. *Acta Universitatis Carolinae Kinanthropologica*, 52 (2), 26–40. <https://doi.org/10.14712/23366052.2016.9>.
- Kebuladze, V. (2023, 28 July). *Homesickness or the home of sickness*. Ukrainian. Photographies. <https://ukrainianphotographies.org/articles/homesickness-or-the-home-of-sickness/>.
- Lévinas, E. (1971). *Totalité et infini*. M. Nijhoff.
- Levcheniuk, E., & Atashkadeh, R. (2023). Identity Politics of Migrants. *Ukrainian Policymaker*, 12, 57–63. <https://doi.org/10.29202/up/12/6>.
- Page, B. (2021). Towards a psychoanalytic migration studies: A son, a brother, a father, an American, and his house in a Cameroonian village. *Migration Studies*, 9 (3), 1195–1214. <https://doi.org/10.1093/migration/mnab027>.
- Prykhodko, V. (2023). The Phenomenon of War: Materialistic Phenomenology Point of View. *Bulletin of Taras Shevchenko National University of Kyiv. Philosophy*, 1 (8), 35–39. <https://doi.org/10.17721/2523-4064.2023/8-6/8>.
- Ratcliffe, M. (2020). Towards a phenomenology of grief: Insights from Merleau-Ponty. *European Journal of Philosophy*, 28 (3), 657–669. <https://doi.org/10.1111/ejop.12520/>.
- Ratcliffe, M. (2023). *Grief worlds: a study of emotional experience*. The MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/13987.001.0001>.
- Rodríguez, F. J., Moctezuma, S., & Thomé, H. (2019). Identidad y migración rural: Un enfoque fenomenológico. *Estudios Fronterizos*, 20 (e025), 1–26. <https://doi.org/10.21670/ref.1904025>.
- Sánchez, C. A. (2011). Philosophy and The Post-Immigrant Fear. *Philosophy in the Contemporary World*, 18 (1), 31–42. <https://doi.org/10.5840/pcw20111814>.
- Sánchez, C. A. (2022). Towards a Phenomenology of Undocumented Immigrant Reason. *Puncta*, 5 (3), 60–71. <https://doi.org/10.5399/pjcp.v5i3.4>.
- Schuetz, A. (1944). The Stranger: An Essay in Social Psychology. *American Journal of Sociology*, 49 (6), 499–507. <http://www.jstor.org/stable/2771547>.
- Schuetz, A. (1945). The Homecomer. *American Journal of Sociology*, 50 (5), 369–376. <http://www.jstor.org/stable/2771190>.
- Sheets-Johnstone, M. (2011). The Corporeal Turn. *Journal of Consciousness Studies*, 18 (7–8), 7–8.
- Turenko, V., & Kolotylo, V. (2024). Lexico-semantic analysis of the concepts “migration” and “mobility”: philosophical and philological explorations. *Politology bulletin*, 93, 12–22. <https://doi.org/10.17721/2415-881x.2024.93.12-22>.
- Warren, N. d. (2023). *German philosophy and the First World War*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108526180>.
- White, K., & Klingenberg, I. (2021). *Migration and intercultural psychoanalysis: unconscious forces and clinical issues*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003119227>.

References

- Ahmed, S. (2000). *Strange encounters: embodied others in post-coloniality*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203349700>.
- Boichenko, M. (2022). Vypravlennia imenuvan rechei: pryms viyny u osviti i suspilnomu zhytti [Correction of the Naming of things: the Coercion of War in Education and Public Life]. *Filosofiya Osvity. Philosophy of Education*, 28 (1), 11–27. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2022-28-1-1> [in Ukrainian].
- Chirkov, V. (2024). *An Introduction to Culture and Psychology: A Sociocultural Perspective* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003334996>.
- Dodd, J. (2017). *Phenomenological reflections on violence: a skeptical approach* (1 ed.). Routledge, Taylor & Francis Group. <https://doi.org/10.4324/9781315212173>.
- Freud, S. (1924). *Zeitgemässes über Krieg und Tod*. Sigmund Freud Collection (Library of Congress). Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Freud, S. (1968). *Gesammelte Werke: chronologisch geordnet. 10. Werke aus den Jahren 1913–1917* (A. Freud, Ed.). S. Fischer.
- Galhardi, R. (2024). De “migrancy” a migrancia: aproximaciones fenomenológicas al proceso social de la experiencia de la migración del campo migratorio México-Estados Unidos. *Universitas*, 40, 43–65. <https://doi.org/10.17163/uni.n40.2024.02/>.
- Halák, J. (2016). Merleau-Ponty on Embodied Subjectivity from the Perspective of Subject-Object Circularity. *Acta Universitatis Carolinae Kinanthropologica*, 52 (2), 26–40. <https://doi.org/10.14712/23366052.2016.9>.
- Husserl, E. (2021). *Idei chystoi fenomenolohii i fenomenolohichnoi filosofii* [Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy]. Folio [in Ukrainian].
- Kebuladze, V. (2012). *Fenomenolohiia dosvidu* [Phenomenology of Experience]. Dukh i Litera [in Ukrainian].
- Kebuladze, V. (2023a, 19 February). *Contra spem Spero*. The Ukrainians. <https://theukrainians.org/contra-spem-spero/> [in Ukrainian].
- Kebuladze, V. (2023b, 28 July). *Homesickness or the home of sickness*. Ukrainian. Photographies. <https://ukrainianphotographies.org/articles/homesickness-or-the-home-of-sickness/>.
- Kebuladze, V. (2023c, 7 November). *Zvychna nezvychnist* [The Usual Unusual]. The Ukrainians. https://theukrainians.org/zvychna-nezvychnist/?fbclid=IwY2xjawldpZBleHRuA2FlbQlMQABHXsDzEgoIBEJ2B-UG1VvX23wLdZ6YkQvhf-GTDB0knxya6DzOdpjUpN00g_aem_8r0HogqScAsptv3LZSVfgr [in Ukrainian].
- Levcheniuk, E., & Atashkadeh, R. (2023). Identity Politics of Migrants. *Ukrainian Policymaker*, 12, 57–63. <https://doi.org/10.29202/up/12/6>.

- Lévinas, E. (1971). *Totalité et infini*. M. Nijhoff.
- Menzhulin, V. (2013). Istoriografii filosofii u konteksti filosofii dosvidu [Historiography of Philosophy in the Context of Philosophy of Experience]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiia ta relihiieznavstvo*, 141, 32–38 [in Ukrainian].
- Merlo-Ponti, M. (2001). *Fenomenolohiia spryiniattia* [Phenomenology of Perception] (O. Yosypenko & S. Yosypenko, Transl., Eds.). Ukrainyskyi Tsentrukukhovnoi kultury [in Ukrainian].
- Page, B. (2021). Towards a psychoanalytic migration studies: A son, a brother, a father, an American, and his house in a Cameroonian village. *Migration Studies*, 9 (3), 1195–1214. <https://doi.org/10.1093/migration/mnab027>.
- Patochka, Ya. (2001). *Negatyvnyi platonizm; Vichnist ta istorichnist; Yeretychni ese pro filosofiiu istorii* [Negative Platonism; Eternity and Historicity; Heretical Essays in the Philosophy of History]. Vydavnytstvo Solomii Pavlychko “Osnovy” [in Ukrainian].
- Prykhodko, V. (2023). The Phenomenon of War: Materialistic Phenomenology Point of View. *Bulletin of Taras Shevchenko National University of Kyiv. Philosophy*, 1 (8), 35–39. <https://doi.org/10.17721/2523-4064.2023/8-6/8>.
- Ratcliffe, M. (2020). Towards a phenomenology of grief: Insights from Merleau-Ponty. *European Journal of Philosophy*, 28 (3), 657–669. <https://doi.org/10.1111/ejop.12520>.
- Ratcliffe, M. (2023). *Grief worlds: a study of emotional experience*. The MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/13987.001.0001>.
- Rodríguez, F. J., Moctezuma, S., & Thomé, H. (2019). Identidad y migración rural: Un enfoque fenomenológico. *Estudios Fronterizos*, 20 (e025), 1–26. <https://doi.org/10.21670/ref.1904025>.
- Sánchez, C. A. (2011). Philosophy and The Post-Immigrant Fear. *Philosophy in the Contemporary World*, 18 (1), 31–42. <https://doi.org/10.5840/pcw20111814>.
- Sánchez, C. A. (2022). Towards a Phenomenology of Undocumented Immigrant Reason. *Puncta*, 5 (3), 60–71. <https://doi.org/10.5399/pjcp.v5i3.4>.
- Schuetz, A. (1944). The Stranger: An Essay in Social Psychology. *American Journal of Sociology*, 49 (6), 499–507. <http://www.jstor.org/stable/2771547>.
- Schuetz, A. (1945). The Homecomer. *American Journal of Sociology*, 50 (5), 369–376. <http://www.jstor.org/stable/2771190>.
- Sheets-Johnstone, M. (2011). The Corporeal Turn. *Journal of Consciousness Studies*, 18 (7–8), 7–8.
- Turenko, V., & Kolotylo, V. (2024). Lexico-semantic analysis of the concepts “migration” and “mobility”: philosophical and philological explorations. *Politology bulletin*, 93, 12–22. <https://doi.org/10.17721/2415-881x.2024.93.12-22>.
- Valdenfels B. (2004). *Topohrafiia Chuzhoho: studii do fenomenolohii Chuzhoho* [A Topography of the Other]. PPS–2002 [in Ukrainian].
- Warren, N. d. (2023). *German philosophy and the First World War*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108526180>.
- White, K., & Klingenberg, I. (2021). *Migration and intercultural psychoanalysis: unconscious forces and clinical issues*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003119227>.
- Yermolenko, A. (2022). Sprotyv zamist peremovyn: Vidpovid ukrainskoho filosofa Anatoliia Yermolenka Yurgenu Habermasu [Resistance Instead of Negotiations: Answer of the Ukrainian Philosopher Anatoly Yermolenko to Jürgen Habermas]. *Filosofska Dumka*, 3, 59–63. <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/617> [in Ukrainian].

Oleksandra Amelchenko

APPLICABILITY OF PSYCHOANALYSIS AND PHENOMENOLOGY TO THE STUDY MIGRATION AS AN EXPERIENCE OF LOSS IN THE CONTEXT OF WAR

The article focuses on analyzing the applicability of psychoanalysis and phenomenology in studying the experience of migration, particularly the experiences of refugees seeking shelter due to war. The description of such experiences, found in a collection of psychoanalytical stories titled “Migration and Cross-Cultural Psychoanalysis: Unconscious Forces and Clinical Problems”, edited by Christine White, allows the author to assert that psychoanalysis primarily addresses repressed experiences. Therefore, in the context of migration, it examines repressed loss exclusively. The author of the article demonstrates that, in contrast to psychoanalysis, phenomenology also aids in capturing unrepressed experiences. The works of Sarah Ahmed and Carlos Sanchez are analyzed as examples of phenomenological accounts of the migration experience. Ahmed’s works depict migration experiences as centered on the body and connected to memory. In contrast, Carlos Sanchez illustrates that subsequent generations of migrants perceive the world through the same phenomenological categories as those of first-generation migrants. Furthermore, phenomenology enhances the understanding of grief resulting from the loss of home. While psychoanalysis, as a theory, defines grief as conclusive, in practice it aims to redirect libido to another object. The phenomenological interpretation of grief, particularly as discussed in the works of Matthew Ratcliffe, who draws on Maurice Merleau-Ponty, offers the perspective that some objects are worth maintaining a connection with even after loss. The author illustrates that such objects—namely home and country—remain central in relation to the migration experience. They shape the structure of people’s lives, identities, values, and projects through which they perceive the world following such loss.

Keywords: modern philosophy, philosophical anthropology, phenomenology, psychoanalysis, political philosophy, man, experience, discourse, war, responsibility, co-responsibility, resentment.

Матеріал надійшов 25.02.2025



УДК 130.122:17.023.2(477-25)''18''
DOI: 10.18523/2617-1678.2025.15.14-21

Кузьміна С. Л.
<https://orcid.org/0000-0002-3723-018X>

ПЕДАГОГІЧНИЙ ПАРАДОКС КАНТА У КИЇВСЬКІЙ ДУХОВНО-АКАДЕМІЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ ХІХ СТ.: СТАТУС ДИТИНИ І СТРАТЕГІЯ ВИХОВАННЯ

Ця стаття має на меті дослідити вплив Кантового педагогічного парадокса на філософію виховання у київській духовно-академічній традиції ХІХ ст., а також показати, як київські філософи переосмислили проблеми статусу і прав дитини, які постають з етичних і педагогічних ідей Канта. Залишаючись у парадигмі педагогічної теорії як секуляризованої теології, київські професори розвивають кардинально інший, ніж у Канта, погляд на статус дитини на підґрунті православного догмату про первородний гріх і образ Божий у людині. У трактуванні природного стану дитини вони намагаються знайти баланс між антитезами, що людська природа у первинному стані є радикально доброю (Руссо) і радикально спотвореною злом, дикою і нестримною (Кант). Київські академісти твердять, що людську природу слід розглядати як добру в принципі, адже людина є не лише творінням, а й носієм нетварного духу Божого. Водночас, слід визнати, що первородний гріх не зіпсував якусь із частин людського єства, а лише зумовив можливість творити зло, порушивши гармонію, у якій дух панував над силами душі й тіла. Однак, вважають київські професори, для дитини ця можливість зла залишається ще нереалізованою, і тому дитинство втілює собою «зліпок, форму духовного ідеалу» та неусвідомлену «первинну цноту». На таких підставах не підлягає сумніву, що дитину слід апіорно вважати людиною, а отже визнавати її право на вільний розвиток. Це дає можливість розв'язувати педагогічний парадокс не лише шляхом обмежень і примусу, покладаючись лише на гуманність та інтуїцію вихователя, а й знаходячи природні шляхи допомогти дитині реалізувати свою потребу у свободі та навчитися користуватися нею. На переконання київських філософів, дитина — це цілком морально здорова істота, яка потребує підтримки, щоб навчитися розрізняти добро і зло у собі й навколо, робити добро з любові до нього, тобто вчитися користуватися свободою і діяти як моральний суб'єкт. Отже, стратегія виховання має бути відповіддю на цей фундаментальний запит.

Ключові слова: філософія виховання, київська духовно-академічна філософія ХІХ ст., Іммануїл Кант, педагогічний парадокс, права дитини, Памфіл Юркевич, Маркеллін Олесницький, Сильвестр Гогоцький.

300-річний ювілей Іммануїла Канта став приводом для своєрідного підбиття підсумків вивчення і осмислення спадщини цього видатного мислителя, впливу його ідей на людство загалом і національні культури зокрема. У ювілейних виданнях Кантових праць зазначають, що їхня популярність із плином часу лише зростає. Зокрема, це стосується лекцій із педагогіки, які Кант читав у Кенігсберзькому університеті та які опублікував його друг Фрідріх Теодор Рінк

у 1803 р. Сьогодні цей текст доступний 20 мовами у понад 65 редакціях (Laub & Mikhail, 2023, pp. 168–171).

Мабуть, найпопулярнішим сьогодні у лекціях Канта є концепт педагогічного парадокса, який використовують що для різноманітних теоретичних студій, що для вивчення практичних проблем освіти (Hansen & Larsen, 2015; Kukkola & Pikkarainen, 2016; Pang & Marton, 2007; Prakash et al., 2024). Фрагмент Кантового тексту, який

ідентифікується з цим парадоксом, українською можна передати так:

«Однією з найбільших проблем виховання (освіти) є те, як можна поєднати підпорядкування в умовах законного обмеження зі здатністю користуватися своєю свободою. Бо ж обмеження є необхідністю. Як я можу культивувати здатність до свободи в умовах обмежень? Я привчати свого учня терпіти обмеження його свободи, і в той же час я спонукатиму його добре використовувати свою свободу» (Kant, 2007, 9:543, p. 447).

На загал, коріння суперечностей педагогічного цілепокладання і виховної дії, що їх описав Кант, вбачають у концепції свободи, неостаточно визначеній і у її зв'язку з ідеєю аутентичності ізольованого Я (Frandsen, 2019). Або ж розуміють, з одного боку, як медитативне досягнення предиспозиції суб'єкта до свободи (Hansen & Larsen, 2015), а з іншого — як безстрокове запрошення до використання педагогічної уяви і реінтерпретацій, щоби побачити у дитині суб'єкта, належного людству, а отже такого, що має гідність і здатний до незалежного морального судження (Løvlie, 2007). Також, розглядаючи педагогічний парадокс як проблему буття і становлення, тлумачать його у термінах провокування саморефлексії, коли той, кого провокують на досягнення чогось власними зусиллями, трансцендентує, долає межі своїх попередніх можливостей і виходить на нові горизонти (Uljens, 2001).

Тож, очевидно, Кантів педагогічний парадокс побудований на інтуїціях, які породжують універсальні, так би мовити, «вічні», філософські питання і потребують переосмислення у кожній культурно-історичній ситуації, на кожному витку наукового і технологічного розвитку людства незалежно від зміни освітньої парадигми. Цілком природно, що навколо них і у зв'язку з ними формувалась проблематика, на якій зростає західноєвропейські традиції теоретичної педагогіки від Жан-Жака Руссо, Фрідріха Шлегеля до Дітріха Беннера і Кнуда Грю-Соренсена (von Oettingen, 2024).

У сучасній Україні педагогічна спадщина Канта не викликає такого жвавого зацікавлення. Лекції з педагогіки цього німецького класика ще й досі не перекладено українською, а публікації з аналізом його педагогічного вчення залишаються поодинокими (Козловський, 2015). Тим не менш, філософська культура України має у минулому свій, і досить значний, досвід осмислення філософсько-педагогічних ідей Канта. Зокре-

ма, йдеться про київську духовно-академічну філософію XIX — початку XX ст. — потужну інтелектуальну традицію, інституційною основою якої була Київська духовна академія (1819–1924). Сприятливою для уважного вивчення спадщини Канта була не лише базова вимога до академічних закладів вести фундаментальні дослідження з історії філософії, а й спеціальне зазначення у нормативних документах обов'язку концентрувати увагу на традиціях платонізму та німецької класичної філософії (Ткачук, 2002, 2011). Тож цілком закономірно, що у київському академічному середовищі кантознавчі студії були популярними, а їхній тематичний діапазон був досить широким (Ткачук, 2001, 2019; Козловський, 2008а, 2008b, 2018; Nemeth, 2017).

Очевидно, що і у процесі формування філософсько-педагогічного дискурсу, який розпочався у середині XIX ст., київські академісти не могли обійтися без звернення до німецької загальної педагогіки та Кантових лекцій як її джерела. І не лише тому, що вони мали це за обов'язок, а ще й тому, що на той час чогось більш професійного у філософському осмисленні проблем виховання і освіти годі й було шукати. Хоч як прикро, спеціальних кантознавчих праць із педагогіки у київській духовно-академічній філософії XIX — початку XX ст. не знайдено. Натомість у численних публікаціях і рукописах на теми освіти і виховання помітно, що Кантова концепція задала ідейну рамку, смисловий орієнтир та інтелектуальний стимул у філософії виховання київських академістів. Звісно, чи не найважливішим із таких стимулів був педагогічний парадокс.

Мета цієї статті — виявити особливості осмислення проблем статусу дитини і стратегії виховання, які постають на підґрунті Кантового педагогічного парадокса, і, з огляду на це, визначити чинники, завдяки яким філософія освіти і виховання у київській духовно-академічній традиції XIX ст. набуває своєї оригінальності.

Як відомо, ключова суперечність педагогічного парадокса Канта полягає у зіткненні двох критичних необхідностей під час виховання: з одного боку, обмежувати свободу дитини, ба більше, постійно застосовувати примус робити щось «корисне», а з іншого — не заважати, ба навіть спонукати, користуватися свободою. Для Канта це зіткнення зумовлене суперечністю людського ества в онтологічному вимірі. У лекціях із педагогіки він зазначає, що людська істота має настільки потужний потяг до свободи, що коли вона звикне до свободи, то ладна пожертвувати заради неї всім (Kant, 2007, 9:442, p. 438).

Водночас, у дитинстві цей потяг до свободи становить небезпеку. А тому дитинство Кант вважає радше далеким від ідеалу людяності «сирим» станом, у якому «тварина ще не розвинула людяності всередині себе», і якщо їй «дозволити рухатися її власним шляхом і жодним чином не протидіяти цьому в юності, тоді вона залишиться до певної міри дикою на все життя» (Kant, 2007, 9:442, р. 438). Звісно, було би величезним перебільшенням стверджувати, що Кант буквально, а не фігурально, прирівнював дітей до тварин або дикунів, яких треба окультурювати і цивілізувати. Водночас, ці порівняння містять цілком очевидний сумнів, чи повною мірою людяність притаманна дитинству. Звідси випливає питання щодо статусу дитини та її прав, а отже — щодо можливості, умов і меж застосування примусу (насилля) та стратегії виховання у цілому.

За великим рахунком, коріння цих проблем сягає глибин теології. Кант має фундаментальний сумнів щодо твердження Руссо про те, що природа дитини є радикально доброю, яке було прямою антитезою католицького догмату про первородний гріх. Кант переконаний, що у людській природі є «радикальне внутрішнє зло» (Kant, 2017, pp. 13–15). Цей сумнів зумовлено не лише життєвими спостереженнями, а й християнським догматом про первородний гріх, який у католицько-протестантській традиції вчить, що людину, в результаті, було позбавлено «благодатного дару праведності», який урівноважував два протилежні «начала» людської природи — чуттєвість і розум. Це означало її радикальне спотворення, за якого «чуттєвість» як «тваринне» домінує над «розумом» як «божественним». Для Канта цілком очевидно, що, оскільки у дитини розум іще не розвинений і вона перебуває під владою чуттєвості, вважати її людиною у повному сенсі слова немає підстав. А тому застосування обмежень і примусу щодо неї — це необхідність заради майбутньої перемоги розуму як «божественного начала». Водночас, хоча й природа дитини спотворена первородним гріхом, вона є носієм *imago dei* — образу Божого — потенціалу, у якому людяність може реалізуватися повною мірою¹. У цьому сенсі обмеження і примус, які застосовують у вихованні, стають засобами запобігання злу в очіку-

ванні, коли прокинеться розум. Цілком логічно, відповідно до цього, що у педагогічній взаємодії слід віддати перевагу обмеженням і примусу. Однак Кант на кожному кроці закликає діяти обачливо й обережно: доглядаючи, не розпешувати; дисциплінуючи, не поневолювати; встановлюючи правила, дозволяти мати власні судження; схвалюючи, не виховувати марнославства; обмежуючи, давати можливість відчувати смак свободи.

Тим не менш, якщо узагальнювати, то стратегія виховання Канта, переплітаючи стрічки його думок про доброчесність, зло і моральний прогрес, все ж таки починається з питання, як запобігти радикальному злу людської природи, яке виявляється у дитячому віці (Roth & Formosa, 2018). Натомість можливість для дитини реалізувати свою свободу — це додаткове і вторинне. Зважаючи також на те очікування, коли дозріє розум, напрошується порівняння цієї стратегії з лікуванням, коли неможливо вплинути на причини хвороби і тому доводиться лікувати симптоми, вдаючись за потреби аж до хірургічного втручання і сподіваючись, що організм зрештою впорається з недугом природним способом. Дитину визнають морально хворою істотою унаслідок радикальної зіпсованості злом. Однак одужання її можливе з часом, коли розвинеться розум. А до цього треба дотримуватися лікувального режиму у формі догляду і дисципліни, давати ліки і вітаміни у формі навчання, тримати під контролем спосіб життя, поведінку, думки і почуття, лише інколи дозволяючи відчувати себе вільною. Це виправдане насильство задля блага того, над ким його звершують².

У київській духовно-академічній традиції XIX ст., яка розвивалась на підґрунті ортодоксально-християнської догматики, вже перше покоління професорів культивувало ідеї, важливі для переосмислення і критики Кантового погляду на дитину і дитинство. Петро Авсєнєв та Іван Скворцов стверджували у своїх лекціях з філософії духу та морального богослов'я, що у кожному стані й видозміні, в яких існує людська душа, завжди відкривається її ідея або сутність (Авсєнєв, 1869, с. 75), а «начало свободи» і «моральний закон» — це онтологічні атрибути людської природи, які педагог або соціальне середовище нездатні ані надати, ані забрати (Скворцов, 1869, с. 5). Тож, дитинство, бодай і з нерозвинутою самосвідомістю, — це не «стан дикунства», життя без закону: дитячій душі нарівні

¹ Якщо поглянути на педагогічний парадокс у такому контексті, то видається слушним твердження про його схожість із парадоксом християнства: оскільки людина є образом Божим, вона може з'єднатися з Богом, але лише через власні зусилля з наслідування Христу. Зважаючи на це, педагогічні теорії доби Просвітництва, які обертаються навколо цієї проблематики, розглядають як *секуляризовану теологію* (Uljen, 2001, pp. 2–3).

² Такий погляд надавав підстави не лише для тілесних покарань дітей, а й для геноцидальних практик під гаслами на кшталт: «Убий індіанця, спаси людину» (Churchill, 2004).

з душею дорослого іманентні духовні потреби пізнавати істину, споглядати красу, діяти вільно, але вони розкриваються в особливих якостях і формах. А тому дитину, як і дорослого, маємо вважати людиною.

Наступне покоління київських академістів розвинуло і конкретизувало цей концепт у педагогічному теоретизуванні. Цілком погоджуючись, що дитина як «незріла» людина потребує догляду і допомоги дорослих, Сильвестр Гогоцький спеціально наголошує, що душа дитини має людську «іфічну природу», наповнена «вищим змістом», який реалізується у «постійному внутрішньому поклику» втілювати вищі ідеї (Гогоцький, 1882, с. 20–21).

Натомість для Памфіла Юркевича важливо не просто постулювати «людськість» дитини як факт чи догмат віри, а ще й науково-богословськи це обґрунтувати. Замислюючись, «якою мірою цьому віковій притаманні риси справжньої людяності» (Юркевич, 1870, с. 3), він намагається визначити внутрішні рушійні сили розвитку дитини, і зауважує, що всі педагогічні теорії, які пояснюють це, починають із того, «що наявне» у людській природі, тобто з питання про добре і зло начало в душі дитини. Юркевич пристає на бік Канта, коли той заперечує знамениту тезу Руссо про «радикальне добро» дитини (Buchner, 1904, pp. 25–28). Однак київський мислитель, допускаючи можливість зла у дітях, виголошує, що добро — це «вічний принцип духу» і що духовне життя народжується «в мороці й темряві» глибин серця, не у розумі, а душа живе за наперед даним Богом моральним законом, спочатку навіть не усвідомлюючи цього (Юркевич, 1993b, с. 95). Натомість зло не вкорінене у людському естві, а є потенцією — «становищем, положенням, фактом», до того ж фактом не чистим, коли наявна не присутність (реалізованість), а лише можливість і схильність (Юркевич, 1866, с. 89). Злі прояви у поведінці дітей не свідомі, а є наслідком первородного гріха як порушення первинної ієрархії людської природи, у якій нетварний дух домінував над тварними частинами — душею і тілом. Відтоді духовні сили і потяги, риси образу Божого, було приховано у глибинах підсвідомості. Втім, це не означає, що вони втратили потужність. Навпаки, вони продовжують діяти, але нескоординовано, подекуди хаотично і суперечливо, а дитина, не вмюючи розрізнити добро і зло у своїх бажаннях, намірах і діях, здатна чинити всупереч моральним нормам.

Тож Юркевич не може погодитися, що дітьми управляє «дика чуттєвість». Життям дитини, впевнений він, керує дух, і на кожному щаблі

свого вікового розвитку вона розв'язує суто духовні завдання. Фактично, це відповідь Юркевича на Кантівське запитання, чому людина, щоби стати дорослою, має пройти довший шлях розвитку, ніж тварина (Kant, 2007, 9:441–442, pp. 437–438). Загалом, твердить київський філософ, у людському дусі завжди присутнє дещо, схоже на функцію, яку вираховує католицька формула «надналежних справ у святих», тобто — засоби і сили, «так би мовити, зайві для цілей чуттєвого самозбереження» (Юркевич, 1993a, с. 209). Мислитель наводить цілу низку аргументів на користь того, що від народження дитина є соціальною істотою, яка виявляє у поведінці, пізнанні, діяльності схильність до ідеальних почуттів (Юркевич, 1867, арк. 5; 1869, с. 46–47, 48, 50–51). Власне, дитинство для Юркевича — це зліпок, форма духовного ідеалу, втіленого християнською святістю. Так само, як і святим, дитині притаманне «цілковито щире співчуття до мислимої речі, радість за цю річ або скорбота за неї», взагалі турбота про весь світ, а не про свої особисті інтереси (Юркевич, 1993a, с. 210). Іншими словами, він показує, що добро «як вічний принцип духу» (Юркевич, 1866, арк. 89) виявляє себе у дитині, але просто інакше, ніж у дорослому. Ця інакшість полягає у тому, що у мисленні, емоціях і поведінці дитини образи переважають над думками, закони асоціації уявлень — над законами розуму, авторитет дорослих — над внутрішнім авторитетом ідей, сором'язливість — над сумлінням, наслідування — над самодіяльністю, надання першості всьому новому — перед звичним, вражаючого і життєвого — істинному, естетичного — доброму (Юркевич, 1869, с. 50–51). Тобто, на загал, щоб реалізувати той іманентний поклик до добра, дитинству бракує допомоги дорослих, щоби усвідомлювати власні моральні потреби та реалізовувати їх (Юркевич, 1993a, с. 211). Тож педагогічний парадокс розв'язується, якщо визнати, що дітям від народження притаманно любити добро, бажати добра, робити добро, але проблема у тому, що вони не вмюють знайти, побачити, розвинути добро у собі. Саме тому, на переконання Юркевича, «щойно ми забудемо ідею природної людини», — тобто руссоїстський постулат про радикальне добро «природної людини», над якою культура і виховання чинять насильство, — як виховання, яке спрямовує до добра, допомагає розвинути моральний характер, перестане бути «чимось поза або поруч із природою, а стане природним середовищем для дітей, як вода для риб» (Юркевич, 1866, арк. 89). З іншого боку, такий підхід, визнаючи,

що дитина може схилитися до зла, допускає застосування обмежень як запобіжників і примусу як засобу виправлення.

Маркеллін Олесницький, професор Київської духовної академії 1870-х—1880-х рр., будує свої курси педагогіки у межах такої самої богословської парадигми, намагаючись, водночас, узгодити її постулати з актуальними здобутками науки і філософії. Твердячи, що генеза живого організму відбувається завдяки наявності душі як «життєвої сили», що має потяг до самотворення, він також визнає як необхідну умову виживання і розвитку індивіда взаємодію з довкіллям (Олесницький, 1886, с. 50–52). Однак, за Олесницьким, людська душа — не безособова природна енергія, а первинна психічна сила, яку слід мислити як «нерозвинутий ще розум, котрий... спрямовується насамперед на чуттєвість» (Олесницький, 1886, с. 66–67). Тому ззовні дитина являє собою «комплекс потягів і потреб», що виплескуються у хаотичний потік емоцій під масками різноманітних побажань, примх, хвилювань і бешкетів (Олесницький, 1886, с. 305). При цьому мислитель наголошує, що під цією каламуттю приховане чисте і потужне джерело, яке живить сутнісний потяг дитини до здійснення свого людського призначення (Олесницький, 1886, с. 55). На це вказує низка ознак, зокрема духовна вразливість дітей, тобто надзвичайне вміння розрізняти настрій дорослих, розуміти емоційну тональність їхніх взаємин, а також потужна потреба діяльності, потреба взаємодіяти зі світом, прозирати всередину речей, змінювати їхню форму (Олесницький, 1886, с. 57–58, 108, 209). Втім, чи не найважливішою з них є психологічна цілісність і єдність душевного життя дитини, у якому, як у пуп'янку, всі сили ще злиті в одне гармонійне ціле, не протидіють одна одній, а тіло, душа, розум і почуття не дисонують між собою. Цей феномен Олесницький називає німецьким словом *Gemüt* (Олесницький, 1886, с. 107), під яким розуміє «стан щасливої зосередженості у спогляданні замкненого святилища життя людського духу» (Олесницький, 1886, с. 105–106). І хоч цей термін широко застосовують у філософії, починаючи з Карла Вольфа, а потім і у німецькій педагогіці, очевидно, що для київського мислителя він має приблизно те значення, яке йому надавав Кант у «Критиці чистого розуму», говорячи про феномен синергії різних здібностей, яка привносить у діяльність пізнання трансцендентний сенс та естетичне нахнення (Rohden, 2012, p. 284).

Цю первинну цноту дитини Олесницький вважає ідеалом. «Висхідній точці виховання, —

наголошує він, — тобто дитині у єдності й гармонії її психічних сил, цілком відповідає кінцева мета виховання, яка теж полягає у тому, щоб удосконалити всі сили людини і з'єднати їх у єдине гармонійне ціле» (Олесницький, 1886, с. 108). Отож недарма дорослі так люблять дітей. Привабливою у них є не так зворушлива безпорадність, як природна краса душі, до якої, власне, нагадує професор, привернув увагу Христос Спаситель (Олесницький, 1886, с. 109). Відмінність цієї цноти від святості лише в тому, що цілісність особистості дитини наразі суто природна, безпосередня, наївна, не відрефлексована самосвідомістю і не апробована свободою (Олесницький, 1886, с. 108). Водночас, Олесницький повністю погоджується з Кантом, що зло первородного гріха проявляється у дітях у вигляді «дикої сваволі та грубої упертості» (Олесницький, 1886, с. 109–110). А тому неможливо уникнути примусу і обмежень у вихованні. Тим не менш, у контексті поглядів київського філософа, пріоритетом стратегії виховання має бути не запобігання і боротьба зі злом у дітях, а збереження внутрішньої гармонії, розвиток світлого боку дитячої душі, здатності самостійно протистояти темним силам свого ества.

Тож, як бачимо, рамки і способи осмислення докорінної суперечності між свободою і примусом у вихованні у київській духовно-академічній традиції XIX ст. було окреслено ідеями Кантових лекцій із педагогіки. Однак, залишаючись у парадигмі педагогічної теорії як секуляризованої теології, київські професори розвивають кардинально інший, ніж у Канта, погляд на статус дитини на підґрунті православного догмату про первородний гріх і образ Божий у людині. У трактуванні природного стану дитини вони намагаються знайти баланс між антитезами, що людська природа у первинному стані є радикально доброю (Руссо) і радикально спотвореною злом, дикою і нестримною (Кант). Київські академісти твердять, що людську природу слід розглядати як добру в принципі, адже людина є не лише творінням, а й носієм нетварного духу Божого. Водночас, слід визнати, що первородний гріх не зіпсував якусь із частин людського ества, які всі залишилися досконалими, а лише зумовив можливість творити зло, порушивши гармонію, у якій дух панував над силами душі й тіла. Однак, вважають київські професори, для дитини ця можливість зла залишається ще нерелігійованою, і тому дитинство втілює собою «зліпок, форму духовного ідеалу», неусвідомлену «первинну цноту», що є ознакою християнської святості. На таких підставах не підлягає сумніву,

що дитину слід апіорно вважати людиною, а отже визнавати її право на вільний розвиток. Це дає можливість розв'язувати педагогічний парадокс не лише шляхом обмежень і примусу, покладаючись на гуманність та інтуїцію вихователя, а передусім знаходячи природні шляхи допомоги дитині реалізувати свою потребу в свободі та навчитися користуватися нею. На переко-

нання київських філософів, дитина — цілком морально здорова істота, яка просто потребує підтримки, щоб навчитися розрізняти добро і зло у собі та навколо, робити добро з любові до нього, тобто вчитися користуватися свободою і діяти як моральний суб'єкт. Тож і стратегія виховання має бути відповіддю на цей фундаментальний запит, а не системою правил і заборон.

Список посилань

- Авсєнев, П. (1869). Из записок по психологии. В *Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной Академии, архимандрита Иннокентия, протоиерея И. М. Скворцова, П. С. Авсенева (архимандрита Феофана) и Я. К. Амфитеатрова, изданный академиею по случаю пятидесятилетнего юбилея (1819–1869) ея.* (с. 1–246). Типография Губернского Управления.
- Гогоцький, С. С. (1882). *Краткое обозрение педагогики или науки воспитательного образования: из лекций, читанных на Высших женских курсах* (Вып. 2). Унив. тип.
- Козловський, В. П. (2008a). Інтерпретація Петром Ліницьким кантівської ідеї про інтелігібельну та емпіричну природу людини. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 76, 43–48.
- Козловський, В. П. (2008b). Кантові «Паралогізми чистого розуму» в інтелектуальній атмосфері Київської духовної академії (XIX–XX ст.). *Філософська думка*, 6, 59–83.
- Козловський, В. (2015). Педагогіка в світлі моральної антропології І. Канта. *Філософія освіти*, 1, 183–196.
- Козловський, В. П. (2018). Антропологічні візії Маркелліна Олесницького. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 1, 43–54. <https://doi.org/10.18523/2617-16781141917>.
- Олесницький, М. А. (1886). *Курс педагогики: руководство для женских институтов и гимназий с двухгодичным курсом педагогики. Вып. 1: Теория воспитания.* Тип. Г. Т. Корчак-Новицкаго.
- Скворцов, І. (1869). Записки по нравственной философии. В *Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной Академии, архимандрита Иннокентия, протоиерея И. М. Скворцова, П. С. Авсенева (архимандрита Феофана) и Я. К. Амфитеатрова, изданный академиею по случаю пятидесятилетнего юбилея (1819–1869) ея* (с. 1–83). Типография Губернского Управления.
- Ткачук, М. Л. (2001). Кантознавчі студії у київській академічній філософії XIX — початку XX ст. *Collegium*, 11, 103–119.
- Ткачук, М. Л. (2002). Як вивчали історію філософії в Київській духовній академії. *Магістеріум: Історико-філософські студії*, 9, 35–51.
- Ткачук, М. (2011). Філософія в Київській духовній академії: освітній аспект. У М. Л. Ткачук (Ред.), *Філософська освіта в Україні: історія і сучасність* (с. 66–94). ТОВ «Аграр Медіа Груп».
- Ткачук, М. (2019). Філософська проблематика в рукописних кандидатських творах студентів Київської духовної академії (1819–1924). *Sententiae*, 38 (2), 19–36. <https://doi.org/10.22240/sent38.02.019>.
- Юркевич, П. Д. (1870). План и силы для первоначальной школы. *Журнал Министерства народного просвещения*, 3, 1–29; 4, 95–123.
- Юркевич, П. Д. (1993a). З науки про людський дух. У П. Д. Юркевич, *Вибране* (В. П. Недашківський, Перекл.; А. Г. Тихолаз, Упор.) (с. 115–221). Абрис.
- Юркевич, П. Д. (1993b). Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого. У П. Д. Юркевич, *Вибране* (В. П. Недашківський, Перекл.; А. Г. Тихолаз, Упор.) (с. 73–114). Абрис.
- Юркевич, П. Д. (1866). *Чтения о воспитании с программой 1866 г. Рукопис.* (ДА 354 Л (Муз. 818в), № 1). Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського, м. Київ.
- Юркевич, П. Д. (1867). *Совершенства и недостатки душевной жизни в зависимости от особенностей телесной организации. Рукопис.* (ДА 335 Л, №7). Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського, м. Київ.
- Юркевич, П. Д. (1869). *Курс общей педагогики с приложениями.* Тип. Грачева и К.
- Buchner, E. E. (Ed.). (1904). *The Educational Theory of Immanuel Kant* (E. Franklin, Transl. & Ed.). J. B. Lippincott Company.
- Churchill, W. (2004). *Kill the Indian, save the Man.* City Lights Book.
- Hansen, T., & Larsen, L. B. (Eds.). (2015). *The phantom of Liberty: Contemporary art and the Pedagogical paradox.* Sternberg Press.
- Frandsen, H. V. (2019). Det pædagogiske paradoks — mellem Delfi og Sinai. *Studier i Pædagogisk Filosofi*, 8 (2), 44–57.
- Kant, I. (2007). Anthropology, History, and Education. In R. B. Louden & G. Zöller (Eds.). *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (pp. 437–485). University Press.
- Kant, I. (2017). *Religion within the Boundaries of Mere Reason* (J. Bennett, Ed.). <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/kant1793.pdf>.
- Kukkola, J. E., & Pikkarainen, E. (2016). Edusemiotics of meaningful learning experience: Revisiting Kant's pedagogical paradox and Greimas' semiotic square. *Semiotica*, 2016 (212), 199–217. <https://doi.org/10.1515/sem-2016-0124>.
- Laub, J., & Mikhail, Th. (2023). Kant's Lectures on Pedagogy on world tour. *Global Education Review*, 10 (1–2), 157–171.
- Løvlie, L. (2007). Does paradox count in education? *Utbildning & Demokrati*, 16 (3), 9–24.
- Nemeth, Th. (2017). *Kant in imperial Russia.* Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-52914-1>.
- Oettingen, A. C. von. (2024). *Det pædagogiske paradoks: et grundstudie i almen pædagogik* (2 ed.). Klim. Pædagogiske linjer.
- Pang, M., & Marton, F. (2007). The Paradox Of Pedagogy: The Relative Contribution Of Teachers And Learners To Learning. *Iskola Kultura*, 1, 1–29.
- Prakash, S., Padam, N., Ortiz, R. V. C., Dreisbach, Sh., Al-Kassem, Ah. (2024). The Pedagogy Paradox: Bridging Gaps Between Educational Theory And Legal Realities. *Library Progress International*, 44 (3), 235–242.
- Rohden, V. (2012). The Meaning of the Term Gemüt in Kant. In F. Rauscher & D. O. Perez (Eds.), *Kant in Brazil* (pp. 283–94). North American Kant Society Studies in Philosophy, Boydell & Brewer.
- Roth, K., & Formosa, P. (2018). Kant on Education and Evil — Perfecting Human Beings with an Innate Propensity to Radical Evil. *Educational Philosophy and Theory*, 51 (13), 1304–1307. <https://doi.org/10.1080/00131857.2019.1520357>.
- Uljens, M. (January 2001). *The pedagogical paradox and the problem of subjectivity and intersubjectivity* [Conference Presentation]. Philosophy of Education Society in Australia (PESA). https://www.researchgate.net/publication/303804000_The_Pedagogical_Paradox_and_the_Problem_of_Subjectivity_and_Intersubjectivity_2001#fullTextFileContent.

References

- Avsenev, P. (1869). Iz zapisok po psikhologii ["From Notes on Psychology"]. In *Sbornik iz lektiy byvshikh professorov Kiyevskoy dukhovnoy Akademii, arkhimandrita Innokentiya, protoiereya I. M. Skvortsova, P. S. Avseneva (arkhimandrita Feofana) i Ya. K. Amfiteatrova, izdannyy akademieyu po sluchayu pyatidesyatiletneho yubiley (1819–1869)* [Collection of Lectures by Former Professors of the Kyiv Theological Academy, Archimandrite Innocent, Protopriest I. M. Skvortsov, P. S. Avseniev (Archimandrite Theophan), and Y. K. Amphitheatrov, published by the Academy on the occasion of its fiftieth anniversary (1819–1869)] (pp. 1–246). Tipografija Gubernskogo Upravleniya [in Russian].
- Buchner, E. E. (Ed.). (1904). *The Educational Theory of Immanuel Kant* (E. Franklin, Transl. & Ed.). J. B. Lippincott Company.
- Churchill, W. (2004). *Kill the Indian, save the Man*. City Lights Book.
- Frandsen, H. V. (2019). Det pædagogiske paradoks — mellem Delfi og Sinai. *Studier i Pædagogisk Filosofi*, 8 (2), 44–57.
- Gogotskiy, S. (1882). *Kratkoye obozreniye pedagogiki ili nauki vospitatelnogo obrazovaniya: iz lektiy, chitannykh na Vysshikh zhenskikh kursakh* [A Brief Overview of Pedagogy or the Science of Educational Formation: From Lectures Delivered at Higher Women's Courses] (Issue 2, pp. 1–85). Univ. Tip. [in Russian].
- Hansen, T., & Larsen, L. B. (Eds.). (2015). *The phantom of Liberty: Contemporary art and the Pedagogical paradox*. Sternberg Press.
- Kant, I. (2007). Anthropology, History, and Education. In R. B. Loudon & G. Zöllner (Eds.). *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (pp. 437–485). University Press.
- Kant, I. (2017). *Religion within the Boundaries of Mere Reason* (J. Bennett, Ed.). <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/kant1793.pdf>.
- Kozlovskiy, V. P. (2008a). Interpretatsiya Petrom Linytskym kantivskoi idei pro intelihibelnu ta empiychnu pryrodu liudyny [Interpretation by Petro Linitzky of the Kantian Idea of the Intelligible and Empirical Nature of Man]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiya ta relihiieznavstvo*, 76, 43–48 [in Ukrainian].
- Kozlovskiy, V. (2008b). Kantovi "Paralohizmy chystoho rozumu" v intelektualnii atmosferi Kyivskoi dukhovnoi akademii (XIX–XX st.) [Kant's "Paralogisms of Pure Reason" in the Intellectual Atmosphere of Kyiv Theological Academy of 19th and early 20th centuries]. *Filosofska dumka*, 6, 59–83 [in Ukrainian].
- Kozlovskiy, V. (2015). Pedahohika v svitli moralnoi antropologii I. Kanta [Pedagogy in Light of Kant's Moral Anthropology]. *Filosofiya osvity*, 1, 183–19 [in Ukrainian].
- Kozlovskiy, V. (2018). Antropologichni vizii Markellina Olesnytskoho [Anthropological visions of Markellina Olesnytsky]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiya ta relihiieznavstvo*, 1, 43–54. <https://doi.org/10.18523/2617-16781141917> [in Ukrainian].
- Kukkola, J. E., & Pikkarainen, E. (2016). Edusemiotics of meaningful learning experience: Revisiting Kant's pedagogical paradox and Greimas' semiotic square. *Semiotica*, 2016 (212), 199–217. <https://doi.org/10.1515/sem-2016-0124>.
- Laub, J., & Mikhail, Th. (2023). Kant's Lectures on Pedagogy on world tour. *Global Education Review*, 10 (1–2), 157–171.
- Løvlie, L. (2007). Does paradox count in education? *Utbildning & Demokrati*, 16 (3), 9–24.
- Nemeth, Th. (2017). *Kant in imperial Russia*. Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-52914-1>.
- Oettingen, A. C. von. (2024). *Det pædagogiske paradoks: et grundstudie i almen pædagogik* (2 ed.). Klim. Pædagogiske linjer.
- Olesnitskiy, M. (1886). *Kurs pedagogiki: rukovodstvo dlya zhen-skikh institutov i gimnaziya s dvukhgodovym kursom pedagogiki. Vyp. I. Teoriya vospitaniya* [Course of Pedagogy: A Guide for Women's Institutes and Gymnasiums, for Higher Courses for all Those Involved in the Education of Children. Issue 1. The Theory of Education]. Tip. G. T. Korchak-Novitskogo [in Russian].
- Pang, M., & Marton, F. (2007). The Paradox Of Pedagogy: The Relative Contribution Of Teachers And Learners To Learning. *Iskola Kultura*, 1, 1–29.
- Prakash, S., Padam N., Ortiz, R. V. C., Dreisbach, Sh., Al-Kassem, Ah. (2024). The Pedagogy Paradox: Bridging Gaps Between Educational Theory And Legal Realities. *Library Progress International*, 44 (3), 235–242.
- Rohden, V. (2012). The Meaning of the Term Gemüt in Kant. In F. Rauscher & D. O. Perez (Eds.), *Kant in Brazil* (pp. 283–94). North American Kant Society Studies in Philosophy, Boydell & Brewer.
- Roth, K., & Formosa, P. (2018). Kant on Education and Evil — Perfecting Human Beings with an Innate Propensity to Radical Evil. *Educational Philosophy and Theory*, 51 (13), 1304–1307. <https://doi.org/10.1080/00131857.2019.1520357>.
- Skvortsov, I. (1869). Zapysky po moralnoi filosofii [Notes on moral philosophy]. In *Sbornik iz lektiy byvshikh professorov Kiyevskoy dukhovnoy Akademii, arkhimandrita Innokentiya, protoiereya I. M. Skvortsova, P. S. Avseneva (arkhimandrita Feofana) i Ya. K. Amfiteatrova, izdannyy akademieyu po sluchayu pyatidesyatiletneho yubiley (1819–1869)* [Collection of Lectures by Former Professors of the Kyiv Theological Academy, Archimandrite Innocent, Protopriest I. M. Skvortsov, P. S. Avseniev (Archimandrite Theophan), and Y. K. Amphitheatrov, published by the Academy on the occasion of its fiftieth anniversary (1819–1869)] (pp. 1–83). Tipografija Gubernskogo Upravleniya [in Russian].
- Tkachuk, M. (2001). Kantoznavchi studii u Kyivskii akademichnii filosofii 19-ho pochatku 20-ho stolittia [Kant Studies in Kyiv Academic Philosophy of 19th and early 20th centuries]. *Collegium*, 11, 103–119 [in Ukrainian].
- Tkachuk, M. (2002). Yak vyvchaly istoriu filosofii v Kyivskii dukhovnii akademii 19-ho pochatku 20-ho stolittia [How History of Philosophy Was Studied at Kyiv Theological Academy of the 19th – the Beginning of the 20th Century]. *Magisterium: istoriko-filosofski studii*, 9, 35–51 [in Ukrainian].
- Tkachuk, M. (2011). Filosofiia v Kyivskii dukhovnii akademii: osvittinii aspekt [Philosophy in Kyiv Theological Academy: the Educational Aspect]. In M. Tkachuk (Ed.), *Filosofska osvita v Ukraini: istoriia i suchasnist*, 66–94. Ahrar Media Hrup [in Ukrainian].
- Tkachuk, M. (2019). Filosofska problematyka v rukopysnykh kandydatskykh tvorakh studentiv Kyivskoyi dukhovnoyi akademii (1819–1924) [Philosophical Issues in Manuscript Dissertations of Students of the Kyiv Theological Academy (1819–1924)]. *Sententiae*, 38 (2), 19–36 [in Ukrainian].
- Yurkevich, P. (1866). *Chteniye o vospitanii s programmoi 1866 g.* [Readings on Education with the Program of 1866]. (DA 354 L (Muz. 818v), № 1). Instytut rukopysu Natsionalnoi biblioteky Ukrainy im. V. I. Vernadskoho [in Russian].
- Yurkevich, P. (1867). *Sovershenstva i nedostatki dushevnoy zhizni v zavisimosti ot osobennostey telesnoy organizatsii* [The Perfections and Imperfections of Mental Life Depending on the Characteristics of Bodily Organization]. (DA 335 L, №7). Instytut Rukopysu Natsionalnoi Biblioteky Ukrainy im. V. I. Vernadskoho, Kyiv [in Russian].
- Yurkevich, P. (1869). *Kurs obshchei pedagogiki s prilozheniyami* [Course of General Pedagogy with Appendices]. Tip. Gracheva i K. [in Russian].
- Yurkevich, P. (1870). Plan i sily dlya pervonachalnoy shkoly [Plan and Resources for the Elementary School]. *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya*, 3, 1–29 [in Russian].
- Yurkevich, P. (1993a). Z nauky pro liudskiy dukh [From the Science of the Human Spirit]. In P. D. Yurkevych, *Vybrane* [Selected]

- (V. P. Nedashkivskyi, Transl.; A. H. Tykholaz, Ed.) (pp. 115–221). Abrys [in Ukrainian].
- Yurkevich, P. (1993b). Sertse ta yoho znachennia u dukhovnomu zhytti liudyny, zghidno z uchenniam slova Bozhoho [The Heart and Its Significance in Human Spiritual Life According to the Teaching of the Word of God]. In P. D. Yurkevych, *Vybrane [Selected]* (V. P. Nedashkivskyi, Transl.; A. H. Tykholaz, Ed.) (pp. 73–114). Abrys [in Ukrainian].
- Uljens, M. (January 2001). *The pedagogical paradox and the problem of subjectivity and intersubjectivity* [Conference Presentation]. Philosophy of Education Society in Australia (PESA). https://www.researchgate.net/publication/303804000_The_Pedagogical_Paradox_and_the_Problem_of_Subjectivity_and_Intersubjectivity_2001#fullTextFileContent.

Svitlana Kuzmina

KANT'S PEDAGOGICAL PARADOX IN 19th-CENTURY KYIV SPIRITUAL AND ACADEMIC PHILOSOPHY: THE STATUS OF THE CHILD AND THE STRATEGY OF EDUCATION

The present essay aims to investigate the impact of Immanuel Kant's pedagogical paradox on the philosophy of education in the 19th-century Kyiv spiritual and academic tradition, as well as to gain a better understanding of how Kyiv philosophers rethought the issues of the child's status and rights arising from Kant's ethical and pedagogical ideas. This study finds that, while remaining within the paradigm of pedagogical theory as secularized theology, Kyiv professors developed a view of the child's status radically different from Kant's, based on the Orthodox dogma of original sin and the image of God (imago Dei) in humans.

In their interpretation of the child's natural state, they sought to balance the opposing view that human nature in its original state is radically good (Rousseau) and that it is radically distorted by evil—wild and unbridled (Kant). Kyiv academicians argue that human nature should be considered good in principle, as humanity is not only a creation but also a bearer of the uncreated spirit of God. At the same time, they maintain that original sin did not corrupt any part of human nature; it merely created the possibility of doing evil, disrupting the harmony in which the spirit governed the forces of the soul and body.

However, Kyiv professors believe that, in the case of a child, this potential for evil remains unrealized; therefore, childhood embodies “a mold, a form of a spiritual ideal”—an unconscious “primordial virginity.” On these grounds, there is no doubt that a child should be considered a priori a person and, therefore, that its right to free development should be recognized. This allows them to resolve the pedagogical paradox not only by means of restrictions and coercion—relying on the educator's humanity—but also by discovering natural ways to help the child recognize its need for freedom and learn to exercise it. According to the Kyiv philosophers, a child is a completely morally healthy being who simply needs support to learn how to distinguish between good and evil within itself and around it, and to do good out of love—in other words, to learn to use freedom and act as a moral subject. Therefore, the strategy of education must be formulated as a response to this fundamental question.

Keywords: philosophy of education, Kyiv spiritual and academic philosophy of the 19th century, Immanuel Kant, pedagogical paradox, children's rights, Pamphyl Yurkevych, Markellin Olesnytskyi, Sylvester Hohotskyi.

Матеріал надійшов 25.02.2025



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ФІЛОСОФІЇ ГЕГЕЛЯ В РАДЯНСЬКІЙ УКРАЇНІ КІНЦЯ 1920-х — ПОЧАТКУ 1930-х рр. (за публікаціями журналів «Прапор марксизму» і «Прапор марксизму-ленінізму»)

У статті розглянуто зміст і специфіку концептуального конструювання історії філософії у межах марксистської парадигми, зокрема механізми ідеологічної селекції та схематизації її ключових етапів. Важливою складовою цієї схеми стала «німецька класична філософія», що її радянська історіографія проголосила найвищим досягненням домарксистської думки й водночас перехідним етапом до «єдиної правильної» матеріалістичної діалектики. Ключовою постаттю цього етапу було названо Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля (1770–1831), чії ідеї радянські філософи сприйняли як важливий крок у розвитку діалектики і zarazом об'єкт для трансформацій, відповідних настановам марксизму-ленінізму. На підставі аналізу публікацій у журналах «Прапор марксизму» (1927–1930) і «Прапор марксизму-ленінізму» (1931–1933) авторка з'ясовує зміст і специфіку ранньорадянської інтерпретації гегелівської філософії та її ключових категорій, увиразнюючи механізми ревізії світової філософської спадщини, процес конструювання радянської схеми історико-філософського процесу, ієрархізації його діячів і догматизації марксистсько-ленінської методології його дослідження.

Ключові слова: історія філософії, українська філософія, радянська філософія, німецька класична філософія, Георг Гегель, діалектика, ідеалізм, матеріалізм, «Прапор марксизму», «Прапор марксизму-ленінізму».

Важливу роль у процесах становлення, поширення та утвердження марксистсько-ленінської ідеології на теренах радянської України 1920-х–1930-х рр. відігравали періодичні видання ідеологічного профілю, які за тих часів підміняли собою фахову філософську періодику. З-поміж таких осібне місце належало харківському журналу «Прапор марксизму»¹, який виконував роль публічної «арени» для розгортання теоретичних (зокрема й філософських) дискусій зазначеної доби, віддзеркалюючи на своїх сторінках її атмосферу та динаміку. Жур-

нал почав виходити друком у 1927 р. як орган Українського інституту марксизму (УІМ)², хоча анонсувало його керівництво значно раніше: попередній зміст першого випуску було оприлюднено ще на першій Всеукраїнській нараді наукових робітників-марксистів, що відбулася в Харкові у травні 1926 р.

Через зміни у структурі та підпорядкуванні марксистсько-ленінських інститутів у 1932–1933 рр. зазначений журнал, уже під назвою «Прапор марксизму-ленінізму», поступово набув статусу фахового філософського видання. Спочатку він виходив як орган Інституту філософії та природознавства ВУАМЛІН (№ 1–4 за 1932 р.), а згодом — як орган Науково-дослідного інституту філософії ВУАМЛІН (№ 5–6 за 1932 р., № 1–6 за 1933 р.). Поступово зростав наклад журналу — від 2 тисяч примірників у 1927 р. до 7,5 тисячі у 1936 р.

¹ Упродовж своєї історії назву зазначеного журналу неодноразово змінювали, його видавали з перервами. Поставши у 1927 р. під назвою «Прапор марксизму», у 1931–1933 рр. він виходив друком як «Прапор марксизму-ленінізму». Наприкінці 1933 р., під час репресій щодо Всеукраїнської асоціації марксистсько-ленінських інститутів (ВУАМЛІН), журнал було ліквідовано. У 1934 р. видання відновили під назвою «Під марксо-ленінським прапором», а в 1935–1936 рр. воно мало назву «Під марксистсько-ленінським прапором». Спадкоємцем згаданих видань є відомий український науково-теоретичний часопис «Філософська думка», який видає Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України (журнал було відновлено під зазначеною назвою у 1969 р.; у 1989–1997 рр. виходив як «Філософська і соціологічна думка»).

² Із 1928 р. — Український інститут марксизму-ленінізму (УІМЛ); із 1931 р. УІМЛ входив до складу ВУАМЛІН (з 1935 р. — УАМЛІН).

Доволі характерною прикметою доби, позначеної кількома хвилями репресій, були систематичні зміни у складі редакційної колегії журналу, членами якої призначали лише відданих партійців, до того ж цілковито лояльних до поточних настанов радянської влади. Постійні «чистки» у складі редколегії, цілковито підпорядковані ідеологічним критеріям і відповідним «кампаніям», супроводжувалися показовим тавруванням усунутих членів як «неблагонадійних» контрреволюціонерів, зрадників і «шкідників». Така доля спіткала, зокрема, весь перший склад редколегії, членами якої були Микола Скрипник (1872–1933), Микола Попов (1891–1938), Григорій Рохкін (1890–1937), Матвій Яворський (1887–1837) і Володимир Юринець (1890–1937). Микола Скрипник, на момент заснування журналу — народний комісар освіти УСРР (1927–1933), дійсний член ВУАН (з 1929) і заступник голови Ради народних комісарів УСРР (1933), не витримавши тиску репресій, у 1933 р. наклав на себе руки. Інші діячі зазнали переслідувань, що завершилися арештами, таборами і розстрілами. Зокрема Микола Попов, партійний діяч і відомий історик партії³, секретар ЦК КП(б)У (1933–1937) і член його Політбюро (1936–1937), у червні 1937 р. був заарештований органами НКВС і обвинувачений у керівництві вигаданою націонал-фашистською організацією. Наступного року його розстріляли. Жертвою репресій також став історик Григорій Рохкін, член (1927), а згодом керівник (1929) кафедри історії Заходу при УІМЛ. Переїхавши на початку 1930-х рр. до Москви, він працював в Інституті червоної професури (1930–1931) та Об'єднанні державних книжково-журнальних видавництв (1931–1932), однак у 1932 р. його заарештували у справі «Союзу марксистів-ленінців»⁴ і обвинуватили в антибільшовицькій системі поглядів на роль пролетарської революції в Україні. Його виключили з партії і засудили до п'яти років в'язниці за правих робіт на шахтах Воркути. У 1937 р.,

після нетривалого звільнення, Г. Рохкіна заарештували вдруге — цього разу за буцімто участь у «антирадянській терористичній організації»; того ж року розстріляли. Аналогічна доля спіткала історика Матвія Яворського — громадського і культурного діяча, доктора економічних, політичних та історичних наук, дійсного члена ВУАН (1929). Уникаючи переслідувань, у 1930 р. він виїхав за межі України, але вже у 1931 р. його заарештували в Ленінграді у справі «Українського національного центру»⁵ і засудили до шести років ув'язнення в соловецьких таборах. Відбуваючи покарання, у 1937 р. пережив новий арешт, був обвинувачений у націоналістичній та антирадянській діяльності серед в'язнів і розстріляний. Трагічним став 1937 р. і для відомого філософа та літературознавця Володимира Юринця — академіка ВУАН (1929–1933), у різні роки — очільника низки відомих філософських інституцій. Його, як і багатьох інших інтелектуалів, обвинуватили в участі у контрреволюційній терористичній організації, затаврували як «націоналіста» і «шпигуна» та засудили до розстрілу.

З 1931 р. у змістовому наповненні журналу простежується помітне зміщення акцентів у бік поточних питань соціалістичного будівництва. Редколегія журналу «Під марксо-ленінським прапором», що постав у 1934 р. замість «Прапора марксизму-ленінізму»⁶ і повернувся у підпорядкування УАМЛІН, уже цілком відповідала оновленій тематичній спрямованості. До її складу увійшли авторитетні партійні й суспільствознавчі функціонери: президент ВУАМЛІН Освальд Дзеніс (1896–1937), директор Інституту червоної професури історії при ЦК КП(б)У і завідувач відділу агітації та пропаганди ленінізму ЦК КП(б)У Зармайр Ашраф'ян (1898–1937), старший науковий співробітник Інституту радянського будівництва і права Леон Гіттель (1901–1937), співробітник ВУАМЛІН Наум Войтинський (1898–1937), член і вчений секретар президії ВУАМЛІН Арташес Сараджев (1898–1937), завідувач відділу Інституту економіки ВУАМЛІН Анс Небій (1899–1937), секре-

³ Його праця «Нариси історії Всесоюзної комуністичної партії (більшовиків)» (1926) була основним підручником для закладів вищої освіти і партійних шкіл, витримала до кінця 1930-х рр. 16 видань.

⁴ Справа «Союзу марксистів-ленінців» — політичний процес, організований радянськими репресивними органами у Москві в 1932–1933 рр. Групу колишніх партійних діячів і науковців (Ян Стен, Мартем'ян Рютін, Василь Каюров та ін.) було обвинувачено у створенні контрреволюційної організації, підготовці її програмного документа та антирадянській діяльності. За версією «слідства», члени групи виступали з критикою сталінського режиму, засуджуючи порушення внутрішньопартійної демократії та насадження командних методів управління.

⁵ Справа «Українського національного центру» (УНЦ) — один із сфабрикованих судових процесів сталінських часів, що став частиною широкої кампанії винищення українських еліт наприкінці 1920-х — на початку 1930-х рр. УНЦ був вигаданою контрреволюційною організацією, у членстві в якій обвинувачено близько 50 осіб. Їм інкримінували підготовку повстання з метою повалення радянської влади. Лідерами міфічного УНЦ було проголошено істориків Матвія Яворського та Михайла Грушевського.

⁶ Журнал «Під марксистсько-ленінським прапором» видавали в Харкові (1934), а згодом — у Києві (1935–1936).

тар партійного комітету ВУАМЛІН Тетяна Постоловська (1899–1938) ⁷. Нове видання стало інструментом радянської пропаганди, остаточно втративши будь-який зв'язок із концепцією «теоретичного журналу», яку було визначено наприкінці 1920-х рр.

Спеціальне дослідження змісту і долі журналу «Прапор марксизму» у початкових версіях і подальших трансформаціях ще попереду. Однак навіть за першого наближення до цієї теми не можна не помітити низку статей з історико-філософської проблематики, надрукованих на сторінках журналів «Прапор марксизму» і «Прапор марксизму-ленінізму». Ці статті проливають світло на досі малодосліджені аспекти української філософії ранньорадянської доби, зокрема дають змогу доволі чітко уявити загальну схему історії філософії, якої дотримувалися представники марксистської ідеології й учасники філософських дискусій в Україні початку 1930-х рр.

Як засвідчують публікації у зазначених журналах, особливе місце у цій схемі належало філософії німецького ідеалізму, що утвердилася у філософській літературі радянської доби як «німецька класична філософія» і яку розглядали як вершину «до-марксистського» філософування та водночас своєрідну преамбулу до найвищого етапу розвитку філософії — марксизму. На сторінках «Прапора марксизму» і «Прапора марксизму-ленінізму» розміщено цілий комплекс статей, які не лише відображають значну зацікавленість філософськими ідеями німецького ідеалізму, а й демонструють різні рівні (навіть певні етапи) їхнього осмислення, теоретичного аналізу та інтерпретації.

На окрему увагу заслуговують статті Володимира Юринця (Юринець, 1927) ⁸, Олександра Бервицького (Бервицький, 1928) ⁹, Якова Блудова

(Блудов, 1929) ¹⁰, Олександри Васильєвої (Васильєва, 1928) ¹¹, Йосипа Вайсберга (Вайсберг, 1930) ¹², Тетяни Горнштейн (Горнштейн, 1930) ¹³, присвячені загальним аспектам філософії Георга Гегеля й аналізу її ключових категорій. З оцінкою значущості та спробами матеріалістичного переосмислення гегелівської спадщини пов'язані й деякі бібліографічні нариси, які зустрічаємо на сторінках «Прапора марксизму»: маємо на

у Харкові і завідувач сектора бібліографії Книжкової палати України. У 1934 р. був заарештований органами НКВС за обвинуваченням у контрреволюційній діяльності та засуджений на п'ять років таборів. У 1936 р. був етапований до Києва, де проходив у справі «троцькістсько-терористичної організації в Україні». Розстріляний 1937 р. у Москві.

¹⁰ Блудов Яків Семенович (1897–1984) — філософ, випускник Комуністичного університету імені Артема (1926) та аспірантури Українського інституту марксизму-ленінізму (1929). Ректор Харківського інституту народної освіти (1929–1930), директор Харківського фізико-хіміко-математичного інституту (1930) та Інституту червоної професури (1932), ректор Харківського державного університету (1933–1934). Член Президії ВУАМЛІН (1932). У 1935 р. репресований. У 1939 р. звільнений з Воркутинського табору за клопотанням соратників з революційного руху. Після реабілітації у 1955–1956 рр., викладав на кафедрі філософії Харківського університету (з 1958 р. — на посаді професора).

¹¹ Васильєва Олександра Захарівна (1902–1968) — філософ, випускниця московського Комуністичного інституту імені Я. Свердлова (1922) та аспірантури філософського відділення Українського інституту марксизму-ленінізму (1930); старший науковий співробітник Інституту червоної професури у Москві (1930–1933). Восени 1933 р. повернулася в Україну й очолила Інститут філософії ВУАМЛІН (1933–1934). У 1935 р. була включена з партії за обвинуваченням у троцькізмі; переїхала до Іркутська, де працювала вчителем історії в середній школі. У 1937 р. була заарештована й засуджена до п'яти років таборів. У 1948 р. заарештована вдруге й після кількох місяців ув'язнення заслана до Красноярського краю. У 1955 р. повернулася до Москви, була реабілітована і відновлена у правах. Останні роки життя присвятила написанню книжки спогадів, опублікованих у 2008 р. у Москві під назвою «Моя Голгофа».

¹² Вайсберг Йосип Абрамович (1899–1937) — філософ, історик філософії. Випускник Київського інституту народної освіти; з 1929 р. — викладач, згодом — завідувач кафедри філософії Військово-медичної академії в Ленінграді; у 1934–1936 рр. — завідувач кафедри діалектичного матеріалізму Ленінградського державного університету. У 1936 р. заарештований разом із дружиною Тетяною Горнштейн (див. нижче) за обвинуваченням у контрреволюційній діяльності; засуджений на десять років таборів. У 1937 р. повторно заарештований у Соловецькому таборі й засуджений до розстрілу.

¹³ Горнштейн Тетяна Миколаївна (1904–1980) — філософ, перша жінка у СРСР, яка здобула ступінь доктора філософських наук (1935). Випускниця Київського інституту народної освіти (1925) та аспірантури філософського відділення Українського інституту марксизму-ленінізму (1929). З 1929 р. разом із чоловіком Йосипом Вайсбергом мешкала у Ленінграді, де працювала старшим науковим співробітником ленінградської філії Інституту філософії Комуністичної академії (згодом — Інститут філософії АН СРСР) і викладала філософію в кількох вищах. У 1936 р. репресована разом із чоловіком за обвинуваченням у контрреволюційній діяльності та засуджена на п'ять років виправно-трудових таборів. Відбувши термін у Колимському таборі, була переведена на «вічне поселення» до Магадана. У травні 1949 р. вдруге заарештована за обвинуваченням в антирадянській агітації та засуджена до заслання до Красноярського краю. У 1954 р. переїхала до Підмосков'я. У 1955–1957 рр. працювала у Москві в Інституті історії природознавства та техніки АН СРСР, у 1957–1961 — у його ленінградському відділенні, з 1961 р. — на Ленінградській кафедрі філософії АН СРСР.

⁷ Посади вказано станом на 1934 р. Згодом усі зазначені особи будуть заарештовані НКВС у «справі ВУАМЛІН», яка розпочалася з «чисток» Інституту філософії та природознавства у 1934 р. і стала одним із виразних свідчень «політики війовничості», запровадженої радянською владою у 1930-х рр. (докладніше див.: Юринець, 2023).

⁸ Юринець Володимир Олександрович (1890–1937) — філософ, літературний критик, академік Всеукраїнської академії наук (1929), доктор філософії Віденського університету. Після закінчення Інституту червоної професури у Москві (1924) певний час працював у Московському університеті та Московському інституті народного господарства ім. Карла Маркса. Завідувач кафедри соціології УІМЛІ (з 1925) й Інституту філософії та природознавства (з 1931). У 1933 р. був виключений з партії і зі складу академіків ВУАН як «прихильник буржуазно-ідеалістичної філософії», «лже-вчений» і «плагіатор». У 1937 р. заарештований і розстріляний.

⁹ Бервицький-Варфоломєєв Олександр Арсенович (1894–1937) — філософ, професор Інституту червоної професури

увазі здійснений Петром Демчуком¹⁴ аналіз «Критики філософії права Гегеля» з архіву Карла Маркса (Демчук, 1928), рецензію Михайла Качанюка¹⁵ на працю німецького професора Пола Фогеля «Поняття суспільства у Гегеля та його історичний розвиток через Штейна, Маркса, Енгельса та Лассалья» (Качанюк, 1929), огляд сучасних західних досліджень, присвячених філософії Гегеля, здійснений Вольдемаром Бонном (Бон, 1928)¹⁶. Цікаві акценти щодо оцінки гегелівської творчості вже як «повороту на філософському фронті» 1930-х рр. простежуються у колективній ювілейній статті, написаній до 100-річчя з дня народження Гегеля Яковом Блудовим, Рувимом Левіком¹⁷ і Семеном Семковським¹⁸ (Блудов та ін., 1932). Метою цієї публікації було не стільки обґрунтування, скільки постулювання необхідності критичного ставлення до ідеалістичних аспектів гегелівської системи. Зокрема, йшлося про їхнє матеріалістичне переосмислен-

ня та підтвердження відданості генеральній лінії партії, боротьба за яку передбачала розроблення «ленінського етапу в розвитку діалектичного матеріалізму» (Блудов та ін., 1932, с. 84). Актуальність такого підходу для радянської філософії тієї доби підтверджують і інші дослідження, що аналізують ставлення Леніна до спадщини Гегеля, серед яких роботи Йосипа Вайсберга (Вайсберг, 1929), Олександри Васильєвої (Васильїва, 1929), Тодоса Степового (Діденка)¹⁹ (Степовий, 1929).

Попри значну увагу до німецької філософії, інших її представників розглядали значно рідше. У цей період на сторінках «Прапора марксизму» і «Прапора марксизму-ленінізму» можна виокремити лише дві помітні праці: статтю Фрідріха Гофмана²⁰ про Людвіга Фюрбаха (Гофман, 1929) і критичний аналіз філософії Імануеля Канта, здійснений Олександром Мілославіним²¹ (Мілославін, 1932).

Аналіз тематики зазначених вище публікацій дає змогу простежити не лише поступову ідеологізацію історико-філософських досліджень, а й закріплення принципу партійності як їхньої основної методологічної настанови. Особливе зацікавлення становить місце філософії німецького ідеалізму в цьому процесі, з'ясування питання про те, наскільки його ідеї слугували основою для історико-філософських конструкцій марксизму та яке значення їм надавали у радянському філософському дискурсі. Для відповіді на ці запитання спробуємо детальніше розгляну-

¹⁴ Демчук Петро Іванович (1900–1937) — філософ, юрист. Аспірант (1925–1927) і науковий співробітник (1927–1929) кафедри соціології УІМЛ. Професор, завідувач кафедри діалектичного та історичного матеріалізму (1929–1933) харківського Інституту радянського будівництва і права (нині — Національний юридичний університет імені Ярослава Мудрого). У 1933 р. був заарештований за обвинуваченням у справі «Української військової організації» (УВО); отримав п'ять років таборів, які відбував на Соловках. У 1937 р. засуджений до найвищої міри покарання.

¹⁵ Качанюк Михайло Адамович (1889–1937) — письменник, літературознавець, перекладач. Здобув освіту у Львівському (1914) та Празькому (1922) університетах. У 1924 р. переїхав до Харкова, де працював в Інституті Тараса Шевченка (нині — Інститут літератури НАН України). У 1932 р. був заарештований у справі «Української військової організації», у 1933 р. отримав п'ять років таборів. Перебуваючи на Соловках, у 1937 р. заарештований повторно і засуджений до вищої міри покарання.

¹⁶ Бон Альфред-Вольдемар Георгієвич (1897–1937) — філософ, професор, завідувач кафедри філософії Всеукраїнського інституту раціоналізації управління (1929–1934). Заарештований 1934 р. у сфабрикованій органами НКВС справі «Національного союзу німців на Україні», засуджений до п'яти років таборів. Перебуваючи у Соловецькому таборі, у 1937 р. був знову заарештований і засуджений до розстрілу.

¹⁷ Левік Рувім Самійлович (1889–1937) — філософ і партійний діяч. Випускник Київського політехнічного інституту (1922). Керівник кафедри марксизму-ленінізму при ВУАН (1926–1927), заступник директора УІМЛ (1930), віцепрезидент Всеукраїнської асоціації марксистсько-ленінських інститутів та директор її Інституту філософії (1931–1933), ректор Київського державного університету (серпень — жовтень 1934). У 1934 р. виключений з партії, заарештований і засуджений до п'яти років таборів. Після перегляду справи у 1937 р. засуджений до розстрілу.

¹⁸ Семковський (Бронштейн) Семен Юлійович (1882–1937) — філософ, соціолог, академік Всеукраїнської академії наук (1929). Професор Харківського інституту народної освіти (з 1932 р. — Харківський державний університет), голова філософсько-соціологічного відділу і керівник кафедри філософії Українського інституту марксизму-ленінізму (1922–1931), голова Соціологічної комісії Всеукраїнської академії наук (ВУАН) (1927), член Президії і керівник Асоціації природознавства ВУАН (1931). У 1936 р. заарештований за обвинуваченням у створенні контрреволюційної організації, у 1937 р. засуджений до розстрілу.

¹⁹ Тодось Степовий — літературний псевдонім Феодосія Кириловича Діденка (1899–1941) — філософ і літератор. У 1920-х рр. — співробітник філософсько-соціологічного відділення УІМЛ, на початку 1930-х рр. — професор і керівник кафедри Інституту червоної професури у Харкові. У 1931–1934 рр. — перший заступник директора Інституту філософії та природознавства ВУАМЛПН. У лютому 1934 р. затаврований як український буржуазний націоналіст, виключений із партії і звільнений з посад. Працевлаштувавшись робітником на Дніпропетровський містобудівельний завод імені В. Молотова, марно намагався відновитися в партії та освітньо-науковому середовищі. У 1940 р. заарештований за обвинуваченням у контрреволюційній діяльності. У 1941 р. засуджений до вищої міри покарання.

²⁰ Гофман Фрідріх Аронович (1900–1936) — філософ, професор Харківського інституту народної освіти та його наступника Харківського державного університету. У 1936 р. був заарештований за підозрою у членстві у троцькістсько-меншовицькій організації й етапований до Києва. Наклав на себе руки у Лук'янівській в'язниці.

²¹ Мілославін Олександр Філаретович (1898–1937) — філософ, науковий співробітник Інституту філософії та природознавства ВУАМЛПН. Після закінчення навчання в Комуністичному університеті ім. Артема (1928) вступив до аспірантури та працював у апараті ЦК КП(б)У (1929–1934). Очолював районну комісію з «чистки», працював редактором Партвидаву ЦК КП(б)У. У 1935 р. був заарештований у «справі ВУАМЛПН» за участь у «контрреволюційній троцькістській групі» Інституту філософії та природознавства. У 1937 р. засуджений до розстрілу.

ти зміст публікацій журналів «Прапор марксизму» і «Прапор марксизму-ленінізму», присвячених окресленій проблематиці.

Як відомо, історію філософії у марксистській інтерпретації розглядали виключно в контексті боротьби ідеалізму та матеріалізму, де останній виступав лакмусовим папірцем у визначенні «прогресивних» теорій та персоналій, а також тим вододілом, що відмежовував їх від «реакційних» ідей та постатей. Протистояння в історико-філософській площині розглядали за аналогією з класовою боротьбою, де матеріалізм у його найвищій (діалектичній) формі, виступав таким самим очевидним переможцем, як і пролетаріат. З цього погляду історія філософії поставала ареною боротьби двох партій у філософії — матеріалізму та ідеалізму, а її дослідники марксистсько-ленінського штибу були сповнені переконання в тому, що належність до одної з цих «партій» становила універсальний критерій для оцінки ідей та поглядів будь-кого з учасників історико-філософського процесу. Авторство такого буцімто «наукового» підходу приписували Володимиру Леніну, якому відводили роль фундатора й очільника якісно нового, найважливішого етапу розвитку філософії марксизму — ленінського. У візії авторів журналів «Прапор марксизму» і «Прапор марксизму-ленінізму», як-от Мирон Логвин²², «Ленін далі розвинув і сконкретизував теорію діалектичного (і історичного) матеріалізму... на основі застосування його до життя, до практики...» (Логвин, 1932, с. 163). Саме через практичну реалізацію, через втілення в певних соціально-економічних конструкціях є можливим подальший перехід до нового етапу реалізації партійних інтересів. Таким чином, історія філософії постає способом існування філософського знання в контексті розмаїтої соціальної реальності та практичної реалізації, тобто переможного завершення процесу боротьби з ідеалізмом.

Зрозуміло, що погляд на історію філософії крізь призму соціально-економічних формацій і подальше ідеологічне структурування мали на-

слідком очевидне спрощення історії філософії, потенційно можливу (і згодом реалізовану) ідеологічну заангажованість щодо оцінки філософських напрямів, а також цілковитий брак плюралізму, що, вочевидь, і було кінцевою метою марксистсько-ленінського переформатування історико-філософської науки. Весь розвиток філософії було зведено до невпинного поступу та руху до «тріумфу марксизму», а історико-філософське знання втрачало наукову об'єктивність і відповідність академічним стандартам, часто-густо перетворюючись на інструмент ідеологічної боротьби.

Варто зазначити, що підхід до розуміння історії філософії, зорієнтований на боротьбу з ідеалізмом і соціально-практичну реалізацію філософських ідей, впливав не лише на оцінку окремих мислителів, а й на сприйняття цілих періодів історії філософії. У нав'язуваній марксизмом історико-філософській схемі німецький ідеалізм, зокрема, поставав як вершина західної філософії, що слугувала підґрунтям для найвищого етапу її розвитку — марксизму з його діалектичним та історичним матеріалізмом.

У цей контекст вписується поява та швидке поширення на радянських теренах терміна «німецька класична філософія», вжитого Фрідріхом Енгельсом у назві праці «Людвіг Фюрбах і кінець класичної німецької філософії» ще у 1886 р. У 1920-х цей термін набув особливої ваги, підкреслюючи історико-філософську значущість німецького ідеалізму як вищого етапу розвитку західної філософії. Системи Імануеля Канта, Георга Гегеля та Людвіга Фюрбаха марксистки оцінювали як найбільш розвинені в межах ідеалістичної філософії, що й пояснювало їхню «класичність». Використання означення було пов'язане також із бажанням відокремити цей період від «некласичних» західних філософій (наприклад, екзистенціалізму чи феноменології), які критикували як прояви деградації буржуазної думки.

Кульмінацією німецької класичної філософії у візії радянських філософів поставала система Георга Гегеля, а найбільш прогресивним кроком у межах його системи вважали діалектичний метод. На сторінках «Прапора марксизму» натрапляємо на надміру захопливий коментар Івана Очинського²³ про те, що взагалі «тільки з історії філософії Гегеля, на думку Маркса, по-

²² Логвин Мирон Онисимович (1899–1977) — філософ, професор (1935), доктор філософських наук (1965). Випускник Інституту червоної професури у Москві (1933) та Вищої партійної школи при ЦК КППС (1948). У 1933 р. був обвинувачений у націонал-фашизмі та висланий до м. Куйбишева (нині — м. Самара, РФ). Брав участь у Другій світовій війні, після якої повернувся до Києва. Працював професором (1957–1977), завідувачем кафедри філософії і наукового комунізму (1963–1970) Української сільськогосподарської академії (нині — Національний університет біоресурсів і природокористування України).

²³ Очинський Іван Васильович (1888–1970) — філософ, публіцист, освітянин. У 1920-х — на початку 1930-х рр. викладав філософію у педагогічних вишах на сході України і в Молдові. У повоєнний час здобув ступінь кандидата філологічних наук (1950); був деканом філологічного факультету Бельського педагогічного інституту (1955–1957).

чинається історія філософії» (Очинський, 1929, с. 19). Але попри очевидне захоплення гегелівською системою, варто зауважити певну суперечливість у ставленні радянських марксистів до його філософії: з одного боку, вони визнають його діалектику надзвичайно важливою для розвитку філософської думки, з іншого — дистанціюються від її ідеалістичних основ. Прикладом такого «обережного» ставлення до філософії Гегеля є невелика за обсягом, проте патетична за стилем спільна стаття Якова Блудова, Рувіма Левіка і Семена Семковського (Блудов та ін., 1932), у якій захоплення гегелівською системою поєднується з певними застереженнями. Автори відзначають «величезне революційне історичне значення діалектики Гегеля, хоча й розвиненої на цілком хибній ідеалістичній основі» (Блудов та ін., 1932, с. 82). Марксизм (а потім ленінізм) нібито не просто адаптував гегелівську діалектику, а перетворив її на принципово новий, завершений етап філософського розвитку, який забезпечив ідеологічне підґрунтя для подальших грандіозних політичних і соціальних змін: «За 100 років, що минули з часу смерті найвизначнішого діалектика-ідеаліста Гегеля, діалектика історії змінила все лице землі, завершуючи “передісторію” людського суспільства» (Блудов та ін., 1932, с. 80). Тут, мабуть, доцільно говорити про певний спосіб виправдання ідеологічного привласнення гегелівської діалектики та її «переміщення» на матеріалістичний ґрунт як результат історичної закономірності.

У статті Олександра Бервицького «Гегелівська критика раціоналізму, емпіризму та критицизму» (Бервицький, 1928) також бачимо поширену в середовищі марксистів позитивну оцінку Гегеля: «Трудно собі уявити філософську систему, що яскравіше відбивала б соціальні процеси своєї епохи, аніж філософія Гегеля, а також трудно уявити собі серед ідеалістів поважнішу історичну постать, аніж сам Гегель» (Бервицький, 1928, с. 23). Ці слова відображають загальний підхід марксистських філософів до філософії Гегеля як до глибокої і всеохопної системи теоретичних пояснень суспільних та історичних процесів. Однак автор статті також не оминає питання критики та вдосконалення гегелівської філософії. Бервицький наголошує на тому, що, незважаючи на всі позитивні аспекти, система Гегеля, за своєю суттю «побудована на метафізичному понятті, має метафізичний характер», і що «першим ділом марксизму має бути знищення метафізичної суті конкретного поняття» (Бервицький, 1928, с. 58). Це ставить перед марксистською теорією завдання глибокої кри-

тики і трансформації ідеалістичних елементів гегелівської системи, яка, на думку Бервицького, є необхідною умовою для подальшого розвитку марксизму як наукової теорії.

Стаття Йосипа Вайсберга, присвячена гегелівській філософії історії, має подібний характер і також відображає обережно-позитивне ставлення до Гегеля. Як зазначає автор, «Гегель у філософії історії загалом і в цілому є послідовний ідеаліст. У нього розвиток суспільства є процес духовний», а його філософія є «найвидатніша синтеза містифікованої релігійно-ідеалістичної форми з революційно-діалектичним змістом» (Вайсберг, 1930, с. 64). Попри ряд критичних зауважень щодо ідеалізму, телеології та моністичних ухилів філософії історії Гегеля, Й. Вайсберг наголошує і позитивні аспекти: «Найбільшою заслугою Гегеля є те, що він приклав до історії принцип діалектичного розвитку» (Вайсберг, 1930, с. 81). І навіть стверджує дещо неочевидне: «Філософія Гегеля має в собі багато елементів матеріалізму, хоч вони й непомітні на перший погляд» (Вайсберг, 1930, с. 81). Такі прояви матеріалізму Вайсберг пропонує шукати «поміж рядків», коли Гегель під «стихійним тиском дійсності» подекуди виходить за межі ідеалістичної позиції (Вайсберг, 1930, с. 82).

Спробою фахового опрацювання проблем гегелівської філософії можна вважати статтю Якова Блудова (Блудов, 1929), в якій автор зосереджується на питанні об'єктивності системи категорій у Гегеля. Блудов приділяє окрему увагу категорії явища — як «явища для себе», що постає крайньою точкою його діалектичного розвитку. Автор статті ще на початку свого дослідження обґрунтовує актуальність обраної теми тим, що гегелівське вчення про категорію явища «матеріалізувати можна цілком, звичайно, відкинувши ідеалістичні моменти, яких у цій категорії небагато, себто менше, ніж у якій завгодно категорії» (Блудов, 1929, с. 38). Процес об'єктивізації категорій сутності (сутність — явище — дійсність) проходить шлях від емпіричного до конкретного. У цьому процесі важливо показати тісний взаємозв'язок зазначених етапів, який не лише не зникає, а й посилюється: «У Гегеля нема розриву між сутністю та явищем. Сутність рефлектує себе у явище, але в той самий час явище несе в собі сутність» (Блудов, 1929, с. 49). Автор наголошує: «Відродивши ідею конкретності, Гегель надав їй нового, поглибленого спекулятивного значення, поставивши її в ряд інших гносеологічних категорій, як останню, вищу ланку цього ряду: конкретно-емпіричне, абстрактно-формальне, абстрактно-спекулятив-

не і, нарешті, конкретно-спекулятивне» (Блудов, 1929, с. 47). Конкретно-емпіричне розкривається для свідомості через безпосередність, почуттєвість і споглядальність — і з цього нижчого ірраціонального шабля дух розпочинає своє з'явлення. Наступний, формально-абстрактний, етап є першим кроком на шляху очищення емпірії від випадковості та хаотичності. Однак таке очищення є лише частковим, зорієнтованим на одиничне, без можливості загального усвідомлення. І тільки наступні два кроки в конкретизації / об'єктивізації категорій виводять нас за межі розсудкового мислення: рівень абстрактно-спекулятивний, який усе ще розглядає сутність у відірваності від конкретної дійсності, хоча і зорієнтований на загальність, і рівень конкретно-спекулятивний. На останньому рівні «проводиться повне злиття мислі з пізнанням предметом... мислення тут не відірване від предмету, суб'єкт не відірваний від об'єкту» (Блудов, 1929, с. 46).

У своїй розвідці Яків Блудов детально аналізує гегелівську діалектику закону і явища / основи явища. Він зазначає, зокрема, що Гегель пояснює зв'язок між законом і явищем через діалектичну єдність сутності та явища, де закон виступає внутрішньою необхідністю, а явище — його зовнішнім виявленням. Однак світ, що існує в собі, і світ, що являється, є протилежними лише на перший погляд, бо під дією закону єдності та боротьби протилежностей «зникає різниця обох світів; те, чим повинен бути світ, що існує в собі й для себе, це є світ, що являється, і навпаки світ, що являється, це є світ, що існує в собі й для себе» (Блудов, 1929, с. 62). Отже, основа / закон / сутність розкривається лише через «з'явлення» — і саме тут ми знову стикаємося з аспектом практичності, який був мірилом філософічності для марксизму. За такого підходу закон постає чимось потенційно змінним, рухомим, а це дає всі підстави ототожнити закони природи, закони явищ із законами соціально-економічного розвитку. Саме в соціально-економічній площині можна і потрібно провадити постійне оновлення, модифікацію або навіть скасування застарілих законів, тим паче, що «в умовах нашої радянської дійсності, за переходною доби, закон цінності ще більше підлягає модифікації, обмеженню, починає відмирати, поступаючись місцем плановому началу; на місці цього закону виступає новий закон» (Блудов, 1929, с. 64). Зрештою, Яків Блудов резюмує щодо спільності вчення Гегеля та діалектичного матеріалізму: категорія явища об'єктивна, сутність та явище нерозривні. І найважливіша теза:

«Немає нічого всередині, чого не було б зовні, отже, нема нічого такого в природі, чого б принципово ми не могли пізнати» (Блудов, 1929, с. 73). Отже, у світлі наведених у розвідці філософа-марксиста тлумачень ідеалізм гегелівської системи стає вже майже непомітним, набуває ознак не теоретичної настанови, а тимчасового приховування підспудних матеріалістичних ідей.

Якщо у статті Якова Блудова ключовою категорією для осмислення філософії Гегеля постає категорія явища, то Олександра Васильєва зосереджується на гегелівській категорії міри (Васильєва, 1928). Розглядаючи діалектику як позитивну рису філософської системи Гегеля, авторка вказує на недостатність її розроблення, яку вважає, втім, не особистою провиною Гегеля, а наслідком того, що «становище наук того часу не давало спромоги матеріалістично обґрунтувати діалектику» (Васильєва, 1928, с. 24). Але навіть без такого обґрунтування діалектика має важливе значення ще і як загальний закон мислення і буття. І тут також, на думку О. Васильєвої, варто прибрати містико-ідеалістичні тональності й розглядати буття цілком крізь призму матеріальності. Тоді цілком зрозумілим постає перехід від мислення до буття як перехід від суб'єктивної до об'єктивної свідомості, що й окреслює етапи розвитку дійсності. Але якщо в Гегеля, зазначає авторка, цей процес завершується / конкретизується в абсолютній ідеї, то для діалектичного матеріалізму він не вичерпується: «Для діалектичного матеріалізму цей шлях є безкінечним, відповідно до безкінечного розвитку природи взагалі» (Васильєва, 1928, с. 27). Відповідно, закони і категорії, які опосередковують цей процес, потрібно розглядати не як чисті закони свідомості, а надати їм матеріального змісту, ототожнивши мислення і буття. І одним із діалектичних законів, який потребує такого перенесення на матеріалістичний ґрунт, є закон взаємопереходу кількості та якості, який саме в категорії міри «одержує своє найбільш складне формулювання, найбільш складний характер з більшою різноманітністю визначень» (Васильєва, 1928, с. 30). На думку О. Васильєвої, Гегель розглядає міру як точку єдності якості та кількості цілком абстрактно, відриваючи якість від кількості. Натомість варто розглядати процес якісно-кількісного переходу реально, крізь призму існування: «Тут уже не переходять одне в одне якість та кількість, але переходять і взаємно переплітаються поміж собою кількісна якість і якісна кількість» (Васильєва, 1928, с. 38). І саме в категорії міри відбувається таке живе злиття,

що й визначає справжню повноту буття. Розглядаючи послідовні етапи розгортання міри як процес осягнення буття мисленням, Гегель помиляється, завершуючи цей процес категорією безпосередньої міри, не пов'язуючи її з іншими якісно-кількісними вимірами. О. Васильєва наводить низку прикладів, переважно ідеологічного гатунку (класова боротьба пролетаріату, теорія вартості Маркса), щоб підкреслити необхідність «матеріалізувати» якісно-кількісні відношення та відійти від пошуку лише понятійного змісту. Зрештою, це і є основною метою її статті: продемонструвати, що Гегель «не зрозумів, що й поняття для того, щоб бути ґрунтом дійсної єдності, занадто абстрактне, незбагненне, мертве й байдуже. Дійсно конкретно загальністю та єдністю буття може бути лише його матеріальність» (Васильєва, 1928, с. 82).

Як бачимо, українські філософи-марксисті ранньорадянської доби виявляли загалом позитивне ставлення до вчення Гегеля, засвідчуючи певну поблажливість до деяких його концептуальних «хиб» і «прорахунків». Останні пов'язували не стільки з постаттю німецького мислителя, скільки з обмеженнями його часу й умовами, несприятливими для розроблення його ідей. У цьому контексті марксизм позиціонував себе як теоретичну традицію, що здатна здійснити необхідну «корекцію» в напрямі матеріалістичного переосмислення діалектики. Однак «доопрацювання» гегелівської філософії на марксистський лад здійснювалося в дивний спосіб, подекуди змінюючи і загальний зміст, і значення окремих понять. Насамперед «переосмислення» Гегеля на матеріалістичний лад було властиве працям Володимира Леніна, що постійно підкреслювали самі марксисті. У результаті цього «перероблення» Ленін отримав те, що було необхідним із самого початку, — матеріалістичну діалектику, яка ховалася десь під панциром гегелівського ідеалізму. Тим паче і першопрохідці такого аналізу здобутків Гегеля — Маркс та Енгельс — «свідомо матеріалістично перероблювали, а не відкидали з “порогу”... звичайно, критикуючи й відкидаючи Гегелів ідеалізм» (Гофман, 1932, с. 25). Про це свідчить ще один влучний пасаж-характеристика на сторінках «Прапора марксизму» від Олександри Васильєвої: «Отже, матеріалізація гегелівської діалектики повинна скластися з того, щоб замість об'єктивно-ідеалістичного змісту надати їй об'єктивно-матеріалістичного» (Васильєва, 1929, с. 11). Тобто визначальною й очевидною була єдина мета: показати Гегеля як матеріаліста-діалектика, який рушив далі Канта, подолавши його «річ-у-собі»,

але до кінця шляху, все ж таки, не дійшов, не оговорнув «колом» практичності своїх теоретичних здобутків.

Аналізуючи статті журналів «Прапор марксизму» і «Прапор марксизму-ленінізму», дотичні до нашої теми, не можна не побачити й застережень щодо того, що з таким матеріалом, як гегелівська діалектика, «слід бути трохи обережним, відокремлюючи тут бур'ян від пшениці» (Вайсберг, 1930, с. 82). Варто наголосити, що у 1930-х рр. оцінка постаті Гегеля — недостатньо критична чи, навпаки, надто захоплива — часто-густо була підставою для обвинувачень в ідеологічній «диверсії», спрямованій на руйнування офіційної радянської версії історії філософії. У контексті боротьби «на два фронти», якою завершилася методологічна дискусія діалектиків і механістів, гегелівська діалектика була справжньою знахідкою для порухів у той чи той бік, «залежно від політичних потреб моменту» (Яхот, 1991, с. 123). Згадаймо, наприклад, Володимира Юринця, який від початку 1920-х рр. приділяв чимало уваги вже згаданим «переробці» гегелівського ідеалізму, перебуваючи в таборі діалектиків-«деборінців», але у своїй самовикривальній статті 1931 р. мусив вдаватися до таких зізнань: «...Гегель став самометою... В деяких місцях... я без усяких двозначностей захищаю проти сучасних буржуазних філософів Гегеля-ідеаліста-діалектика» (Юринець, 1931, с. 74–75). З аналогічним «каяттям» того ж року виступив на шпальтах журналу і його соратник Петро Демчук: «Як усі деборінці, так і я брав гегелівську логіку в її матеріалістично непереробленім вигляді і признавав її за “альфу й омегу” всякої мудрості» (Демчук, 1931, с. 84).

Показовим завершенням процесу «перероблення» гегелівської філософії є стаття Миколи Шовкопляса, заступника директора Інституту філософії ВУАМЛІН, із промовистою назвою «Про шкідницьку контрабанду блоку націоналістів і троцькістів в галузі філософії» (Шовкопляс, 1935)²⁴. Зауважуючи цілковиту недостатність в Україні боротьби проти ідеологічних ухилів в марксизмі, автор зазначає, що ця боротьба сама часто була «одним із улюблених методів протягування й прикриття націоналістичної, троцькістської контрабанди» (Шовкопляс, 1935, с. 78). І найяскравішим прикладом таких маніпуляцій було використання саме філософії Гегеля, якого трансформували на всі лади, «перетворюючи його на матеріаліста і прибічни-

²⁴ Російськомовну версію статті М. Шовкопляса наступного року опублікували в журналі «Под знаменем марксизма», який видавали в Москві з 1922 до 1944 рр. (Шелкопляс, 1936).

ка діалектики природи» (Шовкопляс, 1935, с. 84). У статті Шовкопляса Гегель постає вже як «реакційний містик», який обстоює ідеалістичну тезу про тотожність мислення і буття та перетворює об'єктивний рух на абстрактний. При цьому він віддає перевагу ідеалістичному світогляду: «Діалектико-матеріалістичний принцип універсального розвитку і взаємозв'язку об'єктивного матеріального світу підмінюється містичною метафізикою гегелівської системи» (Шовкопляс, 1935, с. 83). Звернення до філософії Гегеля в 1930-х рр. стає не лише ідейною помилкою, а й шкідництвом, що виявляється у спробах підпорядкувати теоретичну роботу ворожим інтересам. Використання філософії Гегеля перестає бути просто інтелектуальним заняттям, перетворюється на важливий інструмент адаптації філософії німецького ідеалізму до марксистської ідеології. Це демонструє, як радянська філософія не тільки структурувала історію філософії в межах дихотомії «матеріалізм-ідеалізм», а й активно змінювала філософські традиції, підпорядковуючи їх ідеологічним вимогам.

Отже, аналіз історико-філософських розвідок на сторінках «Прапора марксизму» і «Прапора марксизму-ленінізму», присвячених філософії німецького ідеалізму (зокрема, системі Гегеля), дає можливість простежити характерні риси схематизації історії філософії в марксистському

дискурсі та його ідеологічну заангажованість. Радянська влада активно спрямовувала та контролювала історико-філософські дослідження, визначаючи межі дозволеного аналізу та допустимих інтерпретацій. Схематизація, ревізія і селективний підхід, дихотомія «матеріалізм-ідеалізм» — усе це зрештою визначило ключові риси історико-філософського дискурсу в СРСР, обмежуючи його рамками офіційно затвердженого канону радянської філософії та маргіналізуючи будь-які альтернативні інтерпретації.

Особливу роль у цій схемі відігравав німецький ідеалізм, зокрема філософія Георга Гегеля, яку було визнано своєрідним етапом на шляху до марксистської істини. Її адаптація до матеріалістичних засад марксизму слугувала демонстрацією еволюції історико-філософської думки, де кожен етап філософії набував свого місця. Водночас цей процес не був пасивним: «Філософи прагнули утвердити свою роль як передавачі і охоронці офіційної ідеології в науковій спільноті, та по-різному адаптувалися до нових політичних вимог» (Leatherbarrow & Offord, 2009, р. 346). Це означало не просто контроль над філософським знанням, а й активне втручання в науковий процес, де відповідність ідеологічним критеріям ставала важливішою за наукову об'єктивність. У такий спосіб марксистський підхід не лише структурував історію філософії, а й здійснював глибоку ревізію філософської спадщини, зокрема традицій німецької класичної філософії, перетворюючи їх на частину марксистської концепції історико-філософського поступу.

Список посилань

- Бервицький, О. (1928). Гегелівська критика раціоналізму, емпіризму та критицизму. *Прапор марксизму*, 2, 20–58.
- Блудов, Я. (1929). Категорія явища у Гегеля. *Прапор марксизму*, 2, 36–58; 3, 58–73.
- Блудов, Я., Левик, Р., & Семковський, С. (1932). До 100-х роковин смерті Гегеля. *Прапор марксизму-ленінізму*, 1, 80–85.
- Бон, В. (1928). Гегелянство наступає фашизму. *Прапор марксизму*, 4, 5–28.
- Вайсберг, Й. (1929). Ленін як діалектик (Доповідь, зачитана в травні 1928 року в Київській Катедрі Марксизму-Ленінізму при ВУАН). *Прапор марксизму*, 3, 16–40.
- Вайсберг, І. (1930). Філософія історії Гегеля. *Прапор марксизму*, 2, 54–88.
- Васильїва, О. (1928). Категорія міри в системі Гегеля та в діалектичному матеріалізмі. *Прапор марксизму*, 3, 23–83.
- Васильїва, О. (1929). Конспект Леніна «Логіки» Гегеля як зразок діалектичної критики. *Прапор марксизму*, 4, 5–18.
- Гофман, Ф. (1929). Фюрбах як філософський попередник Маркса. *Прапор марксизму*, 6, 35–62.
- Гофман, Ф. (1932). Маркс і Енгельс про філософію у своєму листуванні. *Прапор марксизму-ленінізму*, 4, 22–53.
- Горнштейн, Т. (1930). Проблема безконечності у Гегеля та в сучасній математиці. *Прапор марксизму*, 3, 59–82.
- Демчук, П. (1928). Карл Маркс. «Критика філософії права Гегеля». Архів К. Маркса і Ф. Енгельса, ч. III, ст. 143–247. *Прапор марксизму*, 1, 245–251.
- Демчук, П. (1931). На боротьбу проти меншовикувального ідеалізму (З приводу моїх власних помилок). *Прапор марксизму-ленінізму*, 1–2, 81–86.
- Качанюк, М. (1929). Огляд праці П. Фогеля «Поняття суспільства у філософії Гегеля та його дальший історичний розвиток» (*Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Stein, Marx, Engels und Lassalle*). *Прапор марксизму*, 4, 174–177.
- Логвін, М. (1932). До питання про ленінський етап розвитку діалектичного матеріалізму. *Прапор марксизму-ленінізму*, 2–3, 155–175.
- Мілошавін, О. (1932). До критики основних проблем філософії Канта. *Прапор марксизму-ленінізму*, 5–6, 98–132.
- Очинський, І. (1929). Докторська дисертація Карла Маркса «Різниця між натурфілософією Демокріта та Епікура». *Прапор марксизму*, 4, 19–33.
- Степовий, Т. (1929). Гегель і Ленін (З приводу ленінського збірника № 9). *Прапор марксизму*, 3, 5–15.
- Шелкопляс, Н. (1936). К итогам борьбы на философском фронте Украины. *Под знаменем марксизма*, 6, 66–83.

- Шовкопляс, М. (1935). Про шкідницьку контрабанду блоку націоналістів і троцькістів в галузі філософії. *Під марксистсько-ленінським прапором*, 3, 76–86.
- Юринець, В. (1927). «Німецька ідеологія» Маркса й Енгельса в зв'язку з деякими питаннями діалектичного та історичного матеріалізму. *Прапор марксизму*, 1, 9–47.
- Юринець, В. (1931). Поворот на філософському фронті. Стаття самокритична. *Прапор марксизму-ленінізму*, 1–2, 68–80.
- Юринець, Я. (2023). Радянська політика «войовничості» та формування тоталітарного режиму в Україні 1920–1930-х

- рр. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігійзнавство*, 11–12, 105–113. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2023.11-12.105-113>.
- Яхот, І. (1991). Подавление философии в СССР (20–30-е годы). *Вопросы философии*, 10, 72–138.
- Leatherbarrow, W., & Offord, D. (2009). *A History of Russian Thought*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511845598>.
- Vogel, P. (1925). *Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz Stein, Marx, Engels und Lassalle*. Heise.

References

- Bervytskyi, O. (1928). Hegelivska krytyka ratsionalizmu, empiryzmu ta krytytsyzmu [Hegel's Critique of Rationalism, Empiricism, and Criticism]. *Прапор марксизму*, 2, 20–58 [in Ukrainian].
- Bludov, Ya. (1929). Katehoriia yavyschcha u Hegelia [The Category of Phenomenon in Hegel]. *Прапор марксизму*, 2, 36–58; 3, 58–73 [in Ukrainian].
- Bludov, Ya., Levik, R., & Semkovskiy, S. (1932). Do 100-kh rokoyvny smerti Hegelia [On the 100th Anniversary of Hegel's Death]. *Прапор марксизму-ленінізму*, 1, 80–85 [in Ukrainian].
- Bon, V. (1928). Hegeliianstvo na postupakh fashyzmu [Hegelianism in the Advancements of Fascism]. *Прапор марксизму*, 4, 5–28 [in Ukrainian].
- Demchuk, P. (1928). Karl Marks. “Krytyka filosofii prava Hegelia”. Arkhiv K. Marksa i F. Enhelsa, ch. III, st. 143–247 [Karl Marx. “Critique of Hegel's Philosophy of Right”. Archive of K. Marx and F. Engels, vol. III, pp. 143–247]. *Прапор марксизму*, 1, 245–251 [in Ukrainian].
- Demchuk, P. (1931). Na borotbu proty menshovykuiuchoho idealizmu (Z pryvodu moikh vlasnykh pomyluk) [The Struggle Against Menshevik Idealism (Regarding My Own Mistakes)]. *Прапор марксизму-ленінізму*, 1–2, 81–86 [in Ukrainian].
- Hofman, F. (1929). Foierbakh yak filosofskiy poperednyk Marksa [Feuerbach as Marx's Philosophical Predecessor]. *Прапор марксизму*, 6, 35–62 [in Ukrainian].
- Hofman, F. (1932). Marks i Enhels pro filosofii u svoiemu lystuvanni [Marx and Engels on Philosophy in Their Correspondence]. *Прапор марксизму-ленінізму*, 4, 22–53 [in Ukrainian].
- Hornshtein, T. (1930). Problema bezkonechnosti u Hegelia ta v suchasni matematytsi [The Problem of Infinity in Hegel and in Modern Mathematics]. *Прапор марксизму*, 3, 59–82 [in Ukrainian].
- Kachaniuk, M. (1929). Ohliad pratsi P. Fohela “Poniattia suspilstva u filosofii Hegelia ta yoho dalshyi istorychnyi rozvytok” [Review of P. Vogel's Work “Hegel's Concept of Society and Its Historical Development”]. *Прапор марксизму*, 4, 174–177 [in Ukrainian].
- Leatherbarrow, W., & Offord, D. (2009). *A History of Russian Thought*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511845598>.
- Lohvin, M. (1932). Do pytannia pro lenynskiy etap rozvytku dialektychnoho materializmu [On the Leninist Stage of the Development of Dialectical Materialism]. *Прапор марксизму-ленінізму*, 2–3, 155–175 [in Ukrainian].
- Miloslavin, O. (1932). Do krytyky osnovnykh problem filosofii Kanta [On the Critique of the Fundamental Problems of Kant's Philosophy]. *Прапор марксизму-ленінізму*, 5–6, 98–132 [in Ukrainian].
- Ochynskiy, I. (1929). Doktorska dysertatsiia Karla Marksa “Riznytisia mizh naturfilosofiei Demokrita ta Epikura” [Karl Marx's Doctoral Dissertation “The Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature”]. *Прапор марксизму*, 4, 19–33 [in Ukrainian].
- Shelkopliias, N. (1936). K itoham borby na filosofskom fronte Ukrainy [On the Results of the Struggle on Ukraine's Philosophical Front]. *Pod znamenem marksizma*, 6, 66–83 [in Russian].
- Shovkopliias, M. (1935). Pro shkidnytsku kontrabandu bloku natsionalistiv i trotskystiv v haluzi filosofii [On the Subversive Contraband of the Nationalist and Trotskyist Bloc in Philosophy]. *Pod marksystsko-leninskym praporom*, 3, 76–86 [in Ukrainian].
- Stepovyi, T. (1929). Hegel i Lenin (Z pryvodu leninskoho zbiryka № 9) [Hegel and Lenin (On Lenin's Collection No. 9)]. *Прапор марксизму*, 3, 5–15 [in Ukrainian].
- Vaisberg, I. (1930). Filosofii istorii Hegelia [Hegel's Philosophy of History]. *Прапор марксизму*, 2, 54–88 [in Ukrainian].
- Vaisberg, Y. (1929). Lenin yak dialektyk (Dopovid, zachytana v travni 1928 roku v Kyivskii Katedri Marksyzmu-Leninizmu pry VUAN) [Lenin as a Dialectician (A Report Delivered in May 1928 at the Kyiv Chair of Marxism-Leninism at the VUAN)]. *Прапор марксизму*, 3, 16–40 [in Ukrainian].
- Vasyliava, O. (1928). Katehoriia miry v systemi Hegelia ta v dialektychnomu materializmi [The Category of Measure in Hegel's System and in Dialectical Materialism]. *Прапор марксизму*, 3, 23–83 [in Ukrainian].
- Vasyliava, O. (1929). Konspekt Lenina “Lohiky” Hehelia yak zrazok dialektychnoi krytyky [Lenin's Synopsis of Hegel's “Logic” as a Model of Dialectical Criticism]. *Прапор марксизму*, 4, 5–18 [in Ukrainian].
- Vogel, P. (1925). *Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz Stein, Marx, Engels und Lassalle*. Heise.
- Yakhot, I. (1991). Podavlenie filosofii v SSSR (20–30-е годы) [Suppression of Philosophy in the USSR (1920s–1930s)]. *Voprosy Filosofii*, 10, 72–138 [in Russian].
- Yurynets, V. (1931). Povорот na filosofskomu fronti. Statia samokrytychna [Turn on the Philosophical Front. A Self-Critical Article]. *Прапор марксизму-ленінізму*, 1–2, 68–80 [in Ukrainian].
- Yurynets, V. (1927). “Nimetska ideolohiia” Marksa y Enhelsa v zviazku z deiakymy pytanniamy dialektychnoho ta istorychnoho materializmu [“The German Ideology” by Marx and Engels in Connection with Certain Issues of Dialectical and Historical Materialism]. *Прапор марксизму*, 1, 9–47 [in Ukrainian].
- Yurynets, Ya. (2023). Radianska polityka “voiovnychosti” ta formuvannia totalitarnoho rezhymu v Ukraini 1920–1930-kh rr. [Soviet “Militancy” Policy and the Formation of the Totalitarian Regime in Ukraine in the 1920s–1930s.]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofii ta relihiieznavstvo*, 11–12, 105–113 <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2023.11-12.105-113> [in Ukrainian].

Yaryna Yurynets

INTERPRETATION OF HEGEL'S PHILOSOPHY IN SOVIET UKRAINE IN THE LATE 1920S – EARLY 1930S

(Based on Publications in the Journals *Banner of Marxism* and *Banner of Marxism-Leninism*)

*This article explores the content and distinctive features of the conceptual construction of the history of philosophy within the Marxist paradigm, with particular attention to mechanisms of ideological selection and the schematization of key historical stages. A crucial element of this ideological framework was the inclusion of “German classical philosophy”, which Soviet historiography proclaimed as the highest achievement of pre-Marxist thought. Simultaneously, it was positioned as an intermediate stage leading toward the “only correct” doctrine of materialist dialectics. At the center of this transitional phase was Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), whose philosophical ideas Soviet scholars regarded as a significant step in the development of dialectical thinking. However, Hegel’s philosophy was not merely incorporated into the Soviet intellectual tradition—it was actively transformed and reinterpreted to conform to the ideological demands of Marxism-Leninism. His dialectical method, foundational to Marxist philosophy, was selectively reworked, while aspects of his idealism were criticized or entirely dismissed as vestiges of a bygone era. Through an analysis of publications in the journals *Banner of Marxism* (1927–1930) and *Banner of Marxism-Leninism* (1931–1933), this study examines the content and specific character of early Soviet interpretations of Hegelian philosophy. It highlights the mechanisms by which Soviet theorists revised global philosophical heritage, reshaping it to serve the needs of ideological discourse. The article also explores the construction of a distinctly Soviet historical-philosophical narrative, including the hierarchical structuring of key thinkers and the dogmatization of Marxist-Leninist methodology as the definitive framework for philosophical inquiry.*

Keywords: history of philosophy, Ukrainian philosophy, Soviet philosophy, German classical philosophy, Georg Hegel, dialectics, idealism, materialism, *Banner of Marxism*, *Banner of Marxism-Leninism*.

Матеріал надійшов 20.03.2025



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

УДК 27-144.896-317.5

DOI: 10.18523/2617-1678.2025.15.33-41

Yuliia Rozumna

<https://orcid.org/0009-0000-9525-0237>

THE PERSON AND ACTIVITIES OF THE HOLY SPIRIT IN THE MONASTIC LIVES AND WRITINGS OF LATE ANTIQUITY

The doctrine of the Trinity, which was fiercely debated during the fourth century, is one of the key teachings of the Christian Church. Researchers have mostly focused on the theoretical tenets and historical development of this dogma. However, according to Christian believers, God is alive—and not just a concept, but a person. Thus, it is interesting to see how this theoretical idea of God was perceived and realised in practical life, especially in the lives of holy individuals, who were believed to have closer contact with God—and particularly with the Holy Spirit, who became more present and active in the life of the Church after Pentecost. In this paper, I examine perceptions of the third Person of the Trinity and His role in the lives of ascetics as reflected in Greek-language writings such as the anonymous History of the Monks of Egypt (400), the Lausiac History (419/420) by Palladius, and The History of the Monks of Syria (440) by Theodoret of Cyrrhus. I explore how these authors described the lives of ascetics and their relationships with the Spirit, as well as how the monks themselves understood these interactions. In particular, I examine the role of the Spirit's grace in the supernatural lives of ascetics; how God “used” ascetics as instruments for the salvation of all people; the relationship between divine grace and human actions in the process of salvation; and ascetics' treatment of heretics and pagans. Even though we discovered that they approached the Spirit as a living Person rather than a mere concept, it remains of interest to examine whether doctrines concerning the Spirit made their way into the literary “lives” of the saints—and, if so, in what manner.

Keywords: Holy Spirit, grace, gifts, history, activities, miracles, ascetics, patristics, asceticism.

Introduction

While previous scholarship has focused on the Christological inspiration behind early Christian asceticism, few scholars have explored the role of the Holy Spirit in this context. After fierce debates that lasted for much of the century, the Second Ecumenical Council in Constantinople (381) affirmed the divine nature of the Holy Spirit. Although discussions on the nature of the Spirit and His relationship to the Father and the Son waned after the Council—reappearing only in the seventh and eighth centuries in the filioque debates—the presence of the third Person of the Trinity in monastic lives and writings never vanished and continued to play a

vital role. Investigating the role of the Spirit in the lives of ascetics is important because it allows us to better “understand” the Christian God and to see how personal relationships between humans and God are made possible. In this article, I explore the role of the Holy Spirit in writings that describe the lives of monks in Egypt and Syria. Although the primary purpose of these authors was to edify readers by providing examples of high morality and spirituality (Katos, 2012, p. 124; Harmless, 2004, p. 155), I sought to identify the role and activity of the person of the Spirit in the lives of the ascetics. Monks were often referred to as *pneumatophores* (Rapp, 2005, p. 60), bearing witness to the Spirit's work in their lives—even when the third Person was

not explicitly mentioned. As the authors of the works under consideration state—and as we will see—these ascetics could not perform miracles or achieve feats of asceticism without being supported by divine power or grace, which can, in turn, be identified with the person of the Spirit. As will become clear in what follows, the Spirit is not always mentioned directly; however, references to divine grace and gifts are frequently associated with the Spirit's activities. The study focuses on three works: the anonymous *History of the Monks of Egypt* (400) (hereafter *THMA*), based on a pilgrimage of seven monks from a monastery on the Mount of Olives to Egypt in the 390s, possibly in 394; the *Lausiac History* (419/420) by Palladius (363/364–420/430) (*TLH*), also based on a pilgrimage occurring between 388 and 404; and *The History of the Monks of Syria*, written by Theodoret of Cyrrhus (386/393–457/466) (*THMS*) in 440 or 444.

There are several questions that arose during the examination of the aforementioned works and were considered here. Since this (from the event of Pentecost) is the era of the Spirit, as St Gregory of Nazianzus explained (*On God and Christ*, 2002), it is worth asking how the activities and presence of the Spirit are made perceptible in the lives of ascetics. One may also wonder: What is the role of human effort in salvation, and what is its relationship with the power of the Spirit? Is there a place for human feats and achievements, or are all gifts and grace given by God and to be accepted with humility? (This question was also debated by Augustine and Pelagius around the same time.) Moreover, this article aims to trace the attitude of ascetics to heretics, pagans, and non-believers in terms of true faith and divine grace.

The main aim of this article is to show that in the lives of the ancient ascetics, the Spirit is a Person—a living reality, not merely a speculative doctrine. Despite the ascetics dwelling in different geographical and cultural regions, the Holy Spirit worked equally actively in their lives in a variety of ways. In addition to the activities and gifts of the Spirit mentioned in the Apostle Paul's First Epistle to Corinthians (1 Cor. 12:8–10)—such as guidance in wisdom, knowledge, faith, healing, miraculous powers, prophecy, spiritual discernment, speaking in tongues, and interpretation of tongues—we also read in these ascetic writings that the grace of the Spirit attracts non-believers to faith, is given for hospitality, supports the human body in extreme ascetic practices and climatic conditions, helps to build monasteries, and even extends over wild animals. We find concepts such as “light of grace”, “grace and humility”, “grace and divine orders”,

“grace and Communion”, and “gift of endurance,” among others. Thus, we see that the sphere of the Spirit's activities was perceived as much wider and more diverse than what is described in the above-mentioned Epistle.

I argued in this article that the lives of the monks described in these ascetic writings expand our understanding of the Person of the Spirit and how He works in the lives of Christians. We can learn much about how Christians acquire the grace of the Spirit and how human effort and divine grace cooperate in the work of salvation. I also showed that, although monks were often unaware of the intricacies of theological debates—and some monks were illiterate—they nevertheless fought against heretical movements and worked diligently for peace in the Church (though this may well be due to interpolations by the authors of these ascetic works (Cain, 2016, p. 194)).

Due to space constraints, I focused on only a few themes in this article. I first showed how the authors of ascetic writings explained the monks' extraordinary powers and provided Biblical justification. I then demonstrated the special relationship of the ascetics with God and their role as spiritual leaders. Afterwards, I focused on the dynamics of the relationship between grace and human effort in salvation. Finally, I showed how ascetics dealt with turmoil and heretics in the Church.

Extraordinary Powers of the Ascetics

First, I examined how these ascetic writers explained the extraordinary powers of those whose lives they described. We find several passages throughout *THMS* where the author explains the source of spiritual gifts and divine grace. Ascetics do not perform miracles based on their human nature, which is full of sinful passions; rather, it happens because of “their resolve, attracting divine grace” (Theodoret of Cyrrhus, 1985, p. 5). Theodoret begins the prologue of his work by stating that he will not compose “a single eulogy for all together, for different graces were given them from God”, and that the source of all these is “one and the same Spirit” (1 Cor. 12:8–11) (Theodoret of Cyrrhus, 1985, p. 7). Thus, he directly states that it is the Spirit who gives diverse gifts to people. Furthermore, Theodoret warns his readers “not to disbelieve what is said if they hear something beyond their own power, nor to measure the virtue of these men by themselves, but to recognize clearly that God is wont to measure the gifts of the all-holy Spirit by the resolve of the pious, and that He gives greater gifts to those with more perfect resolve”. He

continues, “the initiates of the sanctuary of the Spirit know the generosity of the Spirit and what miracles He works in men through the agency of men, drawing the faithless to a knowledge of God by the mighty working of miracles”. Thus, we see direct mentions of the Spirit and how He distributes gifts according to people’s desires and efforts. In the same manner, Theodoret finishes his work with the words: “If no other men have been able to hold out against such labours, it is clearly desire for God that made them surpass the limits of nature” (Theodoret of Cyrrhus, 1985, p. 192). Therefore, it becomes clear that the Holy Spirit is the source of spiritual gifts, and He distributes different charisms to various people according to the strength of their determination and will. It is the Spirit who performs supernatural actions in ascetics, not their own nature.

Similarly, the author of *THMA* writes that he met numerous ascetics in Egypt who led “an angelic life as they advanced steadily in the imitation of our divine Saviour.” “I saw the prophets who had attained a Godlike state of fulfilment through their inspired, wonderful and virtuous way of life” (The Lives of the Desert Fathers, 1981, p. 49). This passage reveals Christocentric themes. He proceeds by describing the many wondrous things they did: “They have slain wild beasts. They have performed cures, miracles, and acts of power like those that the holy prophets and apostles worked. The Saviour performs miracles through them in the same manner. Indeed, it is clear to all who dwell there that the world is sustained through them, and that human life is both preserved and honoured by God... “And the people depend on the prayers of these monks as if on God himself” (The Lives of the Desert Fathers, 1981, p. 50). These powerful words testify that ascetics receive divine gifts from Christ, and through them the world continues to exist. The author also writes: “One would not believe their ascetic practices, which surpass human capability. To this day they raise the dead and walk on water, just like Peter” (The Lives of the Desert Fathers, 1981, p. 118). Thus, we again see that the monks perform various miracles not by their own human capacity, but because Christ works through them. Here too, the ascetics function as ‘instruments’ of divine power. Thus, both works highlight the idea that ascetics perform miracles beyond human ability. However, they differ in their emphasis on the source of this power—whether it is attributed to the Spirit or to Christ (though both are understood as manifestations of the one God).

Furthermore, we find continuity in grace between the holy figures of the Old and New Testaments and the ascetics of later times: the same grace

operates in the prophets, apostles, and ascetics alike. Cain, a modern specialist in the Greek and Latin literature of Late Antiquity, supports this point: “[The ascetics] are the successors to the Old Testament prophets and New Testament apostles. Angels, for instance, provide the monks with food, convey messages from God, and rescue them from peril—just as they did for the prophets and apostles of the Bible” (Cain, 2016, p. 183).

Let us examine some examples. To begin with, Theodoret refers to James as an “inspired man, whom they [the people] knew to shine with apostolic charisms” (Theodoret of Cyrrhus, 1985, p. 17). He also describes one of the Symeon’s miracles, “offering it as an image of the way he worked miracles like the Apostles and Prophets” (Theodoret of Cyrrhus, 1985, pp. 64–65). Among others possessing such power, he includes Peter and Leminaeus. Moreover, Theodoret writes: “The grace that worked in those men [Moses, Joshua, Elijah, and Elisha] is the same grace that, through these [ascetics], has performed what it has performed. Grace is ever-flowing: it elects the worthy and, through them—like springs—pours forth the streams of beneficence” (Theodoret of Cyrrhus, 1985, p. 8). Here, grace personifies God, Christ, or the Spirit, distributing the same power to all virtuous people regardless of when they lived.

Likewise, the author of *THMA* recounts a compelling story that illustrates the ascetics’ own beliefs regarding their supernatural powers. During a famine in the Thebaid, when people heard that Apollo’s community “was often fed in a miraculous way”, they came to seek help. The father gave each person enough food for one day. When only three baskets of bread remained and the famine still persisted, he ordered that the baskets of bread, which the brethren intended to eat, be brought out, and said, “Is the hand of the Lord not strong enough to multiply these loaves? For the Holy Spirit says, ‘The bread from these baskets shall not be consumed until we have all been satisfied with new wheat.’” Ultimately, the bread lasted for four months. Apollo repeated this miracle with oil and wheat. Then Satan tempted him, saying, “Are you not Elijah, or one of the other prophets or apostles, that you have the confidence to do these things?” But the father replied, “Why do you say that? Were not the holy prophets and apostles, who handed down to us the power to do such things, also men? Or was God present then but is now away on a journey? God can always do these things, for with Him nothing is impossible (Lk 1:37)” (The Lives of the Desert Fathers, 1981, pp. 76–77). Thus, we see a clear allusion to the Gospel story of the multiplication of bread and fish by

Christ, and reference to Elijah and other prophets and apostles. Apollo himself affirms that he performs miracles through the same power as the apostles, and that God continues to work through holy people even today. As Cain aptly observes, “What he [the author of *THMA*] leads readers to believe they found there was a land full of divine wonder, a place where the Holy Spirit’s power was intensely focalized, so that Egypt seemed like a contemporary land of the Bible” (Cain, 2016, p. 5). Interestingly, Apollo refers to the Scriptures but explicitly names the Holy Spirit.

We also read about Apollo: “He was renowned in the Thebaid, and great works were ascribed to him; the Lord performed many deeds of power through him, and a multitude of signs were accomplished at his hands. He lived, then, in the desert adjoining the settled region, empowered by the Spirit, performing signs and wonderful miracles of healing. They were so astounding that they defy description, according to what we heard from the old men who were with him” (The Lives of the Desert Fathers, 1981, p. 70). Here, we find a direct mention of the Spirit. As Harmless, a scholar in the history and theology of early Christianity, comments, “The emphasis in this passage—and elsewhere in the text—is not on nature or overturning natural laws, but rather on power and its meaning. Abba Apollo became renowned for his deeds of power, but those deeds pointed not to his own strength, but beyond him—to God. These deeds were “signs” of divine presence—of “the power of the Spirit” (Harmless, 2004, p. 293). These stories clearly show that the ascetics were in direct contact with the Spirit, received instructions from Him, and worked miracles through the same power as the prophets and apostles.

Ascetics as Instruments of God’s Salvation for Humankind

We also encounter the idea that ascetics serve as instruments of God in the salvation of humanity. As seen in *THMA*, the world continues to exist thanks to the ascetics and their prayers. Moreover, Theodoret writes, “It is the Master who, through His servants, performed these miracles too; and now likewise, it is by the use of His name that the godly Symeon performs his innumerable gifts” (Theodoret of Cyrrhus, 1985, p. 168). This further affirms that ascetics are the instruments of divine power and actions. Furthermore, when Or became an ascetic, an angel appeared to him and said, “You will become a great nation, (Gen. 46:3) and a numerous people will be entrusted to you. Ten myriads of people will be saved through you. For as many people as you

win in this world, so many you will lead in the age to come. Do not hesitate at all. As long as you call upon God, you will never lack anything you need for the rest of your life” (Theodoret of Cyrrhus, 1985, p. 63). These words are striking in their boldness, as they directly state that this ascetic will bring people to salvation.

We come across the same ideas in *THMA*. Once again, we encounter Abba Apollo, who headed a monastery of five hundred monks. God performed great miracles and signs through him. At the age of fifteen, he withdrew from the world and spent forty years in the desert. “Then he seemed to hear the voice of God saying to him, ‘Apollo, Apollo, through you I will destroy the wisdom of the wise men of Egypt, and I will bring to nothing the understanding of the prudent pagans... And now make your way to the inhabited region, for you will bear Me ‘a peculiar people, zealous for good works (Tit. 2:14)’... Go, for whatever you ask, you will receive from God.’” His food was provided miraculously by God—brought to him by an angel. “He dwelt... living in the power of the Spirit and performing signs and wonderful miracles of healing” (The Lives of the Desert Fathers, 1981, pp. 70–71). The life of this ascetic closely resembles that of Or mentioned above: both received a divine calling and were promised that they would convert many people and never lack anything.

There is another story about the same Apollo, who once went down to restore peace between two villages. The opposing party refused to be persuaded because they put their trust in a brigand chief. Apollo said to him, “If you obey me, my friend, I shall ask my Master to forgive your sins”. When the brigand heard this, he did not hesitate and clasped the saint’s knees (The Lives of the Desert Fathers, 1981, pp. 74–75). This demonstrates the great power he possessed. We see the boldness of Apollo and how close he was to God, such that he could make such a significant request. As Cain remarks, “The Egyptian monks are key figures in the unfolding drama of salvation history, acting as divinely appointed emissaries through whom God redeems the souls of the lost” (Cain, 2016, p. 7). From these lengthy quotations, we can observe that certain ascetics were entrusted with a special mission: bringing people to faith. They could do this as instruments of divine power.

Role of Grace and Human Works in the Process of Salvation

Reading the lives of these holy ascetics, one may also wonder: what is the role of human effort in sal-

vation and its relationship with the power of the Spirit? Is there a place for human feats and achievements, or are all gifts and grace given solely by God and meant to be accepted with humility? Some answers can be found here. Palladius, in *TLH*, writes about Paul who “was very simple, and grace cooperated with him... He was deemed worthy of the grace over demons and passions” (Palladius, 1965, pp. 79–80). It is evident that there is a form of cooperation between an ascetic and divine grace, which refers to the power of God, the Spirit. The same author also tells a story that conveys the idea that holy people should not trust in themselves but in Christ. One ascetic, Pachon, recounted how demons attacked him with desires of concupiscence. At his lowest point, we read about his feelings: “I suspected that God had abandoned me, and I felt so oppressed that I made up my mind to die in an irrational way rather than give in to bodily passion” (Palladius, 1965, p. 82). He purposefully went to a cave where a hyena lived, and later to a place where asps were, so that they might kill him, but they did not. He heard a divine voice say, “Depart, Pachon! Keep up the fight! It is for this reason that I left you to be depressed, so that you might not become haughty as a strong person, but rather might know your own weakness, and that you might not trust in your own way of life, but rather come running to God for help” (Palladius, 1965, p. 83). This seems like a very hard temptation. However, as we find in the Bible, God never gives anyone more difficulties than they can bear. In addition, it is a bit paradoxical: Pachon exerted all his human effort to fight against passions, but in the end gave up due to overwhelming pressure, and then heard that God was near, yet had allowed him to struggle so that he might recognize his human limitations and ask for divine help. This shows that no matter how strong one may become, salvation is impossible without divine help.

Further, we read about an ascetic, Sarapion, who sold himself to Greek actors and, after some time, converted them and brought them to Christianity. He told these actors, who later became his friends, “Since God worked grace in your souls and saved you, I may tell you the secrets of my business. I had compassion on your souls. I am a free man, and an Egyptian ascetic, and I sold myself for your sakes so that you might be saved.” “He also sold himself to one of the leading men of Lacedemonia, who, together with his whole family, was Manichean but righteous in every other aspect. Within two years, he converted this man and his family from heresy to the Church” (Palladius, 1965, p. 107). Thus, we see that although Sarapion himself worked diligently to

convert non-Christians, pagans, and Manicheans, he perceived their salvation as purely the work of divine grace. It is surprising to read about his voluntary decision to become a servant in order to bring others to the faith he believed to be true.

Moreover, we also find that grace attracted ascetics to the faith and to the founding of ascetic schools. Palladius tells us of Diocles, who first received an education in grammar, then in philosophy, and finally was attracted by the grace of God to the heavenly knowledge and “he joined himself to Christ” (Palladius, 1965, p. 139). Here we see how grace operates in people, converting them to the true faith. Furthermore, we read about Julian Saba: “Illumined in his soul by divine grace, he foresaw quite clearly the perfection that the young man would attain. And he, a long time later, was called by divine grace to train many others in the same virtue, and established his ascetic wrestling school in the district around Gindarus, a very large village under the jurisdiction of Antioch” (Palladius, 1965, p. 28). Here illuminating grace acts on behalf of God, attracting Christians to the faith, ascetic life, and the founding of monasteries. As a scholar of Palladius of Helenopolis, Katos writes concerning *TLH* and its doctrinal allegiances: “What we find is a Christian tradition that cherished the capacity of individuals to cultivate virtue and strive toward contemplation of God. It was a tradition that rested upon strong optimism regarding human self-determination and free will” (Katos, 2012, p. 9). He also states that Palladius’ ideal ascetic programme “rested upon one of Origen’s most foundational warrants—the belief that the human person is truly free and capable of cooperating with God’s providential care” (Katos, 2012, p. 155). Thus, grace does not annihilate human free will or efforts toward achieving union with God. Sometimes grace initiates the work of salvation and motivates people to act independently.

Importantly, we see how grace is linked to human virtues. Theodoret writes about James: “The more he acquired the wealth of virtue, the more he enjoyed the grace of the all-holy Spirit” (Theodoret of Cyrrhus, 1985, p. 15). He similarly mentions Maron: “The Greatest Judge measured out grace according to his [Maron’s] labours” (Theodoret of Cyrrhus, 1985, p. 117). Macedonius also drew divine grace by his labours (Theodoret of Cyrrhus, 1985, p. 107). This all shows that God sends grace after humans put forth the effort into the work of salvation, and the Spirit helps them in greater measure as they progress spiritually. Clearly, synergy—cooperation of human and divine powers—is at work here.

Moreover, the author of *THMA* mentions that he saw many ascetics in Egypt “who have attained a Godlike state of fulfilment by their inspired, wonderful, and virtuous way of life” (The Lives of the Desert Fathers, 1981, p. 49). Thus, virtues enabled some ascetics to approach God. In the same work, we read about the above-mentioned Or, who was skilled in organizing the construction of new cells for new monks and would provide all necessary items to the newcomers. On one occasion, he spiritually discerned and reproved a monk who had hidden his garment in order to receive another. “Such was the powerful charisma he came to possess as a result of the number and quality of his virtues” (The Lives of the Desert Fathers, 1981, p. 64). Thus, grace arises as a result of a holy life and the acquisition of virtues.

The author of *THMA* also clarifies the relationship between passions, virtues, and the grace of God. Apollo used to say, “Let it be a sign to you of progress in virtues, when you have acquired mastery over passions and appetites. For these are the beginnings of the charisms of God” (The Lives of the Desert Fathers, 1981, p. 72). Thus, one should not only work on acquiring virtues, but first get control over passions. Interestingly, “Abba Helle often carried fire to his neighbouring brethren in the fold of his tunic, encouraging them to advance to the point of performing miracles, saying, ‘If you practise true asceticism, then show the supernatural signs of virtue’” (The Lives of the Desert Fathers, 1981, p. 90). Therefore, one can perform miracles only if they practise a genuine ascetic life, a point discussed further below.

In addition, we learn about the relationship between divine grace and human sinful nature in the following story. There was a priest called Eulogius who, when he served the Eucharist, received “so great a gift of knowledge” that he knew the spiritual state of each monk who approached the altar. One brother “had reflected inwardly that it makes no difference whether he approaches the grace of God as a sinner or as a righteous man. Another had doubts about the sacrifice, saying, ‘I wonder if it will sanctify me if I approach it?’ Abstain for a while from the sacred Mysteries and repent with all your soul, that you may win forgiveness for your sins and become worthy of the Communion of Christ. If you do not first purify your thoughts, you may not approach the grace of God” (The Lives of the Desert Fathers, 1981, p. 100). Therefore, one has to overcome passions and sinful thoughts before approaching divine grace and God. From all these stories, it becomes clear—and we find answers to our initial questions—that grace is given in response to human ef-

forts and helps in overcoming passions and acquiring virtues. Both grace and human actions are necessary for salvation. Grace attracts people to faith and encourages them to set up monasteries. More grace is given when an ascetic strives with full effort and acquires more virtues. This relationship is dynamic and very personal. Even though, the phrase “the grace of the all-holy-Spirit” is mentioned only once in these stories, it is implicitly present throughout.

Ascetics and other non-Orthodox believers

Moreover, the aim of this article is to trace the attitude of ascetics toward the Other, whether heretics, pagans, or non-believers. We are reading Orthodox sources, so all those who do not subscribe to the Nicene Creed or hold differing beliefs are considered heretics. Although monks were not usually engaged in theological debates, some stories in these ascetic works show how they dealt with heretics. In *TLH*, we find a description of the life of Melania the Elder, where we read that “they [Melania and Rufinus] edified all their visitors and united the four hundred monks of the Pauline schism by persuading every heretic who denied the Holy Spirit, and so brought them back to the Church” (Palladius, 1965, pp. 124–125). As modern scholar Meyer explains, this heresy claimed that the Holy Spirit was only an angel of the first order (Palladius, 1965, p. 206). At that time, there were disagreements concerning the nature of the Spirit. We also read stories about Copres, who rebuked pagans in his village by saying that worshipping idols was futile. The villagers gave up their beliefs and became his disciples. In addition, through Paternuthius’ prayers, the sun stood still for several hours, and, impressed by such a miracle, the villagers renounced their cult and became Christians. Apollonius also used his words and performed miracles, leading numerous pagans to embrace the Christian faith (Palladius, 1965, pp. 82–87, 103–104). As Cain comments, “On one level of the narrative, these and other conversion stories enrich Anon.’s representation of the monks as divinely appointed ministers of salvation, but on another level their cumulative effect is to illustrate the variety of ways in which the monks preserve ‘true religion’” (Cain, 2016, p. 184). He later adds that, “Anon. also succeeds in using these many episodes to make his own sweeping criticisms, albeit voiced by the Egyptian monks, of whole classes of people who, in his view, embrace forms of religiosity that are futile and inefficacious and therefore the antithesis of the stylized spirituality practiced by the Egyptian monks” (Cain, 2016,

p. 194). Thus, ascetics performed divine miracles to convert others to the true faith.

Furthermore, in *THMS*, we read that after the Council of Nicaea, some followers of Arius asked Bishop Alexander to have pity on Arius, who had been excommunicated. "Some others from among the deeply naïve people enumerated many pretexts for compassion, saying that this also delights the God of the universe. While the great Alexander called this unjustified compassion toward one man a form of inhumanity harmful to the majority, and said it would injure all the flocks, the divine James urged them all to mortify themselves with fasting and, simultaneously for seven days, to beseech God to grant what would benefit the churches" (Theodoret of Cyrrhus, 1985, p. 17). When the appointed day arrived, and everyone expected the heretic's reconciliation, he died a terrible death. As Theodoret concludes, "The tongue sufficed for James in place of a sword and spear when he destroyed the impious man to prevent him from beholding the glory of God" (Theodoret of Cyrrhus, 1985, p. 18). Thus, we see how the ascetic dealt with the heretic and how his actions were perceived by the author. James did not judge or excommunicate Arius, but instead prayed. Theodoret uses explicitly military language when referring to "enemies", whereas James himself showed more discernment and asked God for help.

In addition, Theodoret writes about Marcianus. He admired "his strictness regarding the divine doctrines. For he abhorred the madness of Arius... abominated the folly of Apollinarius; he fought nobly against those of Sabellius's persuasion, who lump three hypostases into one; and he utterly rejected those called Euchites, who hide under a monastic disguise the disease of the Manichees". The author continues, "So fervent was his zeal for the doctrines of the Church that he engaged in a just battle with a man who was wonderful and godly" (Theodoret of Cyrrhus, 1985, p. 44). This man, Abraham, had continued to celebrate Easter in ignorance of the rule laid down by the fathers at Nicaea. Marcianus tried to persuade him to adopt the new manner of celebration, but the old man Abraham was obstinate, and Marcianus publicly separated himself from communion with him. Later, "that inspired man cast off this reproach and embraced the harmony of the divine festival... And this was the achievement of the great Marcianus" (Theodoret of Cyrrhus, 1985, p. 45). Thus, we see how Theodoret credits Marcianus with the conversion of other ascetics and highlights his awareness of and resistance to all major heresies of his time.

Moreover, Theodoret describes how Valens was persecuting Christians and driving them out of

every church, mountain, riverbank, and military area. Despite this, Flavian and Diodore, leaders of the Church, continued to glorify God everywhere. The author continues, "But the wisest Aphrahat leapt into these combats as a volunteer. Though he had been reared in solitude and had chosen to live on his own—sitting quietly outside the range of rockets, as the saying goes—when he observed the fierceness of the war, he did not prioritize his own safety, but bidding farewell to solitude for a time, became a champion in the army of the pious, delivering blows by means of his life, words, and miracles, but never receiving a blow himself" (Theodoret of Cyrrhus, 1985, pp. 75–76). We see that some zealous monks even left their solitary lives in order to defend faith and Church. This was one of the commonly accepted justifications among monks for interrupting the life of solitude—alongside missionary activities and severe illness. Once again, we encountered military metaphors used to describe spiritual "wars."

Later, Theodoret asked James "to beg the God of the universe to make the crop clear of weeds and free it altogether from the seeds of heresy, for I was utterly tormented by the terror of the abominable Marcion's having such a strong hold" (Theodoret of Cyrrhus, 1985, p. 140). James replied that he does not need anyone's intercession because John the Baptist constantly transmitted this prayer to God. Thus, we see that this ascetic could rely on the intercession of John the Baptist. Theodoret further writes about this ascetic, "Although engaged in these activities and performing them all, he does not neglect care of the holy churches—now fighting pagan impiety, now defeating the insolence of the Jews, at other times scattering the bands of the heretics, sometimes sending instructions on these matters to the emperor, sometimes rousing the governors to divine zeal, and at other times charging the very shepherds of the churches to take still greater care of their flocks" (Theodoret of Cyrrhus, 1985, p. 171). It is clear that James was one of the ascetics engaged in the "inter-religious dialogue" and actively defended his faith.

Theodoret also writes about Paternuthius, who resurrected a brother. He interceded for a sick brother who was close to death, and Christ granted him an additional three years of life in response to Paternuthius's prayers. "It is said that he often stepped out onto the Nile and crossed over to the other side with the water only up to his knees... Frequently, if there was somewhere he wished to be, he suddenly found himself there... he was taken up in a vision into the heavens... He had also been transported physically to paradise... and had seen a vast com-

pany of saints.” (Theodoret of Cyrrhus, 1985, pp. 84–85). Once, this father came across a certain Manichean, “who was leading the common people astray.” As he was unable to persuade him through public debate, he suggested lighting a great pyre so that both of them enter into flames, and whoever emerged unharmed would be revealed as the one holding the true faith. Paternuthius went in first; the flames parted on both sides, and he remained unharmed for half an hour. The Manichean was afraid to enter the fire; the mob thrust him into it, he was badly burned, and was driven from the city by the mob with disgrace (Theodoret of Cyrrhus, 1985, p. 86). It is clear that Paternuthius possessed numerous spiritual gifts and established the performance of miracles as the criterion for true faith—. Overall, we see how the author of *THMA*, *TLH*, and *THMS*—Palladius and Theodoret—describe ascetics in their relationship with heretics such as Manicheans, Sabellius, Apollinarius, Arius, and pagans. These authors show that ascetics converted them through true ascetical practice, prayer, and authentic faith. Ascetics abandoned their lives of quietude in order to confront false beliefs. They believed that true ascesis was a sign of genuine faith.

Conclusion

Upon examining these three ascetic writings—*THMA*, *TLH* and *THMS*—we can conclude that they all agree in ascribing the cause of the monks’ miracles to the power of God, and more specifically, to the grace of the Spirit. Having examined the ascetic stories, we see how the Holy Spirit manifests himself in the lives of the ascetics. This occurs through gifts, divine grace, or the supernatural power of the Spirit, as seen in miracles, visions, and other activities. Most references to the grace and gifts of the Spirit are found in *THMS*, followed by *THMA*, and lastly *TLH*. We found many similarities in the descriptions of the Spirit’s grace in *THMS* and

THMA, such as the connection between virtuous life and grace, the portrayal of miracles as apostolic and prophetic charisms, and ascetics receiving the ‘favour from God’ for the benefit and salvation of all people. Palladius, in *TLH*, uniquely among the works, mentions that grace cooperates with human effort (although other authors describe this more implicitly); grace works within individuals and brings them to conversion from other faiths or to Christianity. In *THMS*, we find unique statements suggesting that divine grace is measured by resolve, and that grace calls certain ascetics to establish ascetic schools and monasteries. *THMA* presents the idea that true *ascesis* enables miracle-working. Significant emphasis is placed on human efforts in the work of salvation (such as mastering passions before acquiring virtues and receiving grace, and purifying thoughts before approaching grace in Communion).

In terms of relationship between human effort and the power of the Spirit in the process of salvation, we observed that both are important and complementary. From these writings, we discover that sin does not exert the same power over ascetics as it does over common people, and that they dare to ask God on behalf of others and receive whatever is needed for life. This also indicates that they have made considerable progress throughout their lives in acquiring virtues and approaching God. Regarding the ascetics’ attitude to heretics (Manicheans, Arius, Sabellius, Apollinarius), pagans, and non-believers, it is clear in their worldview that without true faith, no miracles are genuine and salvific. Only the harmony of true faith and authentic ascetic practice can advance one’s salvation. These writings show how ascetics halted pagan processions through their prayers and led participants to conversion. They also demonstrated the truth of faith through miracles. Thus, we see that the grace of the Holy Spirit permeated every step of the ascetics’ lives, enabling progress in spiritual life and wonder-working acts bringing all humanity to salvation.

References

- Bilaniuk, P. B. T. (1980). The Monk as Pneumatophor in the Writings of St Basil the Great. *Diakonia*, 15 (1), 49–63.
- Bolgiani, F. (1979). La théologie de l’Esprit Saint: de la fin du Ier siècle au Concile de Constantinople (381). *Quatres fleuves*, 9. Éditions Beauchesne, 33–72.
- Buda, D. (2019). Theodoret of Cyrus on Messalianism. *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Orthodoxa*, 64 (2), 51–62.
- Burns, S. K. (1999). *Charisma and Spirituality in the Early Church: A Study of Messalianism and Pseudo-Macarius*. [Unpublished doctoral dissertation]. Leeds University.
- Cain, A. (2012). The Style of the Greek *Historia Monachorum in Aegypto*. *Revue d’études Augustiniennes et Patristiques*, 58, 57–96.
- Cain, A. (2016). *The Greek Historia Monachorum in Aegypto: Monastic Hagiography in the Late Fourth Century*. Oxford Early Christian Studies. Oxford University Press.
- Caner, D. (2002). *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*. University of California Press.
- Edwards, M. (2009). *Catholicity and Heresy in the Early Church*. Ashgate.
- Elm, S. (1994). ‘Virgins of God’: *The Making of Asceticism in Late Antiquity*. Clarendon Press.
- Frank, G. (1998). Miracles, Monks, and Monuments: The *Historia Monachorum in Aegypto* as Pilgrims’ Tales. In D. Frankfurter

- (Ed.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt. Religions in the Graeco-Roman World*, 134 (pp. 483–505). Brill.
- Goehring, J. E. (1999). *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*. T&T Clark.
- Gregory of Nazianzus. (2002). *On God and Christ: The Five Theological Orations and Two Letters to Cledonius*. Popular Patristics. St. Vladimir's Seminary Press.
- Harmless, W. S. J. (2004). *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*. Oxford University Press.
- Humphries, T. L. (2013). *Ascetic Pneumatology from John Cassian to Gregory the Great*. Oxford University Press.
- Jullien, F. (2019). Forms of the Religious Life and Syriac Monasticism. In D. King (Ed.), *The Syriac World* (pp. 88–104). Routledge.
- Katos, D. S. (2012). *Palladius of Helenopolis: The Origenist Advocate*. Oxford Early Christian Studies. Oxford University Press.
- McIntyre, J. (1954). The Holy Spirit in Greek Patristic Thought. *SJT*, 7 (4), 353–375.
- Moschos, D. (2003). Eschatology in Egyptian Monasticism: Based on the Historia Monachorum in Aegypto and the Lausiaca History. In P. Kalaitzidis (Ed.), *The Church and Eschatology* (pp. 191–221). Athens.
- Palladius. (1965). *The Lausiaca History* (R. T. Meyer, Transl.). Ancient Christian Writers 34.
- Rapp, C. (2001). Paladius Lausus and the Historia Lausiaca. In C. Sode & S. Takács (Eds.), *Novum Millennium: Studies on Byzantine History and Culture Dedicated to Paul Speck* (pp. 279–289). Ashgate.
- Rapp, C. (2005). *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. University of California Press.
- Russell, N. (2006). *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford Early Christian Studies. Oxford University Press.
- Sheridan, M. (2015). Early Egyptian Monasticism: Ideals and Reality, or The Shaping of the Monastic Ideal. *Journal of the Canadian Society for Coptic Studies*, 7, 9–24.
- The Lives of the Desert Fathers: Historia Monachorum in Aegypto*. (1981). (N. Russell, Transl.). Cistercian Studies 34. Cistercian Publications.
- Theodoret of Cyrrihus. (1985). *A History of the Monks of Syria* (R. M. Price, P. Canivet, & A. Leroy-Molinghen, Transl.). Cistercian Publications.
- Wipszycka, E. (2018). *The Second Gift of the Nile: Monks and Monasteries in Late Antique Egypt* (D. Jasiński, Transl.). Supplements to the Journal of Juristic Papyrology, 33. University of Warsaw.

Розумна Ю. В.

ОСОБА І ДІЯЛЬНІСТЬ СВЯТОГО ДУХА В МОНАШОМУ ЖИТТІ І ТВОРАХ ПІЗНЬОЇ АНТИЧНОСТІ

Доктрина Трійці, щодо якої точилися запеклі дискусії протягом IV століття, є одним із ключових учень християнської церкви. Дослідники здебільшого зосереджуються на теоретичних положеннях та історичному розвитку цього догмату. Однак, на думку християн, Бог є живим і є не просто поняттям, а Особою. Тож було цікаво побачити, як цю теоретичну ідею Бога розуміли та реалізовували у практичному житті, у житті святих людей, які в ідеалі мають тісний контакт із Богом і особливо зі Святим Духом, який став більш присутнім і активним у житті церкви після П'ятидесятниці. У цій статті досліджено сприйняття третьої Особи Трійці та Його ролі в житті аскетів у таких грекомовних творах, як анонімна «Історія єгипетських ченців» (400), «Історія Лаузіака» (419/420) Палладія та «Історія сирійських ченців» (440) Феодорита Кирського. Тут розглянуто, як ці автори описували життя подвижників і їхні стосунки зі Святим Духом і як ці стосунки розуміли самі ченці. Зокрема, було досліджено роль благодаті Духа в надприродному житті подвижників, як Бог «використовував» подвижників як знаряддя спасіння всіх людей, зв'язок між благодаттю Духа та діями людини в процесі спасіння і ставлення подвижників до єретиків і язичників. Незважаючи на те, що, як ми виявили, вони підходили до Святого Духа як до живої Особи, а не як до раціональної концепції, було досліджено, чи вчення про Духа «просочилися» в літературні життєписи святих і яким способом.

Ключові слова: Святий Дух, благодать, дари Святого Духа, історія, діяльність, чудеса, подвижники, патристика, аскетика.

Матеріал надійшов 07.02.2025



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

ПЕРСПЕКТИВІСТСЬКА ОНТОЛОГІЯ У НАРОДНІЙ РЕЛІГІЇ УКРАЇНЦІВ

У статті висвітлено ознаки перспективізму в проявах української народної релігії: фольклорі, традиції, сучасній і архаїчній обрядовості. Основний наголос зроблено на аналізі онтології перспективізму та явища нового анімізму як таких, із виведенням відповідних визначень та їхніх характерних ознак, для подальшого порівняння із зібраними даними та напрацюваннями багатьох вітчизняних дослідників традиційної культури й окремих релігійних уявлень українського народу — від ХІХ сторіччя й аж до наших днів. У тексті також розглянуто тези з робіт багатьох основоположників концепції нового анімізму, що вплинули на наріжну для статті працю «*Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*» Едварда Бів'єруша де Кастро, серед яких «*Beyond Nature and Culture*» Філіпа Десколи та «*“Animism” Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology*» Нуріт Бьорд-Девід. Окремо варто зауважити значну роль, що її відіграє подальша рефлексія на тему перспективізму в праці Мортена Педерсена «*Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies*»: висновки його праці дають змогу поглянути на перспективізм ширше, за межі типового його визначення, завдяки конкретним прикладам суміщення різних онтологічних структур у межах культури одного народу. За поєднанням усіх наявних даних у єдину цілісну картину йде пошук ознак перспективізму в сюжетах казок, записаних автором оповідач і віруваннях, записаних етнографами обрядодіяч і зібраних антропологами даних. У процесі аналізу явища перспективізму підкреслено значущість запропонованого Мортеном Педерсоном розмежування інтер-людського і екстра-людського перспективізму. Зрештою, автор доходить висновку щодо наявності елементів інтер-людського перспективізму як складників загалом переважно анімістичної народної релігії українців.

Ключові слова: перспективізм, анімізм, новий анімізм, релігія, релігійна свідомість, онтологія, фольклор, релігієзнавство, філософія, філософія релігії, філософія мітології.

Постановка проблеми. У вітчизняній науковій і популярній культурній думці безумовно прийнято називати великий пласт вірувань українського народу «анімізмом», у первинному формулюванні, що його нам надав видатний антрополог свого часу — Едвард Тейлор. А проте це визначення свого часу. Нині працю пана Тейлора широко розкритиковано як колоніальну та еволюціоністську, і згадане визначення впливає саме з цих позицій. Натомість, усе гучніше лунає хода науковими теренами «нового анімізму», найвизначнішу риса якого вдало підкреслив антрополог Філіп Дескола у його видатній монографії «*Beyond Nature and Culture*» (Descola, Lloyd, & Sahlin, 2013, p. 129). Анімізм у оновленому баченні — це:

...наділення людьми нелюдей внутрішнім світом ідентичним до власного. Це наділення... дозволяє їм не лише поводитися відповідно до соціальних

норм та етичних уявлень людей, а й встановлювати комунікативні відносини як із людьми, так і між собою.

Ми можемо поставити крапку в цій історії, оголосивши, що вірування українського народу безумовно відповідають визначенню «нового анімізму». Це також буде певною новацією, адже **ступінь наукового розроблення** цієї теми наразі такий, що навіть подібного простого переоцінювання немає в науковому середовищі. Проте, ось уже кілька десяти років, як поряд із «анімізмом» серед типологізації онтологій пана Ф. Десколи фігурує дивний новий звір — «перспективізм». І перед нами, як дослідниками, стоїть завдання не лише зрозуміти, що він таке, а й актуалізувати бачення власної культури — спробувати співвіднести отримане знання з рідними теренами, які внаслідок трагічної історії нашої державності у багатьох аспектах залишаються

для науки *terra incognita*. Отже, метою цього дослідження є віднайти приклади збігу чи суперечності проявів народної релігії українців (фольклорних сюжетів, оповідок і вірувань) із онтологічними визначеннями перспективізму та анімізму.

Автором терміна «перспективізм» за правом є Едуард Вів'єруш де Кастро, який у своїй праці «Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism», розглядаючи етнографічні праці стосовні корінних народів Амазонії, дійшов висновку щодо визначної особливості місцевого світосприйняття: «...тварини є люди, чи сприймають себе особами» (De Castro, 1998, p. 470).

Це «сприймають» посилається буквально на чуття, а не проведення аналогії до концептів, нехай у деяких випадках наголос і ставиться скоріше на категоричному, ніж сенсорному аспекті явища.

Згідно з працею пана Е. Вів'єруша де Кастро, перспективізм — протилежна натуралізму онтологія, основана на культурній (духовній) подібності всього та природній (тілесній) розбіжності. В цьому він ідентичний анімізму, як його описує Ф. Дескола у своїй монографії. Мортен Педерсен із катедри соціальної антропології Кембриджського університету у своїй статті «Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies» (Pedersen, 2001) доцільно зауважує, що різниця між перспективізмом і анімізмом настільки тонка, що недосвідчений дослідник може легко їх сплутати. Звідси ж він виводить припущення, що перший є передумовою для існування другого. Наріжна ж відмінність криється у парадигмі сприйняття *іншого*: перспективізм якісно підсумовується тезою «точка зору творить суб'єкт» (De Castro, 1998, p. 476), адже в межах цієї онтології всі ми з власної точки зору бачимо дещо подібне до точки зору інших, однак стосовно різних речей. Культурно ми подібні, але розбіжні тілесно. Для ясності, розглянемо приклади цієї тези, наведені Де Кастро (De Castro, 1998, p. 470):

...тварини й духи сприймають себе людьми: вони сприймають себе (чи стають) антропоморфними істотами, коли перебувають у власних домівках чи поселеннях, а власні звички та характеристики постають для них у вигляді культури: вони сприймають свою їжу людською (ягуари бачать кров як маніокове пиво, стерв'ятники бачать личинок у гнилому м'ясі як смажену рибу тощо), вони сприймають свої тілесні атрибути (хутро, пір'я, пазури, дзьоби тощо) як прикраси тіла чи культурні знаряддя, вони бачать власну соціальну систему організованою так само, як організовані

людські (з вождями, шаманами, церемоніями, екзогамними групами тощо)...

Отже, розставимо крапки над «і», вивівши підсумкове визначення. Перспективізм — це мультинатуралістична та монокультурна онтологія, в основі якої лежить уявлення про антропоморфність перспективи всіх суб'єктів щодо себе та свого тілесного оточення, де перспектива визначає індивідуальне буття суб'єкта, та може бути поширена одним суб'єктом на іншого через їхню безпосередню взаємодію.

Погляд на перспективізм як певну форму епістемології також можливий. Однак він мало відрізняється від ідентичного погляду на анімізм, який ми розглянемо трохи згодом. Справді, подібність цих явищ дуже висока.

Тим більш, не будемо покладатися лише на визначення й розширимо наше подальше поле пошуку конкретними порівняннями, додавши до інструментарію також цитату з дослідження корінних народів Сибіру, наведену в згаданій праці пана М. Педерсена (Pedersen, 2001, p. 422):

Ке'лет не звільнені від нападів шаманів, які можуть поводитися з ними так само, як і вони з людьми. Ке'лет, зі свого боку, називають шаманів ке'лет. Якщо дух веде упряжку оленів і шаман наступає на задню частину лиж санів, упряжка негайно спиниться, тому що олені знають про присутність шамана. «Духи» ж, будучи неспроможні зрозуміти, що сталося, шукатимуть природну причину. Те саме відбувається з людьми, чий сани можуть бути зупинені «духами».

Автор статті гарно уміщує всю суть у такому рядку: «...дух, що веде оленячу упряжку, може зустріти злу людину, як і людина, ведучи таку упряжку, може зустріти злого духа». Ця дивовижна симетрія є важливим проявом перспективізму. Нелюдські і людські особи не лише мають схожі соціальні структури й поведінкові особливості, а й точку зору щодо одне одного, якщо взаємодію було ініційовано подібно. «Ке'лет» — це слово на позначення не лише духів, які взаємодіють із людьми, а й людей, які взаємодіють із духами.

Важливість саме моменту ініціації взаємодії простежується у думках не лише Кастро чи Педерсона, а й значущою для становлення нового анімізму загалом науковицею — Нуріт Бьорд-Девід. У праці «“Animism” Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology» (Bird-David, 1999) вчена розглядає його не тільки як онтологію, але епістемологію, чи краще «спосіб пізнання». Вона стверджує, що анімістичне сприйняття ґрунтується на пізнанні через взаємодію, змінюючи статус сторін взаємодії залеж-

но від типу встановлених відносин. У парадигмі світосприйняття південноіндійського народу наяка, якщо слон розпочав взаємодію — він має особливий статус соціальної одиниці, якщо ні — тоді це просто слон.

Вам навряд вдасться знайти в українській народній релігії приклад симетрії перспективи, подібної до описаної вище. Анімістичні відносини квітнуть у нашому фольклорі, однак тверджень щодо наявності подібного людському сприйняття відмінних об'єктів у нелюдей практично відсутні. Тварини живуть подібно людям, але не вбачають у собі таких. Ба навіть перекинувшись, людина мусить адаптуватися до нового тіла, суспільства й місця у світі (Нечуй-Левицький, 2022, с. 138), — надважливе свідчення, адже за наявності перспективістського сприйняття світ очима тварин мав би ідентичний до світу людей вигляд, тож адаптація була би зайва.

Персонажі казок, легенд і оповідок рідко змінюють власний суб'єкт мимохідь. Далі за «зміну шкіри» справа не заходить, і навіть змінивши, її чорт лишається чортом, а людина людиною. Як показують записи Бориса Грінченка у його праці «Из уст народа» (Грінченко, 1901, с. 175–176), чоловік може усвідомлювати людиною і себе, і пана, який його супроводжує, а все ще перетворитися на вовка — це не є наслідком переймання перспективи іншого. Так само, у продовженні цієї оповідки бачимо, що природжений вовкулака вгледить у цьому вовкові первинну сутність — людину.

Безумовно, згадана «шкіра» є популярним мотивом народної творчості та вірувань українців. Тіло персонажа плинне, а зміна часто супроводжується надяганням або зніманням шкіри: донька чорта чи відьми перетворюється на людину, скинувши шкіру жаби, либідки чи голубки, й не може набути попереднього вигляду, коли заховати ту шкіру або знищити (Голубка, 2008). Довготривале перебування сутності поза власною шкірою також призводить до руйнівних наслідків: перекидень вимушений підкоритися первинному еству і повернутися додому, до батьків, лишитися проклятим назавжди, або ж і загинути без тої шкіри (Жених — Жаба, 1979). Е. Вів'єруш де Кастро одразу зараховує подібну трансформацію і сприйняття «форми кожного створіння за саму обгортку (“одежину”)» до ознаки перспективізму, а проте лиш однієї з низки. Все ж, перервність тіла є основоположною і для анімістичної онтології. Поки бракує, власне, перспективи. Та після тривалих пошуків мені все ж вдалося віднайти сюжет певної подібності до раніше розглянутих прикладів.

Окремі деталі казкових творів натякають, що перспективізму є місце в українській онтології. Так, існує популярний сюжет, де на початку казки мисливець тричі намагається вбити птаха (орла, крука, іншого), однак тричі дослухається до його прохань і щадить. Вигодувавши птаха, мисливець відправляється на його спині у мандрівку за скарбом (яйцем-райцем, чарівною скринькою, на склянну гору тощо), і першою дією птаха стає скидання мисливця додолу стільки разів, скільки той намагався його убити. Він завжди рятує мисливця у останній момент і повчає: «Такий самий страх я мав тоді, коли ти хотів у мене стріляти». Опісля ж герой потрапляє до країни птаха, де останній або виступає звичайним мешканцем, не наділеним ніякими особливими рисами (Українські народні казки, 1990, с. 170), або антропоморфною у статусі й поведінці сутністю, що може виступати кровною ріднею з будь-якою іншою, незалежно від тілесної розбіжності (Про яйце райце і чарівну дівчину, 1987). Якби не йменування персонажа протягом згаданої частини твору, можна було би подумати, що мова й геть не про тварину ведеться. У тій самій казці бачимо, що людина стає умовно аморфною, місцеві мешканці не вбачають у ній *іншого*, а згодом і довільно змінюють її тіло, без жодних перепон. Так, ми бачимо приклад симетричної взаємодії людини й нелюдини, де початкова точка зору, перший погляд формують дійсність і відносини між персонажами.

Цікавим для нас є й добір слів у казці Полтавщини «Чарівна скринька» з ідентичним сюжетним ходом на початку: «Цілитися мисливець у птаха і дивується, чому він не летить, не боїться його» (Чарівна скринька, 2008). Нехай у деяких сучасних версіях ця дивна поведінка орла виправдовується по-новітньому тривалою передісторією, менш навантажене і ймовірно старіше формулювання демонструє нам сценарій, украй подібний до такого, що ми розглянемо далі. Особливий птах порушує норму взаємодії «мисливець — жертва» і змушує першого до вигодовування останнього, опісля демонструючи йому, як це — бути жертвою, та урівнюючи з собою у сутності, десь за межами світу звичайного.

І все ж, це лиш один тип сюжету, без додаткового контексту чи бодай натяків на збереження антропоморфного світосприйняття зі зміною тіла. Аж тут відбувається цікавий поворот.

У своїй статті М. Педерсен поширює термінологію перспективізму не лише на таке пряmlinійне вираження відповідної онтології, як промовисте «антропоморфне світосприйняття»,

а й на певні практики, що не затверджують його напряду, але фокусуються на обміні точкою зору між учасниками певної взаємодії. Нас цікавлять обидві практики, які він згадує у цьому контексті: інверсія полювання і погляд очима мерців.

Педерсен описує переконання близькопівнічного народу Сибіру, яке стверджує, що результат полювання залежить від того, хто побачить кого першим — мисливець тварину чи тварина мисливця. Перший варіант є звичайним і розгортається за звичайними нормами подібних відносин, але другий — це окремий випадок. Тварину, що вдається до такого, вважають особливою, наділеною *силою*. Її слід убити одним чистим пострілом, інакше «природа» може вплинути на мисливця. Йому знадобиться зустріч із шаманом або буддійським монахом, аби прибрати з себе вплив цієї сили.

Автор зазначає, що вірування ці не є перспективізмом у прямому розумінні терміна, оскільки відбувається не прийняття факту нормальності подібного впливу суб'єктами взаємодії одне на одного, а навпаки — спроба будь-яким чином йому запобігти (Pedersen, 2001, р. 422), імовірно спричинена загалом тотемістичною місцевою культурою. А проте в тексті Кастро ми бачимо опис типового для америндіанського світу образу: зустріч самотньої людини у лісі з особливою твариною або людиною, яка виявляється духом, а чи померлим. Наслідки такої зустрічі можуть бути катастрофічними для не-шамана (мультикультуралістичної сутності за визначенням), оскільки особа, що «ініціює» взаємодію, може наділити світ співрозмовника власною перспективою, обернувши людину на сутність, відповідну взаємодії з «мовцем». Так, «мовець-хижак» перетворює людину на «слухача-жертву» — тварину, духа або мерця. Це відбувається внаслідок «мовчазної згоди» людини взяти участь у розмові з *іншим*, у *його* перспективі, як «другий учасник» (De Castro, 1998).

Неабияка подібність цих вірувань переконує, що різне ставлення до згаданого явища все ще росте з єдиного коріння. З розуміння, що обмін перспективою є важливим складником доволишнього світу, хіба що у випадку інверсії полювання не звичним і нормальним, а винятковим і негативним у своїй винятковості. Не будемо зайвий раз дивуватися співіснуванню уявлень із перспективістським корінням із тотемізмом. Якщо перспективізм справді є «поглибленою версією анімізму», то годі буде згадати, як новий анімізм ладен співіснувати і з набагато менш подібними собі явищами. Так, сучасні богослови та філософи вже звертаються до явища, утворю-

ючи новаторську концепцію «християнського анімізму», що її у своїй праці докладно розглянув український релігієзнавець Віталій Щепанський (Щепанський, 2023). Краще поставимо собі поки запитання: чи не є ці сюжети подібними до розглянутої нами казкової взаємодії мисливця й жертви, з відповідною інверсією ролей через ініціацію взаємодії нелюдиною?

Але й це не все. Звернемося до другої описаної паном М. Педерсоном практики, що «розширює» наше розуміння перспективізму: добровільного переймання точки зору мерців (Pedersen, 2001, р. 423). Автор зазначає, що шамани будь-якої частини Сибіру за визначенням є особами, здатними набувати точку зору інших осіб. Різниця полягає лише у тому, що в анімістичних далекопівнічних народів Сибіру, з перспективістським поглядом на світ, цими «іншими» часто виступають нелюдські духи, тимчасом як у близькопівнічних тотемістів — людські (як-от пращури). Перший варіант Педерсен іменує екстра-людською (люди-нелюди) формою перспективізму, другий же — інтер-людською (люди-люди). І нехай переймання точки зору померлого певного роду шаманом мені не траплялося у фольклорі українського народу, а все ж саме явище інтер-людського перспективізму в купі з «примусовою», чи «катастрофічною», зміною суб'єкта внаслідок певного роду відносин підштовхує до території, де первинно мені не спало на думку й шукати.

В українських віруваннях існують сутності, що можуть провокувати безпосередню зміну споглядача однією своєю присутністю і навіть «обертати» його на собі подібного. А деякі обряди чітко зав'язані на перспективі людини, її погляді та *побаченому* нею. І нехай віднайти екстра-людський перспективізм у повній мірі нам не вдалося, — сюжети, що функціонують ідентично до описаних «лісових зустрічей» Кастро, широковідомі. Це сюжети про мерців.

Людина, що бачить мертвих, в українській культурі має всі шанси опинитися серед них. Звісно, часто-густо такі випадки описують як «забирання» людей мерцями до потойбіччя: мавки тягнуть до води (брами між світами) й топлять, русалки лоскочуть до скопу в житі (місці поховання у давні часи), наглі мерці позбавляють здоров'я, поки людина не сконає. А проте сам лише погляд на померлих, як і тривале перебування поряд із ними, може призводити до сліпоти, німоти чи навіть смерті. І саме глядіти через плече, у потойбіччя, заборонено після покидання людиною місця проведення поховань і обрядів, пов'язаних із духами померлих. Ос-

танне згадує пан Віктор Давидюк у своїх «Вибраних лекціях з українського фольклору» (Давидюк, 2014, с. 146):

Третій русальний обряд — проводи русалок. Він зберігся головню на Східному Поліссі. Там «озброєні» вилами, граблями та іншими хліборобськими знаряддями селяни проганяють перебраних у русалок дівчат у поле за село. Повертаючись назад, ніхто не озирається, як і під час поховального обряду. Ще по дорозі до поля хлопці перев'язують одну з вулиць мотузом на всю її ширину, через який, повертаючись назад, мають перекотитися через голову всі учасники обрядового дійства. Цілком зрозуміло, що в такому обрядовому контексті перетягнутий через вулицю мотуз означає не що інше, як межу між світом мертвих та світом живих.

Подібність вбачаємо й у описі найвідповідальнішого моменту пошуків цвіту папороті, що його наводить Володимир Галайчук у книжці «Українська міфологія» (Галайчук, 2016, с. 42):

Чорт усіляко перешкоджає запопасти цвіту, насилаючи сон чи несусвітні страхи. Коли йшли в ліс (чи вже поверталися з цвітом), не можна було ні до кого обзиватися й озиратися, незважаючи на те, що навколо наче горить або валиться ліс, щось кличе, «вельмо свищить, пригає, виє», «якби яка туча: лес ламає, і шумить, і гуде, ось-ось доганяє», що «буде коняка лезти до тебе така облезла, щоб ти єе целовав», лякатиме якимось плачем, стогонами, кидатиме паліччям, камінням тощо (насправді нічого цього немає, а «воно просто лекає»). Якщо сміливець не витримає страху й озирнеться, то помре або втратить розум...

Не відходячи далеко від теми зносин із «нечистою силою», наведу приклад із власних записів із села Криниця, за Шепетівкою, Хмельницька область (Мамчур Катерина, особиста розмова, березень 2024):

Дядька подруги мавка насмерть залоскотала. І завше у сім'ї казали, що спершу чути сміх, а далі, щоби не побачити її, треба відвернути погляд, заплющити очі тощо. Бо, якщо перетнутись погляди — вона тебе заведе у поле, чи у ліс, зі спеки вмереш, чи заблукаєш. «Будеш втрачений». Перестрибнути струмочок рятує.

Нас головню цікавить саме заборона на погляд у потойбіччя, чи точніше — на потойбічні сутності. Пряма взаємодія із останніми, їхній вплив на людину, очевидно, унеможливлені, доки не відбувся зоровий контакт. З високою вірогідністю, саме це є підґрунтям звичаю закривати померлим очі. Як указує Хведір Вовк, «...звертають увагу на те, щоб очі покійника не залишалися відкритими, бо інакше ще хтось із

родини помре» (Вовк, 1995). Це повір'я лишається актуальним й у сьогоденні, ось приклад із села Шупики, Богуславський район, Київська область (Суворов Олексій, особиста розмова, березень 2024):

На мертвих не можна дивитися, мені казали. Чи в очі, чи просто на мертвих. Бо ти типу енергетику на себе їх забираєш. Дзеркала не можна поряд ставити, щоби душа не заплуталась, щоби на Небо полетіла. Я бачу: машина їде, всі скельця хустинками закриті. Взагалі, по християнській традиції, гроб до місця мають нести не родичі. Тобто, ті, хто не мають кровного родства: друзі або сусіди. В кімнаті, де лежить покійник, всі фотографії і дзеркальні поверхні закриваються хустками, щоби душа полетіла до Неба. Так само, дорогою до кладовища не має бути скелець. Потім уже, коли доїжджали до кладовища, несли на плечах до місця поховання.

Насправді ж, заборона на носіння труни родичами є традицією народною. Очевидним є уникання в українській традиційній культурі зайвого контакту з усім, що стосується царини смерті: воду після омивання померлого має бути злито подалі від живих істот, місце, де стояла труна, очищено обрядодією; навіть трунарі вважалися такими, що знали, як виконати цю працю «безпечно». Однак ніщо з цього не пов'язане із перспективою, поглядом, зором. Нічого, окрім взаємодії з мерцями як сутностями. І дзеркалами як імовірно аналогічною до води «брамою потойбіччя», де ненароком можна побачити якщо не очі тіла померлого, то очі його душі.

Тут ми й повертаємося до описаних Кастро америндіанських уявлень про зустріч людини з особливою твариною, що може репрезентувати як духа, так і мерця (De Castro, 1998, р. 483):

Такі зустрічі можуть бути смертельні для співрозмовника, що, пересилений нелюдською суб'єктивністю, переходить на її бік, перетворюючи себе на сутність того ж виду, що мовець: мерця, духа чи тварину.

Ідентично до того, як ця особлива тварина-дух нав'язує свою точку зору людині, що згодилася на контакт, поглянувши на неї, мерці в українській культурі нав'язують живим свій стан, риси і світ. Сліпота, німота, глухота, посилення й, урешті-решт, смерть — усе це типові наслідки контакту з мерцями. І часто контакту не будь-якого, але саме що зорового (Давидюк, 2014, с. 146):

В деяких селах Західного Полісся цього дня господарі після того, як пообідають самі, виходили з хати, залишаючи на столі хліб, сир, масло, воду

(найчастіше у відрі), а біля столу вішали чи клали на стіл щоразу свіжий рушник. Це щоб небіжчики могли помити руки з дороги та пообідати. Задля цього двері в хаті залишалися прочиненими, а самі господарі віддалялися від хати. Зустріч із небіжчиками, мабуть, вважалася небажаною. В одній із легенд, записаній у західнополіському селі, хлопчик, який в цей час забіг до хати і побачив мертвого батька, встиг крикнути лише «тату», а потім онімів на все життя.

Вірогідним видається також зв'язок цього безсумніву перспективістського уявлення, про передання стану через погляд, із ідеєю того, що в пору року, коли мертві не ходять серед живих, насильно залишені на цьому світі русалки дивляться виключно «в куточок» хати, а харчуються (парою) лиш у ті миті, коли ніхто не може їх бачити (Галайчук, 2016, с. 120):

Умерла дочка на Русальном тижні. І год вуйшов, а вони 'бедали, і окно було вчиняне. І на Русальном тижні третійого дня шото тамка в хаці — ілі хустка знімалася, ілі що? І бацько тако їе обняв і хапнув. А то дочка була. То вун — за єї, да поставів на покуці. І вона так стояла. Целий год. Як етиє дзєди, то тако стане, над парою постойць і знов — в куточок...

А одну дєвочку батьки (вже була годов п'ятнадцить чи шєснадцить) зловіли єє. Зловіли, забрали у хату. Забрали єє в хату, і вона на печє в куточок села, і лицєм — в угольчик, і не поврачиваєца. А шо вони замєтіли — шо от прімерно вони варат єсти, поставлят на пріпєсчку, да як нема никого в хаті, оак вона, кажєє, вібєгає з тоє печі і цю пару хватає.

Повертаючись до пошуків цвіту папороті, нехай духів, що його також шукають, описують як «нечисту силу», — майже беззаперечною є давнішня єдність Зелених свят із Купалом, як свят єдиного періоду й циклу. Відповідно, і духів цих, у часи давні, могли сприймати як ті самі біснуваті душі мерців, що забавляються з людьми, лякаючи та позбавляючи чуттів, життя чи розуму. З іншого боку, є імовірність, що саме у факті «втрати розуму», замість банальної смерті, проявляються далекі відголоски екстра-людського перспективізму, який одначе не проходить безслідно для випадкової людини, тож тяжіє до уникання такого «обміну перспективою» — ідентично до вірувань близькопівнічного Сибіру, що ми їх згадували на початку тексту. Що є цікавим як мінімум через те, що підкреслює можливість існування переважно інтер-людського перспективізму як явища незвичайного і небезпечного у анімістичній, а не тотемістичній спільноті.

Безумовно, взаємодія із мертвими в українців не зобов'язана бути агресивною чи смертельною. Ми маємо вдосталь свідчень, згадок і оповідок, що описують зустріч із мерцями-родичами як подію нейтральну, а бува й позитивну. Та й у перспективістських віруваннях, описаних Кастро та Педерсоном, не кожна зустріч із духом та/чи твариною є небезпечною та/чи несе за собою суцільні негативні наслідки.

Що ж до інших ознак інтер-перспективістського сприйняття українцями всього, що було колись людиною, то зустрічаємо силу-силенну описів поведінки мерців, подібної не просто до живих, а до *суспільства живих*. До таких належать описи ігор русалок, танців мавок, помсти іншим мерцям за порятунок живих родичів (Галайчук, 2016, с. 119) — словом, колишнім людям не чуже ніщо людське. Але найбільшу цікавість становлять святкування і релігійність: мавське (навське, нявське) весілля, календарні свята (як от Мавський Великдень), бенкети, говіння. Поглянемо лиш на один з описів, що їх наводить Грінченко (Грінченко, 1901, с. 101):

Вранці у неділю пішов один чоловік прогледіти жита. Іде собі помалу, аж доганяє його якийсь чоловік у червоних чоботях, а сам такий страшний: чорний та з красними очима. Став той страшний чоловік чогось питати, і пішли поруч. Увійшли у жита і бачить хазяїн, що у житі стоїть стіл, а за столом сидять жінки у білих сорочках з покудовченими косами, і одна держить на руках дитину, а на столах наставлено усякої страви і горілки. Дивується свояк, чого цей стіл тут у житі, а той страшний, видно сам чорт, і каже:

— Мо вип'єм?

— Ще, — каже чоловік, — трохи рано, ще не звонили. А той таки наливає і підносить.

Ну сказано, горілка, як одказаться? Узав чарку у руки і став хреститься. Перехрестився, та тільки тоді вже нічого було пити, бо замість чарки у руці стала кістка, замість пляшки рогожжа, а там, а там, де стояв стіл зі стравою, лежала тільки куча землі. Нечистий і русалки де й ділись. Перехрестився тоді чоловік ще раз та скоріш додому, годі уже і жита глядіть. Отаке от і буває на русалку.

І хіба ж не це саме «переймання перспективи» ми можемо споглядати у натхненному фольклорі «Мертвецькому Великодні» (Квітка-Основ'яненко, 1932)? Чи це не опис Кастро: «...де людина бачить кров — ягуар бачить пиво, де людина бачить болото — тапір знаходить церемоніальний дім» (De Castro, 1998, р. 478)? Перспективізм нормалізує в очах людини те, що не ввижається таким для людей зі сторони, за рахунок набуття перспективи свого поточного оточення. І саме цей мотив надзвичайно популярний у українсько-

му фольклорі, саме послуговуючись ним, як ознакою, ми можемо натрапити на відмінність точки зору мертвих від живих, і побачити цю відмінність у красномовному «перетворенні» трунку на кістку, а пляшки горілки на рогожу.

Підсумовуючи, ми все ж можемо стверджувати, що перспективізму є місце в народній релігії українців. Можливо, подібно до того, як анімістичні вірування зберігаються в тотемістичному світогляді близькопівнічних народів Сибіру

(Pedersen, 2001, p. 423), перспективістські вірування не становлять основи місцевої онтології, проте повністю покривають важливу царину міжлюдських відносин — простір між життям і смертю. Це також наочно демонструє можливість існування інтер-перспективізму не лише як наслідку обмежень тотемістичної онтології, а й як природного складника анімістичної, навіть у сучасному нам світі та звичному нам глобалізованому суспільстві.

Список посилань

- Вовк, Х. (1995). *Студії з української етнографії та антропології*. Мистецтво.
- Галайчук, В. В. (2016). *Українська міфологія*. Клуб Сімейного Дозвілля.
- Голубка. *Українська народна казка Поділля*. (2008). <https://proridne.org/%D0%A3%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D1%96%D0%BD%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%BD%D1%96%D0%BA%D0%B0%D0%B7%D0%BA%D0%B8%D0%93%D0%BE%D0%BB%D1%83%D0%B1%D0%BA%D0%B0.html>.
- Грінченко, Б. Д. (1901). *Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр.* Земська тип. <https://irbis-nbuv.gov.ua/ulib/item/ukr0012448>.
- Давидюк, В. Ф. (2014). *Вибрані лекції з українського фольклору* (3-тє вид.). Твердиня.
- Жених — жаба: *Українська народна казка Закарпаття*. (1979). <https://proridne.org/%D0%A3%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D1%96%D0%BD%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%BD%D1%96%D0%BA%D0%B0%D0%B7%D0%BA%D0%B8%D0%96%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D1%85%D0%E2%D0%94%D0%B6%D0%B0%D0%B1%D0%B0.html>.
- Квітка-Основ'яненко, Г. Ф. (1932). *Мертвецький Великдень*. Просвіта.
- Нечуй-Левицький, І. С. (2022). *Світогляд українського народу: ескіз української міфології*. Velorum. (Оригінал опубліковано 1876 р.)
- Про яйце райце і чарівну дівчину: *Українська народна казка Покуття*. (1987). <https://proridne.org/%D0%A3%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D1%96%D0%BD%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%BD%D1%96%D0%BA%D0%B0%D0%B7%D0%BA%D0%B8%D0%9F%D1%80%D0%BE%D0%B9%D1%86%D0%B5%D0%B2%D0%BD%D1%83%D0%B4%D1%96%D0%B2%D1%87%D0%B8%D0%BD%D1%83.html>.
- Українські народні казки: Для молодшого і середнього шкільного віку. (1990). Веселка. <https://coolib.in/b/555555-lidiya-dunayevska-ukrayinski-narodni-kazki-zbirka/read>.
- Чарівна скринька: *Українська народна казка Полтавщини*. (2008). <https://proridne.org/%D0%A3%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D1%96%D0%BD%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%BD%D1%96%D0%BA%D0%B0%D0%B7%D0%BA%D0%B8%D0%A7%D0%B0%D1%80%D1%96%D0%B2%D0%BD%D0%B0%D0%20%D1%81%D0%BA%D1%80%D0%B8%D0%BD%D1%8C%D0%BA%D0%B0.html>.
- Щепанський, В. (2023). «Християнський анімізм» як теоретичний конструкт і релігійна практика тисе. *Науковий щорічник «Історія релігій в Україні»*, 33, 140–147. <https://doi.org/10.33294/2523-4234-2023-33-1-140-147>.
- Bird-David, N. (1999). “Animism” Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*, 40 (S1), S67–S91. <https://doi.org/10.1086/200061>.
- De Castro, E. V. (1998). Cosmological deixis and amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3), 469–488. <https://doi.org/10.2307/3034157>.
- Descola, P., Lloyd, J., & Sahlins, M. (2013). *Beyond nature and culture*. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226145006.001.0001>.
- Pedersen, M. A. (2001). Totemism, animism and North Asian indigenous ontologies. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7 (3), 411–427. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.00070>.
- Bird-David, N. (1999). “Animism” Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*, 40 (S1), S67–S91. <https://doi.org/10.1086/200061>.
- Charivna skrynka: *Ukrainska narodna kazka Poltavshchyny [The Magic Chest: A Ukrainian Folk Tale of Poltava Region]*. (2008). <https://proridne.org/%D0%A3%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D1%96%D0%BD%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%BD%D1%96%D0%BA%D0%B0%D0%B7%D0%BA%D0%B8%D0%A7%D0%B0%D1%80%D1%96%D0%B2%D0%BD%D0%B0%D0%20%D1%81%D0%BA%D1%80%D0%B8%D0%BD%D1%8C%D0%BA%D0%B0.html> [in Ukrainian].
- Davydiuk, V. F. (2014). *Vybrani lektzii z ukrainskoho folkloru [Selected Lectures on Ukrainian Folklore]* (3rd ed.). Tverdnyia [in Ukrainian].

- Hrinchenko, B. D. (1901). *Iz ust naroda. Malorusskie rasskazy, skazki i pr.* [From the Mouth of the People. Little Russian Stories, Fairy Tales, etc.]. Zemskaya tip. <https://irbis-nbuv.gov.ua/ulib/item/ukr0012448> [in Russian].
- Kvitka-Osnovianenko, H. F. (1932). *Mertvetskyi [Velykden Dead Man's Easter]*. Prosvita [in Ukrainian].
- Nechui-Levytskyi, I. S. (2022). *Svitohliad ukrainskoho narodu: eskiz ukrainskoi mifolohii [The Worldview of Ukrainian People: Sketch of Ukrainian Mythology]*. Velorum. (Original work published 1876) [in Ukrainian].
- Pedersen, M. A. (2001). Totemism, animism and North Asian indigenous ontologies. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7 (3), 411–427. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.00070>.
- Pro yaitse raitse i charivnu divchynu: *Ukrainska narodna kazka Pokuttia [About the Raitse Egg and the Magical Girl: Ukrainian Folk Tale Pokuttia]*. (1987). <https://proridne.org/%D0%A3%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D1%96%D0%BD%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%BD%D1%96%D0%BA%D0%B0%D0%B7%D0%BA%D0%B8%D0%9F%D1%80%D0%BE%D1%80%D1%8F%D0%B9%D1%86%D0%B5%D0%BD%D1%80%D0%B0%D0%B9%D1%86%D0%B5%D0%BD%D1%87%D0%B0%D1%80%D1%96%D0%B2%D0%BD%D1%83%D0%B4%D1%96%D0%B2%D1%87%D0%B8%D0%BD%D1%83.html> [in Ukrainian].
- Shechepanskyi, V. (2023). “Khrystyianskyi animizm” yak teoretychnyi konstrukt i relihiina praktyka [“Christian Animism” as a Theoretical Construct and Religious Practice]. *Naukovi shchorychnyk “Istoriia relihii v Ukraini” [Scientific Yearbook “History of Religions in Ukraine”]*, 33, 140–147. <https://doi.org/10.33294/2523-4234-2023-33-1-140-147>.
- Ukrainski narodni kazky: *Dlia molodshoho i serednoho shkilnoho viku [Ukrainian Folk Tales: For Younger and Middle School Age]*. (1990). Veselka. <https://coollib.in/b/555555-lidiya-dunayevska-ukrayinski-narodni-kazki-zbirka/read> [in Ukrainian].
- Vovk, Kh. (1995). *Studii z ukrainskoi etnohrafii ta antropolohii [Studies in Ukrainian Ethnography and Anthropology]*. Mystetstvo [in Ukrainian].
- Zhenykh — zhaba: *Ukrainska narodna kazka Zakarpattia [The Groom is a Frog: Ukrainian Folk Tale of Transcarpathia]*. (1979). <https://proridne.org/%D0%A3%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D1%96%D0%BD%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%BD%D1%96%D0%BA%D0%B0%D0%B7%D0%BA%D0%B8%D0%96%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D1%85%D0%9E%D0%94%D0%B6%D0%B0%D0%B1%D0%B0.html> [in Ukrainian].

Oleksandr Ponomarenko

PERSPECTIVISM IN THE FOLK RELIGION OF UKRAINIANS

*The article examines the features of perspectivism in various manifestations of Ukrainian folk religion, including folklore, traditions, and both modern and archaic rituals. The primary focus is on analyzing the ontology of perspectivism and the phenomenon of new animism as such, defining both and identifying their specific features, which are necessary for further comparison with data collected by numerous Ukrainian researchers of traditional culture and individual religious beliefs from the 19th century to the present days. The text also examines key theses from the works of foundational theorists of new animism, which influenced the article's central reference point, Eduardo Viveiros de Castro's *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, including Philip Descola's *Beyond Nature and Culture* and Nurit Bird-David's "Animism" Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. Significant attention is also given to Morten Pedersen's *Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies*, whose conclusions enable a broader interpretation of perspectivism beyond its conventional definitions, particularly through examples of the coexistence of multiple ontological structures within a single culture. The synthesis of all available data into a cohesive picture is followed by a search for signs of perspectivism in fairy tale plots, stories and beliefs recorded by the author, as well as in rituals documented by ethnographers and data collected by anthropologists. In analyzing the phenomenon of perspectivism, the author emphasizes the importance of Morten Pedersen's distinction between inter-human and extra-human perspectivism. Ultimately, the author comes to the conclusion that elements of inter-human perspectivism are present within the largely animistic character of Ukrainian folk religion.*

Keywords: perspectivism, animism, new animism, religion, religious consciousness, ontology, folklore, religious studies, philosophy, philosophy of religion, philosophy of mythology.

Матеріал надійшов 04.02.2025



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

УДК 161.12:378.4(477-25)''18/19''

DOI: 10.18523/2617-1678.2025.15.50-54

Козловський В. П.

<https://orcid.org/0000-0001-8302-3977>

КАНТІВСЬКІ ІДЕЇ НА УКРАЇНСЬКИХ ТЕРЕНАХ ХІХ–ХХ СТОЛІТЬ (за матеріалами круглого столу з нагоди 300-річчя з дня народження Імануеля Канта)

Огляд присвячено круглому столу з нагоди 300-річчя з дня народження Імануеля Канта «Кантівські ідеї на українських теренах ХІХ–ХХ століть», який відбувся на кафедрі філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія» 20 грудня 2024 р. за участю українських фахівців, дослідників спадщини видатного німецького мислителя з НаУКМА, Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАНУ та низки інших освітньо-наукових закладів України. В рамках круглого столу було виголошено та обговорено дев'ять доповідей, основні положення яких представлено в огляді.

Ключові слова: Імануель Кант, кантознавство, філософія в Україні.

Упродовж 2024 року світ відзначав 300-річчя з дня народження видатного німецького філософа Імануеля Канта (1724–1804). Цьому ювілею було присвячено велику кількість наукових і культурних заходів у багатьох академічних інституціях у всьому світі. Українська філософська спільнота, попри усі важкі випробування, спричинені війною, не стояла осторонь цієї знаменної події. Урочисті події розпочалися у квітні 2024 р., коли зусиллями Кантівського товариства в Україні, Інституту філософії імені Г. С. Сковороди Національної академії наук України, за організаційної підтримки Міністерства освіти і науки України та Малої академії наук України було проведено міжнародну наукову конференцію «Філософія Канта і виклики сучасності», в роботі якої взяли участь знані українські та зарубіжні дослідники Кантового творчого спадку. На завершення ювілейного року кафедра філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія» (за участю Кантівського товариства України та Інституту філософії НАН України) організувала проведення круглого столу «Кантівські ідеї на українських теренах ХІХ–ХХ століть», який пройшов у НаУКМА (у режимі онлайн-конференції) 20 грудня 2024 р.

У роботі круглого столу взяли участь: *Вадим Менжулін*, доктор філософських наук, профе-

сор, завідувач кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА; *Анатолій Єрмоленко*, член-кореспондент НАН України, доктор філософських наук, професор, директор Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАНУ; *Віталій Терлецький*, кандидат філософських наук, старший дослідник, старший науковий співробітник Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАНУ, голова Кантівського товариства в Україні; *Марина Ткачук*, заслужений діяч науки і техніки України, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА; *Світлана Кузьміна*, доктор філософських наук, доцент, декан факультету гуманітарних і соціальних наук Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля; *Володимир Абашинік*, доктор філософських наук, професор кафедри філософії та суспільних наук Харківського національного медичного університету; *Андрій Кадикало*, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка»; *Юрій Джулай*, кандидат філософських наук, доцент кафедри культурології НаУКМА; *Ілля Давіденко*, аспірант кафедри історії філософії КНУ імені Тараса Шевченка, співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії НАНУ; *Віктор Козловський*, кандидат фі-

лософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА.

На початку заходу Вадим Менжулін, Анатолій Єрмоленко і Віталій Терлецький звернулися до учасників круглого столу з вітальним словом від імені організаторів (кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА, Інституту філософії НАНУ та Кантового товариства в Україні відповідно). У своєму привітанні *Вадим Менжулін* подякував співорганізаторам і учасникам заходу, зазначивши, що попри важкі випробування, спричинені воєнним часом, представники української філософської спільноти зібралися задля обговорення кантівської філософії, продовжуючи традицію дослідження творчого спадку німецького філософа на українських теренах. *Анатолій Єрмоленко* підкреслив присутність філософії Канта в українській культурі у різні періоди нашої історії. Доповідач згадав тих, хто займався кантівською філософією у радянські часи, — це Володимир Шинкарук, Михайло Булатов, Анатолій Лой та інші українські дослідники, які активно займалися вивченням німецької класичної філософії, зокрема кантівської філософії. Доповідач привернув увагу до досліджень Кантової філософії за часи незалежності, а також відзначив успішне проведення Міжнародної наукової конференції в Інституті філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, присвяченої ювілею видатного німецького філософа. *Віталій Терлецький* підкреслив, що вивчення і дослідження Кантової філософії має довготривалу історію серед українських дослідників. Не виключено, що ідеями Кантової філософії цікавилися вже викладачі Києво-Могилянської академії ще за життя німецького філософа, що засвідчує поява першого перекладу твору Канта «Узасаднення до метафізики звичаїв» на теренах України (1803, Миколаїв). Також у своєму вступному слові В. Терлецький відзначив участь українських фахівців із філософії Канта, а саме Володимира Абашніка, Віталія Терлецького і В'ячеслава Циби, у глобальному науковому заході — «Віртуальний Кантівський конгрес із космополітичною метою», — який відкриває нові можливості для долучення українських науковців, особливо молодих дослідників, до світової філософської спільноти. Крім того, участь у конгресі мала і політичне значення, оскільки Кантівському товариству в Україні вдалося, що було вельми непростою справою, відсторонити від участі у конгресі представників РФ, яким не місце в колі цивілізованих науковців.

У подальшому учасники круглого столу висловили та обговорили дев'ять доповідей, у яких

розглядалися різноманітні питання вітчизняного кантознавства.

Вадим Менжулін у доповіді на тему «Кантова “Суперечка факультетів” у сучасному освітньо-науковому контексті» привернув увагу до ролі, яку має відігравати філософія у системі університетської освіти, зазначивши, що ідеї, висловлені щодо цього І. Кантом понад два століття тому в нарисі «Суперечка факультетів» (1798 р.), залишаються надзвичайно актуальними й донині. Аналізуючи структуру університету, якою вона була за його часів, Кант наголошував на особливому статусі філософського факультету. На думку кенігсберзького мислителя, порівняно з трьома «вищими» факультетами (юридичним, медичним і богословським) тогочасний філософський факультет («нижчий», де, окрім власне філософії, вивчали інші гуманітарні, а також математичні та природничі дисципліни) зберігав фундаментальну автономію, адже мав керуватися вимогами розуму, а не уряду. Йшлося, як припустив доповідач, про філософське формулювання принципу *Liberal Arts Education*. Як було наочно продемонстровано у доповіді, в одному з найуспішніших сучасних університетів світу — Гарвардському — чинна майже та сама структура, за яку ратував Кант. Роль «нижчого» (за Кантом — філософського) там виконує факультет мистецтв і наук (Faculty of Arts and Sciences) та базований на ньому Гарвардський коледж (Harvard College), в якому філософія та численні гуманітарні, соціальні, економічні, математичні і природничі науки розвиваються разом, і таким чином здійснюється підготовка бакалаврів не з окремих спеціальностей, а саме з мистецтв (Bachelor of Arts) або наук (Bachelor of Science). В окремі факультети (або «школи», де готують зазвичай магістрів), як і за часів Канта, виокремлені богослов'я, медицина, юриспруденція, а також ще низка спеціальностей, розвиток яких потребує адміністративного регулювання (державне управління, управління у галузі охорони здоров'я, освіти та бізнесу, дизайн тощо). На думку доповідача, решта наук мають розвиватися вільно й разом. Це запорука їхнього творчого розвитку, який зазвичай має міждисциплінарний характер, тобто відбувається під прапором *Liberal Arts*. Саме запровадження *Liberal Arts* в освітній системі дає можливість кожному студенту вибудовувати свою власну унікальну освітню траєкторію і завдяки цьому якнайкраще підготуватися до відповідальної та ефективної самореалізації на ринку праці. Однак, як наголосив В. Менжулін, для досягнення цієї творчої взаємодії треба керуватися не так

галузевими або фаховими стандартами окремих наук, як вимогами розуму, тобто повернувшись, як учив Кант, до філософії як випробувача їхньої істинності, гаранта їхньої єдності і найприроднішого та найдосвідченішого путівника у лабіринтах їхнього дисциплінарного та міждисциплінарного розмаїття.

Свою доповідь *Анатолій Єрмоленко* присвятив питанню «“Faktum der Vernunft” етики І. Канта в архітектоніці філософських парадигм». Доповідач звернув увагу на те, що в останні тридцять–сорок років спостерігається зростання уваги до значущості практичної філософії. Це зумовило звернення до Кантової етики, причому не лише в сучасній німецькій філософії, а й у рамках інших філософських традицій. Доповідач запропонував розглядати еволюцію модерної філософії через виокремлення трьох концептуальних парадигм — філософії свідомості, філософії буття та філософії комунікації. Кантова філософія, на думку доповідача, належить до парадигми філософії свідомості. І це стосується не лише теоретичної філософії, а й практичної. Як зауважив А. Єрмоленко, сучасна комунікативна парадигма долає межі Кантового трансценденталізму, пропонуючи інший варіант — трансценденталізм комунікативного розуму, який на противагу монологічному розуму (на основі якого Кант вибудовував свою практичну філософію) концептуалізується в етиці дискурсу.

Віталій Терлецький зосередився на молододослідженій темі «Іван Мірчук як дослідник філософії Канта». Він зазначив, що кантознавчі студії Івана Мірчука (1891–1961), знаного дослідника історії української культури, можливо, не так відомі, але є вагомим внеском у дослідження творчості німецького філософа. І. Мірчук є автором кількох досить солідних кантознавчих розвідок, написаних у різні періоди його філософської творчості. Доповідач підкреслив, що власне філософська творчість Мірчука розпочалася із захисту двох дисертацій, присвячених філософії Канта, зокрема дослідження неевклідової геометрії у зв'язку з Кантовим вченням про засади математики. Плідними залишаються також розвідки Мірчука про рецепцію вольфіанства на теренах України, що мало вагоме значення для розуміння тих шляхів, якими європейська філософія доби Просвітництва прийшла в український культурний простір.

У доповіді *Марини Ткачук* на тему «Кантознавчі студії в Київській духовній академії XIX — початку XX ст.: нові матеріали» йшлося передусім про вагоме місце кантознавчих студій у розвитку київської духовно-академічної філософії, а також їхню важливу роль у становленні

кантознавства на українських теренах. Наголошуючи значний потенціал археографічних і джерелознавчих студій у вивченні кантознавчого доробку Київської духовної академії (КДА), доповідачка представила результати здійсненого нею аналізу так званого дисертаційного фонду Київської духовної академії (1819–1924), що зберігається в Інституті рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського. Ці результати дають змогу вперше ввести до наукового обігу п'ять збережених рукописів кандидатських творів, що були захищені у Київській духовній академії впродовж другої половини XIX — на початку XX ст. Серед їхніх авторів — відомі згодом постаті (як-от видатні богослови-біблієзнавці Яким Олесницький (1842–1907), професор КДА, Христо Гяуров (1886–1966), професор Софійської духовної академії св. Климента Охридського і богословського факультету Софійського університету), а також не знайомі широкому загалу випускники КДА Олексій Кирилович, Василь Харьков і Киприян Пономаренко. З-поміж останніх, як наголошено у доповіді, особливу зацікавленість викликає постать уродженця Волині, викладача Рильського духовного училища Олексія Кириловича (1859–1896), чий кандидатський твір «Вчення Канта про релігію» (1883) виявився початком його систематичних і плідних кантознавчих студій. За висновком доповідачки, нововіднайдені твори та їхні автори варті подальшої уваги дослідників київської духовно-академічної філософії й історії вітчизняного кантознавства.

Володимир Абашиник у своїй доповіді «Філософія Канта у працях харківського приват-доцента Ісидора Савича Продана (1854–1919/1920)» зосередився на аналізі дещо призабутої постаті харківського філософа Ісидора Продана, найагресивнішого, як підкреслив доповідач, критика філософії Канта, шанувальника Готфрида Ляйбніца, шотландської школи «здорового глузду» (common sense) і розробника власної філософії «здорового глузду». Доповідач розглянув творчий шлях харківського філософа, його рецепцію австрійської філософії другої половини XIX ст., зокрема теорії емпіричної психології Франца Brentano. Доповідач також привернув увагу до критичних аргументів І. Продана на адресу Канта. В центрі уваги цієї критики намагання довести переваги філософії «здорового глузду» у порівнянні з трансцендентальним ідеалізмом Канта.

Світлана Кузьміна у доповіді «Педагогічний парадокс» Канта у київській академічній філософії XIX ст.» проаналізувала, як здійснювали теоретичні розробки проблематики виховання ви-

кладачі Київської духовної академії у другій половині XIX ст. Доповідачка акцентувала увагу на парадоксальному аспекті виховного процесу, який пов'язаний із Кантовим сумнівом у людяності дитини, розумінням її як істоти, радикально зіпсутої первородним гріхом, а отже нездатної до моральної діяльності й свободи. Зважаючи на питання, як можливо запобігти цьому злу, Кант визначає виховання передусім як систему обмежень, заборон, дисциплінарних правил і навчання. І водночас, за Кантом, у цій системі має бути вихована людина, яка здатна до автономного морального судження і вільного вчинку на основі категоричного імперативу. Доповідачка розглянула педагогічні концепції київських духовно-академічних філософів — Сильвестра Гогоцького, Памфіла Юркевича і Маркелліна Олесницького — як своєрідні відповіді на Кантів педагогічний парадокс. На противагу Канту, вони, не абсолютизуючи вплив первородного гріха на людську природу, починають із питання, як можливе для дитини добро.

Андрій Кадикало присвятив доповідь мало дослідженій темі «Риси німецької філософії у творчій спадщині Климента Ганкевича». Доповідач зосередив увагу на філософській спадщині відомого українського мовознавця, психолога, педагога та філософа К. Ганкевича (1842–1924), зокрема на його рецепції німецької філософії. У доповіді продемонстровано, що у творах Ганкевича вагоме місце посідають як Кантові ідеї, так і ідеї Георга Гегеля. Разом з тим, як вважає доповідач, навіть перебуваючи під впливом класичної традиції німецької філософії, Ганкевич намагався відобразити також нові віяння у філософії. Доповідач підкреслив значення праці «Grundzüge der slavischen Philosophie» (1869/1873), де Ганкевич коротко виклав історію української філософії (чи, як він її називав, філософії русинів) у зіставленні з філософськими вченнями інших слов'янських народів. Як підкреслив доповідач, попри певну залежність від Гегелевого розуміння історико-філософського процесу, К. Ганкевич наголошував на креативному потенціалі не тільки німецької (як це робив сам Гегель), а й слов'янської філософії. Окрім того, він намагався «примирити» суперечності між раціональним та ірраціональним, а також визнавав вплив на свою філософську позицію Рудольфа Германа Лотце, Імануеля Фіхте-молодшого і Германа Ульріці.

Юрій Джулай у доповіді «Трансформації фрагментів “Спостереження над почуттям прекрасного і піднесеного” І. Канта у гоголівських описах персонажів “Мертвих душ” як різновидів життя “в обраних почуттях”» надав конкретні

зразки художнього паралелізму деяких, виділених І. Кантом, стилів життя в «обраних почуттях» та відповідних стилів життя персонажів «Мертвих душ». Зокрема, доповідач продемонстрував як Кантове застереження про рух у бік моральної безвідповідальності, захопленої послужливості повертається до читача «Мертвих душ» у проявах «послужливості без меж» у відповідних описах поведінки Ноздрьова. Доповідач також продемонстрував, як кантівський розподіл жіночої статі на жінок, прекрасних у власному значенні слова, привабливих і чарівних, в якому відображено відповідні типи оволодіння почуттям прекрасного, з'являється у розмовах дами, приємної у всіх відношеннях, та просто приємної дами. Зокрема, у розмовах цих дам міста N кантівське пояснення надання жінками переваг блідому або рум'яному кольору обличчя як наслідку продовження в обраному кольорі відданості піднесеному або веселому норову автор «Мертвих душ» перетворює на спільний осуд найвищого ступеня аморальності публічної поведінки губернаторської доньки, з обличчя якої під час балу спадають фальшиві рум'яна, які приховували «обличчя блідої статуї».

Ілля Давіденко присвятив доповідь темі «Образи неокантіанства й неогегельянства в академічній філософії УСРР (1920–1930-х рр.)». На основі розгляду історії і змістових особливостей цієї рецепції, доповідач запропонував такі висновки: 1) неокантіанство й неогегельянство тодішні українські фахівці розглядали як провідні тенденції розвитку тогочасної західної ідеалістичної філософії; 2) рецепція цих течій українськими фахівцями відбувалася на широкій базі оригінальних текстів західних авторів (значну роль у формуванні якої відігравали бібліографи УІМ/УІМЛ) і високому фаховому рівні; 3) водночас, рецепція здійснювалася крізь призму класового підходу й уявлень про революційні природу і значення філософської критики; 4) у межах цієї рецепції сформувався загальний погляд, згідно з яким філософія неокантіанства відповідала політичній ідеології «старого капіталізму» — лібералізму, який прагнув не помічати наголошуваних марксистами суспільно-економічних суперечностей у засадах капіталістичної системи. Натомість неогегельянство в очах тогочасних українських інтерпретаторів тлумачилося як теоретична основа й відповідник тенденцій до радикально-правих політичних трансформацій західних країн міжвоєнного періоду. Саме тому в неогегельянстві українські академічні філософи доби Розстріляного відродження вбачали найбільшу загрозу поширенню й загалом існуванню марксистських теорій

й практики в Європі 1920–1930-х рр., і приділяти значну увагу теоретичній полеміці (здебільшого заочній) з представниками напряму; 5) динаміку цієї рецепції можна зафіксувати, виділивши три її періоди: а) оформлення інтересу й інституційної розбудови (1920–1927); б) критична дискусія (1928–1932); в) політична самокритика (1933–1937); 6) через надмірну фіксацію на політичному протистоянні неокантіанству й неогегельянству, українська академічна філософія 1920–1930-х рр. майже випустила з уваги становлення низки нових напрямів європейської філософії, зокрема феноменології, екзистенціалізму та ін.

Віктор Козловський виголосив доповідь на тему «Кантіанські мотиви у філософській творчості Георгія Челпанова», в якій привернув увагу до кантознавчих студій вітчизняного філософа і психолога, професора Київського університету св. Володимира Георгія Челпанова (1862–1936). Доповідач сконцентрував увагу на двох питаннях, які мали для Челпанова вагомий філософський значення: 1) чи зберігає метафізика, з урахуванням критичної аргументації Канта, а також пізніших філософських розробок, статус науки; 2) як треба розуміти апіоризм, перш за все, кантівський. Як співвідносяться апіоризм і вродженість базових структур свідомості — простору, часу, категорій, ідей. І чи має сенс вести мову про вродженість цих структур у будь-якому плані — натуралістичному, антропологічному, епістемологічному тощо. Доповідач також підкреслив, що Челпанов підтримував позицію німецького філософа щодо метафізики. Остання не здатна продукувати синтетичні су-

дження, хоча це є базовою характеристикою науки; такі судження можливі за умов долучення до пізнання суб'єктивних форм чуттєвого споглядання — простору і часу, тоді як метафізичні поняття націлені на трансцендентний світ. Натомість метафізика може претендувати не на тверді наукові знання, а на гіпотетичні припущення, і в цьому вона має точки дотику з позитивною наукою, природознавством, оскільки розвиток науки потребує гіпотез. На думку доповідача, цікавим також є висвітлення Челпановим проблеми апіорності, оскільки київський дослідник розрізняє психологічний та епістемологічний підходи до філософських проблем, наприклад до проблеми простору, його генези як певної апіорної суб'єктивної даності. Челпанов відкидає психологічне пояснення витоків апіорності простору і часу, пристаючи до їх епістемологічного розуміння. Він також приєднується до розуміння апіоризму у сенсі так званого трансцендентального реалізму, який мав підтримку з боку деяких німецьких філософів у другій половині XIX ст. Челпанов не погоджується зі вродженістю апіорних структур свідомості, оскільки це жодним чином не пояснює сутності апіоризму, його епістемологічної ролі у процесі пізнання.

Під час заключної дискусії, яка відбулася після представлення та обговорення усіх доповідей, учасники круглого столу погодилися стосовно великої плідності заходу і необхідності продовжувати подібні наукові зустрічі на регулярній основі, зокрема шляхом запровадження на базі кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА щорічного кантознавчого семінару.

Viktor Kozlovskyi

KANTIAN IDEAS IN UKRAINIAN LANDS IN THE 19TH–20TH CENTURIES (based on the Materials of a Round Table Marking the 300th Anniversary of Immanuel Kant's Birth)

This review is dedicated to the round table “Kantian Ideas in Ukrainian Lands in the 19th–20th Centuries,” held on December 20, 2024, at the Department of Philosophy and Religious Studies of the National University of “Kyiv-Mohyla Academy” on the occasion of the 300th anniversary of the birth of Immanuel Kant. The event brought together Ukrainian scholars and researchers of the legacy of the prominent German philosopher, representing NaUKMA, Institute of Philosophy of H. S. Skovoroda of the National Academy of Sciences of Ukraine, and several other academic and research institutions across the country. The round table featured nine presentations, which were subsequently discussed. The main ideas of these presentations are summarized in this review.

Keywords: Immanuel Kant, Kant studies, philosophy in Ukraine.

Матеріал надійшов 04.03.2025



ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ ВИКЛИКИ КОЛОНІАЛІЗМУ В КОНТЕКСТІ ВІЙНИ РОСІЇ ПРОТИ УКРАЇНИ (за матеріалами антиколоніальної правозахисної конференції «Права, війна, антиколоніалізм»)

Огляд присвячено антиколоніальній правозахисній конференції «Права, війна, антиколоніалізм», яка відбулася у Докторській школі імені родини Юхименків Національного університету «Києво-Могилянська академія» 13 грудня 2024 р. Співорганізаторами конференції були Amnesty International Ukraine, кафедра філософії та релігієзнавства НаУКМА та Докторська школа НаУКМА. Учасники й учасниці конференції порушували актуальні питання, пов'язані з правозахисною діяльністю, політиками формування знання та іншими викликами, що постають через колоніальну природу війни Росії проти України та потребують філософського осмислення.

Ключові слова: філософія війни, корінні народи, деколоніальна епістемологія, антиколоніалізм, війна, права людини.

Останнім часом в українських інтелектуальних колах дедалі частіше обговорюють питання, пов'язані з деколонізацією (див. Бажан, 2022; Жданкіна, 2024; Мазепа, 2023; Український Деколоніальний Глосарій). Війна Росії проти України є колоніальною війною, яка стосується нашої історії, культури, минулого і теперішнього. 13 грудня 2024 р. у Докторській школі імені родини Юхименків Національного університету «Києво-Могилянська академія» відбулася конференція на тему **«Права, війна, антиколоніалізм»**. Учасники конференції — українські освітяни, військові, академічні дослідники і дослідниці, філософи та філософині, публічні інтелектуали та інтелектуалки — зібралися з метою обмінятися думками і спробувати виробити рішення стосовно ключових викликів, які постають перед українським суспільством (і зокрема — у контексті правозахисної діяльності) внаслідок колоніальної політики Росії. Співорганізаторами конференції були Amnesty International Ukraine, кафедра філософії та релігієзнавства НаУКМА та Докторська школа НаУКМА.

Конференція складалася з двох панелей, під час яких запрошені спікерки і спікери ділилися власним досвідом, спостереженнями та ідеями. На панелі **«Виклики правозахисту в умовах колоніалізму»** виступали: фахівець з постколоніальних студій, професор кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА Тарас Лютий, культу-

рологиня та координаторка програми «Гендерна демократія» Фонду ім. Гайнріха Бюлля (бюро Київ — Україна) Галина Котлюк, директорка Amnesty International Ukraine Вероніка Вельч, історик і військовий Вахтанг Кіпіані, а також т. в. о. Постійної Представниці Президента України в Автономній Республіці Крим Ольга Куришко. Модераторкою дискусії була журналістка, гендерна експертка, директорка правозахисного департаменту DocuDays UA Анастасія Багаліка. У дискусіях порушували багато актуальних питань, і тут наведено лише деякі з них.

Тарас Лютий поділився міркуваннями стосовно природи імперіалізму. Він згадав, зокрема, про причини тоталітаризму у візії Ганни Арендт (Арендт, 2005), а також наголосив на тому, що специфікою саме російського імперіалізму є кооптація, «привласнення Російською імперією традицій і культур підлеглих народів», зокрема українського. Філософ також зазначив, що, на відміну від західного імперіалізму, спроможного рефлексувати щодо привласнень і визнавати певну провину, російському імперіалізму це невластиво. Галина Котлюк міркувала щодо відмінностей західного та українського фемінізму. Західні феміністичні рухи сформувалися у країнах, на територіях яких тривалий час не відбувалося війн, а тому для західних колег часто пріоритетом є закінчення війни без урахування контексту і потреб України. Також певним викликом

у комунікації із західними академічними спільнотами є необхідність боротися з романтизацією Радянського Союзу як нібито борця з імперіями. *Вахтанг Кініані* також долучився до обговорення антиколоніальної репутації Радянського Союзу, вказавши на наявність реальних фактів, які свідчать про його спротив західним колонізаторам у певні історичні періоди. Він також зауважив потребу вибудови в Україні відповідного наративу історії української колонізованості, у контексті якого потрібно буде приймати рішення, що ми вважаємо власним, а що — привнесеним колонізаторами. *Вероніка Вельч* наголосила на потребі збереження правозахисних практик в умовах колоніальної війни Росії проти України, а також поділилася міркуваннями стосовно деколонізації як осмислення травми та рушія для висування вимог задля відновлення справедливості. Вона також наголосила на потребі обміну інформацією та досвідом з країнами Глобального Півдня, які через недостатню обізнаність або ефективну російську пропаганду іноді отожднюють Радянський Союз із Росією. Про комунікацію з державами Глобального Півдня говорила також *Ольга Куришко*. Вона підкреслила необхідність дослуховуватися до досвіду інших колонізованих народів і ділитися інформацією також про такі позитивні досвіди і здобутки України, які безпосередньо не стосуються боротьби з російським колоніалізмом. Вона також вказала на проблему депортації та паспортизації українських дітей Росією як одну з ознак колонізації.

Після перерви, під час якої продовжувалися неформальні дискусії та обмін враженнями від першої панелі, під модеруванням історикині та завідувачки кафедри загальноосвітніх дисциплін у навчальному закладі «Зігмунд Фройд Університет України» Тетяни Швидченко розпочалася друга панель: «**Війна Росії проти України як колоніальна війна**». Спікерками і спікерами цієї панелі були заступник генерального директора Українського інституту та засновник літературного проєкту «Кримський інжир» Алім Алієв, військовий і журналіст Дмитро Крапивенко, викладач Києво-Могилянської Бізнес-Школи (KMBS) і голова правління ГО Деколонізація Валерій Пекар, фахівець із прав корінних народів в Amnesty International Ukraine Сулейман Мамутов, а також поетеса та військова Ярина Чорногуз.

Алім Алієв вважає однією із характерних ознак російської колоніальної війни проти України вираз «одиннарод» (одним словом), який символізує заперечення права на окреме існу-

вання та права на самостійне майбутнє в Україні як держави та українців як нації. Він також зауважив, що деколонізація зараз дуже на часі, адже саме під час криз і потрясінь стаються найкращі суспільні зміни, і що, окрім вияву у перейменуваннях населених пунктів чи назв вулиць, важливою частиною деколонізації є також переосмислення власної історії та культури, їхнього місця у глобальних процесах. *Дмитро Крапивенко* зазначив, що «нерозуміння і небажання розуміти місцеву культуру, її цінність і значущість» — характерна ознака російської колоніальної війни проти України. Він зауважив, що нове покоління росіян, які виросли у путінській Росії, вже має сформований канон і особливе розуміння історії, де «ікона царя Ніколая може сусідити з портретом Сталіна», тоді як «хороші українці» мають бути веселими простакуватими російськомовними людьми, які чекають на «визволителів». Військовий стверджує, що усе, що не вкладається у цю картину, росіяни готові знищувати. *Валерій Пекар* зауважив, що Росія — «сліпа пляма на світовій мапі імперіалізму і колоніалізму». Він також згадував риси російського колоніалізму: ідея «одного народу» (тут він погоджується з Алімом Алієвим), поселенський колоніалізм (що передбачає винищення місцевого населення та, зокрема, еліт), культурна апропріація (включно з темою деколонізації), порушення економічних прав колонізованих народів («викачування» природних ресурсів), прагнення домогтися ототожнення колонізованих із насильником (у випадку України — аби українці погодилися вважати себе росіянами). *Сулейман Мамутов* у контексті прав колонізованих народів відзначив проблемність теорії «солоні води», згідно з якою право на деколонізацію визнається за народами, які від імперії відділені морем чи океаном (див. Ryser, 2017). Свого часу ця аргументація була корисною для США у контексті корінних народів, однак її головним бенефіціаром після Другої світової війни став Радянський Союз. Також він наголосив на тому, що для корінних народів дуже важливим є визнання за ними права вільної, поінформованої і попередньої згоди (Free, Prior and Informed Consent) щодо них самих чи традиційної території їхнього проживання. Тут неправильно обмежуватися формальними консультаціями з корінними народами, адже мова йде саме про згоду корінного народу на прийняття рішень. Це поширюється не лише на культуру, а й на економічну сферу, розподіл і використання природних ресурсів. *Ярина Чорногуз*, порушивши питання колоніалізму у сфері культури і мистецтва, за-

значила, що українська література отримала образ «багостраждальної», і що інакше й не могло статися, враховуючи той колоніальний контекст і страждання, крізь які проходив і нині проходить український народ. Вона також зауважила, що у країнах Латинської Америки подекуди бракує інтересу до війни Росії проти України та українських деколоніальних наративів, оскільки українці, як і росіяни, є білими людьми (а колоніалізм традиційно пов'язується із расизмом стосовно колонізованих). Поетеса і військова припускає, що, можливо, однією з причин війни Росії проти України є, зокрема, культ в Росії білої людини і прагнення отримати «40 мільйонів білих людей».

Під час конференції було розглянуто ще чимало аспектів колоніалізму: корінні народи, фемінізм, українська культура та історія, непорозуміння із Глобальним Півднем, різноманітні тактики російської колоніальної політики, досвід бойових зіткнень із російськими військовими. Зокрема, під час першої панельної дискусії було також порушено чимало питань, пов'язаних із викликами, з якими Україна стикнеться після завершення колоніальної війни Росії проти України, а під час другої дискусії, у контексті обговорення корінних народів, йшлося про деколонізацію не лише України, а й Росії. Сподіваюся, ці обговорення слугуватимуть джерелом і стимулом для подальших антиколоніальних розвідок.

Список посилань

- Арендт, Х. (2005). *Джерела тоталітаризму* (В. Верлока & Д. Горчаков, Перекл.). Дух і Літера.
- Бажан, О. (2022). У чому полягає деколонізація в українському публічному просторі в умовах російсько-української війни? У В. Смолій (Ред.), *Перелом: війна Росії проти України у часових пластах і просторах минулих часів. Діалоги з істориками* (Г. Боряк & О. Ясь, Упор.) (Кн. 1, с. 109–111). Інститут історії України НАН України. <https://ekmair.ukma.edu.ua/items/13cebfab-c653-458f-8711-909368802427>.
- Жданкіна, Л. (2024). Колоніальна правова спадщина та конституційний вимір захисту людських прав у постколоніальній Україні. У *Сучасні виклики приватного права в умовах війни: збірник наукових праць учасників круглого столу* (1 лютого 2024 року, Київ, Україна) (с. 37–42). НаУКМА, Факультет правничих наук, Кафедра приватного права. <https://ekmair.ukma.edu.ua/items/c26229b4-ecb9-4eb7-ba03-eff6f70c90c5>.
- Мазепа, Я. (2023). Деколонізація: як очистити простір від російського. *Ukrainer*. <https://www.ukrainer.net/dekolonizatsiia/>.
- Український Деколоніальний Глосарій. <https://decolonialglossary.com.ua/>.
- Ryser, R. (2017). The “Blue Water Rule” and the self-determination of nations. *Center for World Indigenous Studies*. <https://www.cwis.org/2017/10/the-blue-water-rule-and-the-self-determination-of-nations/>.

References

- Arendt, H. (2005). *Dzherela totalitaryzmu* [*The Origins of Totalitarianism*] (V. Verloka & D. Horchakov, Transl.). Duh i Litera [in Ukrainian].
- Bazhan, O. (2022). U chomu poliahaie decolonizatsiia v ukrainskomu publichnomu prostori v umovah rosiisko-ukrainskoi viiny? [What is Decolonization About in Public Space Under the Conditions of Russo-Ukrainian War?]. In V. Smolii (Ed.), *Perelom: viina Rosii proty Ukrainy u chasovykh plastakh i prostorakh mynuvshyiny. Dialohy z istorykamy* [*The Turning Point: Russia's War Against Ukraine in the Time Layers and Spaces of the Past. Dialogues with historians*] (H. Boriak & O. Yas, Upor.) (Vol. 1, pp. 109–111). Instytut istorii Ukrainy NAN Ukrainy. <https://ekmair.ukma.edu.ua/items/13cebfab-c653-458f-8711-909368802427> [in Ukrainian].
- Mazepa, Ya. (2023). Decolonization: yak ochystyty prostir vid rosiiskoho [Decolonization: How to Clean the Space from Russian Things]. *Ukrainer*. <https://www.ukrainer.net/dekolonizatsiia/> [in Ukrainian].
- Ryser, R. (2017). The “Blue Water Rule” and the self-determination of nations. *Center for World Indigenous Studies*. <https://www.cwis.org/2017/10/the-blue-water-rule-and-the-self-determination-of-nations/>.
- Ukrainskyi Decolonialnyi Hlosarii [*Ukrainian Decolonial Glossary*]. <https://decolonialglossary.com.ua/> [in Ukrainian].
- Zhdankina, L. (2024). Kolonialna pravova spadshchyna ta constytutsiinyi vymir zahystu liudskykh prav u postcolonialnii Ukraini [Colonial Legal Heritage and the Constitutional Dimension of Human Rights Protection in Post-Colonial Ukraine]. In *Suchasni vyklyky pryvatnoho v umovah viiny: zbirnyk naukovykh prats uchasykiv kruhloho stolu* (1 liutoho 2024 roku, Kyiv, Ukraina) [*Colonial Legal Heritage and Constitutional Dimension of Human Rights Defence in Postcolonial Ukraine*] (pp. 37–42). NaUKMA, Fakultet pravnych nauk, Kafedra pryvatnoho prava. <https://ekmair.ukma.edu.ua/items/c26229b4-ecb9-4eb7-ba03-eff6f70c90c5> [in Ukrainian].

Veronika Puhach

**INTELLECTUAL CHALLENGES OF COLONIALISM
IN THE CONTEXT OF RUSSIA’S WAR AGAINST UKRAINE
(review of the anticolonial human rights conference “Rights, War, Anticolonialism”)**

The review is dedicated to the anticolonial human rights conference “Rights, War, Anticolonialism”, which took place at the Yukhymenko Family Doctoral School of the National University of “Kyiv-Mohyla Academy” on December 13, 2024. The conference was co-organized by Amnesty International Ukraine, the Department of Philosophy and Religious Studies of NaUKMA, and the Kyiv-Mohyla Doctoral School. Conference participants addressed pressing issues related to human rights work, epistemic policy formation, and other challenges arising from the colonial nature of Russia’s war against Ukraine—challenges that demand philosophical analysis.

Keywords: Philosophy of War, Indigenous Peoples, decolonial epistemology, anticolonialism, war, human rights.

Матеріал надійшов 25.02.2025



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

**ВІДКРИТТЯ ДОРОБКУ ЗАМОВЧУВАНИХ АВТОРОК:
ВІДНОВЛЕННЯ ГЕНДЕРНОЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ
В ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІЙ ІСТОРІЇ:
Філософині. (2024). (М. Бакаєв і В. Пугач, Перекл., упоряд.).
Печера Платона**

Протягом тривалого часу в історії філософії жіноче слово і жіночий погляд перебували на маргінесі. Голос значної частини населення земної кулі ігнорувався внаслідок патріархальних кліше та інституційних перепон, що створювалися від початку соціалізації індивіда в світі, коли жінки не мали рівного доступу до освіти та виборчого права, а відповідно — мали складнощі з вираженням власної позиції у філософській площині. Можемо згадати тезу Річарда Рорті, сформульовану в есеї «Історіографія філософії: чотири жанри», де, крім історичної та раціональної реконструкції, виокремлено інтелектуальну історію як право й можливість висвітлення в історіографії поглядів не лише відомих у каноні постатей, а й штучно маргіналізованих мислителів, чий світогляд є надто оригінальним для канону, на кшталт згадуваних філософом Конфуція, Лао-Цзи, Ж.-Ж. Руссо тощо. На наш погляд, збірник «Філософині», упорядниками якого є Микола Бакаєв і Вероніка Пугач, виданий за підтримки програми «Гендерна демократія» Фонду ім. Гайнріха Бюлля, є яскравим прикладом подібної реалізації проєкту інтелектуальної історії. Наукова редакторка Стефанія Сідорова, посилаючись на Джоану Рас, зазначає в передмові про одинадцять способів, шляхом яких патріархальні інституції чинили обмеження для самовираження та видимості жінок-інтелектуалок в історії, серед яких, зокрема: формальні й неформальні заборони, заперечення чи забруднення дієвості, хибна категоризація, ізоляція тощо.

Рецензована праця складається з трьох розділів, кожен із яких присвячений міркуванням жінок-філософинь на тему одного з розділів філософії — історії фемінізму, практичної філософії та метафізики. Увагу слід приділити також чут-

ливості упорядників збірника до можливих тригерів (категорій або понять, що можуть спричинити роздратування, нагадуючи про травматичний досвід), адже перед кожним фрагментом наведено список можливих текстуальних моментів, що можуть викликати в читачів чутливу реакцію, — «попередження про вміст».

Перший розділ, «Історія фемінізму», присвячено правовому аспекту захисту жіночих прав у популярній формі. У розділі наведено фрагменти з праць Сожурне Трус і Гаріет Тейлор-Міл — філософинь, що мали абсолютно різні бекграунди та можливості здобувати академічну освіту внаслідок різниці в життєвому досвіді та обставинах існування, але спільним у доробку яких є прагнення забезпечення рівності жінок із чоловіками в правовому аспекті, зокрема виборче право, право на власність, право голосу та представництва у виборчих органах тощо. Сожурне Трус є унікальним прикладом людини, самоосвіті якої не завадили обставини, що могли здаватися непереборними. Народжена в рабстві й до кінця життя будучи неписьменною, вона змогла виголосити знакові промови, що мали вплив на концептуалізацію академічного фемінізму. Зокрема, промова «Хіба я не жінка?» (1851) послужила джерелом натхнення для таких видатних представниць радикального та інтерсекційного фемінізму, як Кімберлі Креншоу, Белл Гукс¹ і Анджела Девіс. У розповіді Сожурне Трус описано досвід неадекватного ставлення рабовласників до людей кольору (colored people), яких сприймали винятково як майно на продаж. Наприклад, описано трагічний досвід продажу сина Ізабелли (ім'я, яким Сожурне Трус в алегоричній формі позначила саму

¹ Написання імені та прізвища з маленької літери — принципова позиція цієї авторки.

себе) та щасливий — віднайдення сестри філософині, Софії, з якою вона мала спільних батьків та була розлучена в дитинстві. Попри всі випробування долі, Ізабелла не здалася й долучилася до Нортгемптонської асоціації — спільноти, що займалася просуванням ідей аболіціонізму на релігійній основі. У своїх промовах Сожурне Трус наголошувала на рівних майнових правах жінок із чоловіками внаслідок однакової потреби в фінансових ресурсах у представників обох статей і думки про те, що всі індивіди однаково заслуговують на незалежність і самозарадність. Окрему увагу приділено виборчим правам жінок та їхнім можливостям виголошувати промови, а також — питанню неприпустимості переміщення чорношкірих працівників господарями проти їхньої волі.

Історія доробку Гаріет Тейлор-Міл — яскравий приклад гендерної нерівності в академічних колах в історичній перспективі, адже вона була дружиною та співавторкою Джона Стюарта Міла — видатного теоретика лібералізму, але, за рівного внеску в написання рукописів («Принципи політичної економії», «Про свободу» тощо), у філософський канон увійшло лише прізвище окресленого філософа. У праці «Визволення жінок» наведено обґрунтування потреби жінок у виборчому праві та бути обраними на посади, а також — належати до лав присяжних. Посилаючись на базові принципи американської демократії, аболіціоністи наголошують на рівності всіх статей і рас перед законом, а відповідно — на універсальності виборчого права. Відповідно до однієї з доктрин британської конституції, «всіх людей мають судити рівні їм» (Філософині, 2024, с. 58). Цікавою є аргументація щодо потреби забезпечення рівності доступу до освіти та різноманітних професій, адже авторка виявляє креативність, відштовхуючись в аргументації від принципу досконалої свободи, одним із елементів якого є право кожного індивіда виявити свої здібності в сфері діяльності за власним вибором, не обмежуючись «належними сферами» в соціумі, які звужують потенціал для самореалізації. Адже найадекватнішим способом визначити здатність людини до певних дій є випробування в конкретній життєвій ситуації, на противагу створення абстракцій у формі приписування вмінь конкретній статі. Також слушними є думки щодо співвіднесення рівних прав голосу для жінок та демографічної проблематики й конкуренції на ринку праці: тимчасом як противники емансипації стверджують про погіршення рівня оплати праці за надання жінкам рівного доступу до різних професій,

автори наголошують на тому, що конкуренція — єдиний демократичний засіб існування спільноти, обмеження ж індивідів у праві на вибору виду діяльності є тиранією. Вкрай слушним видається і психологічний момент щодо побоювань консерваторів щодо можливого огрубіння жіночого характеру за умови надання жінкам можливостей для більшої самореалізації в зовнішньому світі. Апелюючи до Гельвеція, авторка обґрунтовує думку про вигоду, яку отримують представники чоловічої статі від тримання в підпорядкуванні жіночої, у вигляді побутового та емоційного обслуговування, адже чеснотами обґрунтовується саме отримання вторинного зиску від наявності волі в Іншій, але без права її виявляти. Гаріет Тейлор-Міл наводить багато прикладів, асоційованих із монархічним ладом, задля ілюстрації нерівності та вертикальності відносин між статями у сучасному їм суспільстві. Найцікавішою, на наш погляд, є заключна частина есею, де можемо простежити певні зачатки елементів психоаналізу, адже потребу, щоби жінки мали власні види діяльності, гобі, сфери докладання зусиль, проілюстровано тим, що самодостатньою та цікавою для Іншого може бути тільки особистість, що має власні інтереси, а не вихована в системі, де єдиним її зацікавленням є догодження потенційному партнерові. Буття адекватною одиницею соціуму можливе лише за наявності власних прагнень та інтересів, а не замикання особистості на служінні Іншому.

Другий розділ, «Практична філософія», присвячений аналізу логічних міркувань, пов'язаних із гендерною рівністю. Гаріет Мартіно — дослідниця, чий науковий доробок охоплює широке коло зацікавлень: від дослідження політичної та релігійної проблематики (в т. ч. — східної філософії) до питання інклюзії людей, що мають проблеми зі слухом. Аргументація в «Есеях про компаративне мислення» починається з викриття релігійного фанатизму та його деструктивної ролі в історії людства. Зокрема, наведено приклади історичних феноменів інквізицій, продажів індульгенцій, хибних паломництв тощо. З перспективи актуальних подій, можемо посперечатися з такою однозначністю щодо поглядів на феномен релігії, що обмежує можливий обшир точок сприйняття, враховуючи, що віра відіграє й позитивну роль у людському існуванні, даючи індивіду надію та допомагаючи додати залежності. Значну увагу приділено також методології наукових досліджень. Зокрема, Гаріет Мартіно ставить під питання доцільність фіксації на метафізичних міркуван-

нях у довготривалій перспективі, адже якщо філософська проблема є відірваною від повсякденного праксису, то намагання знайти її рішення, безумовно, може бути корисною інтелектуальною спекулятивною вправою, але не діяльністю, що здатна привести до серйозних соціальних зрушень. Вибір правильної теми для роздумів є одним із критичних факторів успіху філософського міркування. На думку філософині, людина має отримувати знання емпіричним шляхом: за допомогою індуктивного методу — спостереження за фактами в реальному досвіді. В міркуваннях істотним є точний спосіб класифікації отриманих фактів — упорядкований розум, що враховує принцип застосування причин і наслідків. Авторка наводить приклад з оцінкою читачами аргументації філософів за рахунок не так ідей, як форми, в якій було передано думки. Наприклад, Мартіно критикує підхід Г'юма, запропонований у трактаті «Діалоги про природну релігію», наголошуючи саме на тому, що формальна складова дослідження істотно переважає змістовну.

Особливо цікавим є фрагмент праці Франсіс Павер Коб на тему, що, як може здаватися з першого погляду, виходить за межі загальної композиції збірки — «Права людини й вимоги тварей». У цьому есеї здійснено спробу розкрити питання неетичності проведення вівісекції щодо тварин як жорстокості щодо живих істот. Зокрема, критики зазнає факт проведення операцій на конях без анестезії у ветеринарному коледжі Альфора в Парижі. Аргументація, застосована філософинею, є органічним продовженням основної думки етики утилітаризму. Метою життя лише чуттєвої (не будь-якої живої) істоти є щастя, але людина як розумна і моральна істота має за мету чесноту (Філософині, 2024, с. 132). Друге також не є наслідком першого. Відповідно, вкрай важливим є дотримання моральних інтересів інших. Проте, враховуючи перетин людини з багатьма іншими індивідами та живими істотами різної організації, неunikною є певна пріоритетність щодо вияву морального ставлення та доброзичливості до близьких і значущих людей, порівняно з ввічливістю до незнайомих. Важливою настановою є також те, що «вимоги, які підпорядковано вищим вимогам..., не скасовуються» (Філософині, 2024, с. 135). Відповідно, пріоритетність морального обов'язку перед людьми не відміння наявності морального обов'язку перед тваринами. Наступною шкалою пріоритетності бажань, на які слід зважати, є порівняння найближчих і найактуальніших (потреб) та віддалених і неактуальних (примх). Наприклад, тимча-

сом як морально допустимим є споживати тваринне м'ясо чи використовувати тварин для експериментів, недопустимим є проводити експерименти з тваринами без анестезії, бо це рішення було б продиктоване людською жорстокістю, а не раціональними міркуваннями. Тож у поводженні з тваринами слід враховувати межі заподіяння болю, що полягають саме в різниці між потребами (задоволення яких є обов'язковим) і примхами (як виявами додаткової жорстокості задля реалізації неактуальних забаганок). За цією логікою, використання тварин в інтересах науки є виправданим, адже наукова істина є самоціллю, яка, в перспективі, здатна вдосконалити існування наступних поколінь живих істот на Землі, що відкриває нові істини, встановлює дискусійні факти та сприяє загальній освіті. За спостереженнями Франсіс Павер Коб, прихильність до тварин має виявлятися людиною гармонійно, без надмірної переваги над людьми, що є виявом мізантропії. Тварини ж, на її думку, підкріплену позицією інтуїціонізму, здатні безкорисливо дарувати людині прихильність, що продемонстроване оригінальними прикладами з історій Ксав'є де Местра про відданість собаки зачумленому господарю-відлюднику аж до власної смерті. Врешті, апелюючи до настанов християнства, філософиня наголошує на самоцінності кожної живої істоти, що створена Богом задля реалізації власної мети, а не як інструмент для втілення чужої мрії про щастя.

У третьому, фінальному, розділі праці йдеться про теоретичну філософію, зокрема — про міркування жінок-філософинь на тему метафізики. Оригінальним є доробок Маргарет Лукас Кавендіш, чий стиль письма можна схарактеризувати як своєрідний, зважаючи на велику кількість складнопідрядних речень на сторінку. Під час прочитання «Філософських листів» у читача може виникнути враження, що він ознайомлюється з істотно переосмисленими «Метафізикою» Аристотеля чи «Критикою чистого розуму» Канта. Оригінальність мислення філософині виражається в її сміливих і раціонально обґрунтованих припущеннях про характер часопростору, зокрема його буття природою нескінченним тілесним, а Бога — нескінченним нематеріальним цілим. Наприклад, упорядкованість думок демонструє неперервність у людській свідомості. Також, полемізуючи з Декартом, авторка наводить цікаве міркування про уяву та сновидіння, з якого можна виснувати, що мислительська істотно випередила свій час, адже за кілька століть до «Тлумачення сновидінь» Фрейда спостерігаємо думки про активність уяви під час станів

зміненої свідомості, що дає підставу зробити висновок про протяжність людської уяви й пам'яті. Крім того, оригінальним є тлумачення мислительною темпоральності, що відрізняється як від лінійного, так і від циклічного бачення. Ідею нескінченності виражено в думці про єдність усіх часових вимірів унаслідок того, що людина переживає їх в пам'яті схожим чином. Урешті, Кавендіш наголошує на рівності людини та тварин внаслідок наявності у свідомості обох різновидів специфічного та конкретного знання, незалежно від того, чи послуговується певний живий організм мовою як засобом комунікації. Урешті, спосіб мислення окресленої мислительки є оригінальним шляхом осмислення метафізичної проблематики та підтвердження можливості творчого підходу навіть у комплексних теоретичних галузях.

Завершується збірник цитуванням фрагментів праць не менш самобутньої шотландської метафізикині — Мері Шеперд. Зокрема, проаналізовано полеміку в її підході з концепцією Девіда Г'юма. Так, бачимо діаметрально протилежне ставлення до категорії протяжності. На думку Г'юма, причиновий зв'язок між предметами та явищами формується завдяки звичці. Як вважає Шеперд, ця категорія є ідеєю, зумовленою конкретними відчуттями індивіда. Відповідно, можна стверджувати, що філософія обстоє реалізм, на противагу номіналістичному баченню суб'єкт-об'єктного зв'язку. Можна також

стверджувати, що М. Шеперд передбачила тенденції, які, в подальшому, будуть актуальними для семіотики, зокрема щодо того, що поєднання ідей у людській свідомості формує універсалізовані образи, на кшталт архетипів. Крім того, важливим є аналіз не лише безпосередньо об'єктів, а й їхньої взаємодії між собою, що може кардинально змінити враження про їхню природу.

Як бачимо, у збірці «Філософіні» продемонстровано широкий спектр проблем, що розкриваються в несподіваних ракурсах за допомогою творчого доробку жінок-філософінь. Зокрема, ми отримали можливість спостерегти та проаналізувати ставлення до проблем отримання рівних прав та суб'єктності в законодавчому плані безпосередніми представницями гендеру, чії проблеми зазнавали замовчування впродовж історії. На наш погляд, особливо цінними є фрагменти промов Сожурне Трус як філософіні, яка, попри більшість життєвих перепон, змогла стати голосом покоління та обстоювати інтереси дискримінованих спільнот в інтерсекційному плані.

Безумовно, оригінальність теми збірки, раритетність праць вибраних авторок і актуальність обраної теми в контексті сучасного феміністичного руху дають право стверджувати про істотну актуальність і значні перспективи для використання цієї збірки в майбутньому та можливість виходу нових томів, присвячених доробкові невідомих раніше авторок. Канон потребує розширення та відновлення історичної справедливості.

Список посилань

Філософіні. (2024). (М. Бакаєв і В. Пугач, Перекл., Упоряд.). Печера Платона.

References

Filosofyni [Women Philosophers]. (2024). (M. Bakaiev & V. Puhach, Transl., Eds.). Pechera Platona [in Ukrainian].

Kseniia Meita

**THE OPENING OF A COLLECTION OF WORKS BY SILENCED WOMEN
AUTHORS: TOWARD THE RENEWAL OF GENDER JUSTICE
IN INTELLECTUAL HISTORY: *FILOSOFYNI [WOMEN PHILOSOPHERS]*.
(2024). (M. BAKAIEV & V. PUHACH, TRANSL., EDS.). PECHERA PLATONA**

Матеріал надійшов 25.02.2025



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Амельченко Олександра Євгенівна — магістр філософії, аспірантка кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА

Козловський Віктор Петрович — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА

Кузьміна Світлана Леонідівна — доктор філософських наук, декан факультету гуманітарних і соціальних наук Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля

Мейта Ксенія Юріївна — доктор філософії, випускниця докторської школи імені родини Юхименків НаУКМА

Пономаренко Олександр Іванович — магістр релігієзнавства, аспірант кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету

Пугач Вероніка Ярославівна — магістр філософії, аспірантка кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА

Розумна Юлія Валентинівна — доктор філософії, старший викладач кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА

Юринець Ярина Ігорівна — старший викладач кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА

NOTES ABOUT AUTHORS

Oleksandra Amelchenko — Master of Philosophy, PhD student, Department of Philosophy and Religious Studies, National University of Kyiv-Mohyla Academy

Viktor Kozlovskiy — PhD, Associate Professor, Department of Philosophy and Religious Studies, National University of Kyiv-Mohyla Academy

Svitlana Kuzmina — Dr. Habil., Dean, Faculty of Humanities and Social Sciences, Volodymyr Dahl East Ukrainian National University

Kseniia Meita — PhD, alumna, Doctoral School of the Yukhymenko Family, National University of Kyiv-Mohyla Academy

Oleksandr Ponomarenko — Master of Religious Studies, PhD student, Department of Philosophy, Rivne State University for the Humanities

Veronika Puhach — Master of Philosophy, PhD student, Department of Philosophy and Religious Studies, National University of Kyiv-Mohyla Academy

Yuliia Rozumna — PhD, Senior Lecturer, Department of Philosophy and Religious Studies, National University of Kyiv-Mohyla Academy

Yaryna Yurynets — Senior Lecturer, Department of Philosophy and Religious Studies, National University of Kyiv-Mohyla Academy

ЗМІСТ

Філософські проблеми сучасності

<i>Амельченко О. Є.</i> Застосовність психоаналізу та феноменології до вивчення досвіду міграції як втрати у контексті досвіду війни	3
--	---

Історія філософської думки в Україні

<i>Кузьміна С. Л.</i> Педагогічний парадокс Канта у київській духовно-академічній філософії XIX ст.: статус дитини і стратегія виховання	14
<i>Юринець Я. І.</i> Інтерпретація філософії Гегеля в радянській Україні кінця 1920-х — початку 1930-х рр. (за публікаціями журналів «Прапор марксизму» і «Прапор марксизму-ленінізму»).....	22

Релігієзнавчі студії

<i>Розумна Ю. В.</i> Особа і діяльність Святого Духа в монашому житті і творах пізньої античності	33
<i>Пономаренко О. І.</i> Перспективістська онтологія у народній релігії українців	42

Огляди, рецензії

<i>Козловський В. П.</i> Кантівські ідеї на українських теренах XIX–XX століть (за матеріалами круглого столу з нагоди 300-річчя з дня народження Імануеля Канта).....	50
<i>Пугач В. Я.</i> Інтелектуальні виклики колоніалізму в контексті війни Росії проти України (за матеріалами антиколоніальної правозахисної конференції «Права, війна, антиколоніалізм»).....	55
<i>Мейта К. Ю.</i> Відкриття доробку замовчуваних авторок: відновлення гендерної справедливості в інтелектуальній історії: <i>Філософині</i> . (2024). (М. Бакаєв і В. Пугач, Перекл., упоряд.). Печера Платона	59
Відомості про авторів	63

CONTENTS

Philosophical Problems of Contemporaneity

<i>O. Amelchenko</i> . Applicability of Psychoanalysis and Phenomenology to the Study Migration as an Experience of Loss in the Context of War	3
--	---

History of Philosophical Thought in Ukraine

<i>S. Kuzmina</i> . Kant's Pedagogical Paradox in 19th-Century Kyiv Spiritual and Academic Philosophy: The Status of the Child and the Strategy of Education.....	14
<i>Ya. Yurynets</i> . Interpretation of Hegel's Philosophy in Soviet Ukraine in the Late 1920s — Early 1930s (Based on Publications in the Journals <i>Banner of Marxism</i> and <i>Banner of Marxism-Leninism</i>)	22

Religious Studies

<i>Yu. Rozumna</i> . The Person and Activities of the Holy Spirit in the Monastic Lives and Writings of Late Antiquity	33
<i>O. Ponomarenko</i> . Perspectivism in the Folk Religion of Ukrainians.....	42

Reviews

<i>V. Kozlovskiy</i> . Kantian Ideas in Ukrainian Lands in the 19th–20th Centuries (Based on the Materials of a Round Table Marking the 300th Anniversary of Immanuel Kant's Birth)	50
<i>V. Puhach</i> . Intellectual Challenges of Colonialism in the Context of Russia's War Against Ukraine (Review of the Anticolonial Human Rights Conference "Rights, War, Anticolonialism")	55
<i>K. Meita</i> . The Opening of a Collection of Works by Silenced Women Authors: Towards the Renewal of Gender Justice in Intellectual History: <i>Filosofyni [Women Philosophers]</i> . (2024). (M. Bakaiev & V. Puhach, Transl., Eds.). Pechera Platona.....	59
Notes about Authors.....	63