

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
УКРАЇНСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ МИХАЙЛА ДРАГОМАНОВА

Кваліфікаційна наукова праця  
на правах рукопису

**МРИНСЬКА НАТАЛІЯ ОЛЕКСАНДРІВНА**

Примірник № \_\_\_\_\_

УДК [179.6]:[159.923.2]: [314.44]:[17.021.2]:[17.026.4]: [171]

**ДИСЕРТАЦІЯ**  
**МУЖНІСТЬ БУТИ ОСОБИСТІСТЮ В СИТУАЦІЇ ІНВАЛІДНОСТІ**  
**(ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ ТА СОЦІОКУЛЬТУРНІ АСПЕКТИ)**

033 – філософія

Подається на здобуття наукового ступеня  
доктора філософії

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,  
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

\_\_\_\_\_ Н.О. Мринська

Науковий керівник: **Крилова Світлана Анатоліївна**,  
доктор філософських наук, професор

Київ – 2023

## АНОТАЦІЯ

*Мринська Н.О.* Мужність бути особистістю в ситуації інвалідності. Кваліфікаційна наукова робота на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю 033 – філософія. Український державний університет імені Михайла Драгоманова. Київ, 2023.

### Зміст анотації

Дисертація присвячена дослідженню мужності бути особистістю в ситуації інвалідності. Для розкриття проблеми був використаний мультиметодологічний підхід.

Герменевтичний та компаративістський методи дозволили дослідити інвалідність в контексті мужності бути особистістю в історії філософії. Діалектичний метод допоміг зрозуміти суперечності й колізії людини у стані інвалідності; підходи екзистенціальної й персоналістичної філософії дали можливість осягнути мужність особистості в ситуації інвалідності та супутні з цим феномени самотності, відчаю, страху, сорому, усвідомити світ такої людини як «світ Іншого» й прояснити умови можливості взаємодії з нею на рівні діалогу «Я – Ти». Застосування методології метаантропології дозволило глибоко вивчити проблеми особистості в стані інвалідності у буденному, граничному й метаграничному вимірах людського буття.

На основі екзистенціального й метаантропологічного підходів був розроблений авторський «метод аналізу екзистенціальних станів», який дозволив більш глибоко прояснити специфіку реакцій навколишнього світу на людину з інвалідністю, що може значно підвищити філософську культуру суспільства щодо

законів, способів і засобів, які сприяють поліпшенню ставлення до людини з інвалідністю.

У філософській думці Античності усвідомлюється агресія до людини-інваліда та мужність, яка протистоїть їй. В результаті аналізу епохи Середньовіччя зроблено подальші визначення терпимості та окреслена роль духовності в житті людини з інвалідністю.

Дослідження філософської думки на території України з часів Київської Русі до початку ХХІ століття дозволило зрозуміти, що ставлення до інвалідності на території України визначалось прийняттям цінності її свободи і мужності, які спрямовані на досягнення свободи.

Здійснено аналіз щодо ставлення до інвалідності у філософії та ідеології тоталітарних суспільств (на прикладах фашистської Німеччини і СРСР). Завершальним етапом історико-філософської ретроспективи проблематики став детальний аналіз роботи П. Тілліха «Мужність бути», яка справила значний вплив на формування основних положень даного дослідження.

За допомогою метаантропології Н. Хамітова, який розвиває підходи Г. Сковороди, М. Шелера, В. Шинкарука, В. Табачковського, здійснено детальний аналіз станів людини з інвалідністю у буденному, граничному, метаграничному вимірах буття людини. Для більшого розуміння людини у вимірах буття використано типологію С. К'єркегора – «Естет», «Етик», «Духовно-релігійна особистість». Були залучені ідеї К. Ясперса щодо «граничної ситуації», яка у роботі пов'язана з ситуацією інвалідності, а також М. Гайдеггера щодо «часових проміжків» сприйняття часу і П. Тілліха щодо мужності, яку необхідно набути, щоб подолати відчай та страх у екзистенціальних вимірах буття.

В дослідженні автор приходить до висновку, що у буденному бутті у людини з інвалідністю ще не актуалізована особистість, в цьому бутті домінує тип «Естет», який описав С. К'єркегор. Людина з інвалідністю поглинута самотністю – такою, як меланхолія, нудьга, туга, сум, відчай. Ці ідеї розвивають дослідження Н.

Хамітова щодо самотності. Самотність тут має прямий зв'язок із соромом людини, яка перебуває в стані інвалідності.

Доведено, що граничне буття – це екзистенціальний вимір, у якому людина, що отримала інвалідність, перебуває у роздумах, усвідомлюючи нове тіло. Це породжує самотність і тугу, що спрямовує людину-інваліда в граничне буття і актуалізує глибокі екзистенціальні й моральні питання. Людина граничного буття з інвалідністю – це передусім «Етик» у розумінні С. К'єркегора. Самотність і туга граничного буття людини з інвалідністю продуктивні в тому випадку, якщо вона здатна до переусвідомлення свого стану і знаходить потрібну мужність в боротьбі не лише з тугою, а й з відчаєм граничного буття. Граничне буття, як вимір глибинних обмірковувань та прийняття рішень, формує відчай «не бути собою», а для його подолання потрібна «мужність бути собою».

Проаналізовано, що метаграничне буття, як вимір поєднання душевності і духовності, долає непродуктивну самотність та відчай, адже має свою мужність, – це мужність прийняття самого себе та Іншого. Саме ця мужність на релігійному рівні розвитку особистості, за типологією С. К'єркегора, дає розуміння, що таке терпимість і толерантність. Зроблено висновки, що екзистенціальне прийняття – це єдине можливе поле спілкування суспільства та людини з інвалідністю.

Запропоновано поняття «компенсаторний нігілізм», сутність якого полягає в негачії особистого буття у пасивності чи екзальтованій активності заради пригнічення почуття неповноцінності, страху, відчаю. Показано, що «компенсаторний нігілізм» має три варіанти прояву: «бездіяльність», «саморуйнація або вмирання» та «жертва». Зроблена спроба осмислити фактори особистісної актуалізації людини з інвалідністю для того, щоб вона звільнилася від компенсуючої поведінки.

Досліджено «нетиповість» як вимір сприйняття інвалідності особистості Іншого. Зроблені висновки, що «нетиповість» створює умовні бар'єри та стереотипи сприйняття суспільством людей з інвалідністю. В цій частині роботи

використано аналіз екзистенціального досвіду автора, який дозволяє усвідомити й подолати причини обмеження самореалізації людей з інвалідністю у сучасному світі, актуалізувати ставлення до них не як до інакших або чужих, а як до рівних у соціалізації. У дослідженні зроблено акцент на концепті «особистість з інвалідністю», який є більш продуктивним, ніж «людина-інвалід», адже виражає плідність соціальної взаємодії та самореалізації.

Доведено, що людина з інвалідністю може бути професійно значущою в інклюзивній педагогіці. Саме така людина спроможна створити спів-буттєвий досвід у інклюзивному просторі, як вихователь та викладач. Виведено поняття «двостороння інклюзія» («подвійна інклюзія»), що визначена як включення в буття Іншого, яке збагачує чуже буття своїм досвідом і створює спів-буттєвість. Зауважено, що саме вищі навчальні заклади педагогічного спрямування повинні створити всі умови для залучення людей з інвалідністю до своїх лав, подолати найменші прояви їх дискримінації.

Здійснено критичний аналіз стереотипних визначень особистості у ситуації інвалідності «людина з обмеженими можливостями» і «людина з особливими потребами» та доведено, що ці два поняття дискримінують людину.

Запропоновано нове словосполучення, що долає дискримінацію, але позначає людину з інвалідністю – «людина з особливими можливостями».

*Ключові слова:* мужність, особистість, особистість з інвалідністю, метаантропология, буденне буття, граничне буття, метакричне буття, інклюзія, толерантність, духовність, соціалізація, освіта, діалог, спів-буття, людина з особливими можливостями.

## **ABSTRACT**

Mrynska N.O. Courage to be a person in a situation of disability. – Qualifying scientific work as a manuscript.

A dissertation submitted for the degree of Doctor of Philosophy in Philosophy (Specialty 033) at the M. P. Dragomanov National Pedagogical University. Kiev, 2023.

### **Abstract content**

The dissertation is dedicated to studying the masculinity of being a person in a situation of disability. A multi-methodological approach was used to reveal the problem. The hermeneutic and comparative methods allowed for the study of disability in the context of masculinity as a person throughout the history of philosophy. The dialectical method helped to understand the contradictions and collisions of a person in a state of disability. The approaches of existential and personalistic philosophy made it possible to comprehend the masculinity of a person in a situation of disability and the accompanying phenomena of loneliness, despair, fear, shame, to understand the world of such a person as the «world of the Other», and to clarify the conditions for the possibility of interaction with them on the level of dialogue «I – You». The application of the methodology of meta-anthropology made it possible to study in depth the problems of personality in a state of disability in the ordinary, boundary, meta-boundary dimensions of human have been studied.

Based on existential and meta-anthropological approaches, the author has developed an original «method for analyzing existential states», which has allowed for a deeper understanding of the specificity of the reactions of the surrounding world to a person with a disability, which can significantly increase the philosophical culture of society regarding laws, methods, and means that contribute to improving attitudes towards people with disabilities.

In philosophical thought of antiquity, aggression towards people with disabilities was recognized, and bravery was seen as the opposing force. Through an analysis of the Middle Ages, further definitions of tolerance were made, and the role of spirituality in the lives of people with disabilities was outlined.

The study of philosophical thought in Ukraine from the time of Kievan Rus to the present day revealed that the attitude towards people with disabilities is determined by the general acceptance of the values of freedom and courage aimed at achieving freedom.

An analysis was conducted on attitudes towards disability in the philosophy and ideology of totalitarian societies, using examples from fascist Germany and the Soviet Union. The final stage of the historical-philosophical retrospective of this issue was a detailed analysis of the work of P. Tillich, «The Courage to Be», which had a significant influence on the formation of the main positions of this research.

Using N. Khamitov's meta-anthropology, which develops approaches by H. Skovoroda, M. Scheler, V. Shynkaruk, and V. Tabachkovsky, a detailed analysis was carried out of the states of people with disabilities in the ordinary, boundary, meta-boundary dimensions of human existence. For a better understanding of human existence, S. Kierkegaard's typology of the «Aesthetic», «Ethical», and «Spiritual-Religious Personality» was used. The ideas of K. Jaspers on «borderline situations», which in this work were associated with the situation of disability, as well as M. Heidegger's ideas on «temporal intervals» of time perception and P. Tillich's ideas on courage, which must be acquired to overcome despair and fear in existential dimensions of being, were also included.

In the study, the author concludes that in the everyday being of a person with disabilities, their personality is not yet actualized, and the dominant type is the «Aesthetic» described by Søren Kierkegaard. A person with disabilities is consumed by loneliness, such as melancholy, boredom, grief, sadness, and despair. These ideas are developed in N. Khamitov's research on loneliness. Loneliness here is directly related to the shame of a person with disabilities.

It has been proven that the boundary being is an existential dimension in which a person who has become disabled reflects and becomes aware of their new body. This creates loneliness and longing, which directs the disabled person towards the liminal existence and actualizes deep existential and moral questions. The disabled person in the boundary being is primarily an «Ethicist» in the sense of S. Kierkegaard. The loneliness and longing of the boundary being of a person with a disability are productive if they are able to reconsider their condition and find the necessary courage to fight not only with longing but also with the despair of liminal existence. Boundary being, as a measure of profound reflection and decision-making, forms the despair of «not being oneself», and to overcome it, «the courage to be oneself» is necessary.

It has been analyzed that the meta-boundary being, as a dimension of the combination of spirituality and mentality, overcomes unproductive loneliness and despair, since it has its own bravery - the bravery of self-acceptance and acceptance of the Other. It is this bravery, at the religious level of personal development according to S. Kierkegaard's typology, that gives an under.

The concept of «compensatory nihilism» has been updated, the essence of which lies in the negation of personal existence in passivity or exalted activity in order to suppress feelings of inadequacy, fear, and despair. It has been shown that «compensatory nihilism» has three variants of manifestation: «inactivity», «victim» and «self-destruction or extinction». An attempt has been made to comprehend the factors of personal actualization of a person with a disability in order to free them from compensatory behavior.

The «non-typicality» has been studied as a dimension of the perception of the disability of the Other personality. Conclusions have been drawn that «non-typicality» creates conditional barriers and stereotypes of society's perception of people with disabilities. This section of the work used an analysis of the author's existential experience, which allows us to realize and overcome the reasons for limiting self-realization of people with disabilities in the modern world, to actualize attitudes towards



them not as different or foreign, but as equals in socialization. The emphasis in the study was placed on the concept of «person with a disability», which is more productive than «disabled person», as it expresses the fertility of social interaction and self-realization.

It has been proven that a person with a disability can be professionally significant in inclusive education. Such a person is capable of creating a coexistence experience in inclusive space, as an educator and teacher. The concept of «two-sided» or «double» inclusion has been developed, which is defined as the inclusion of the Other into being, which enriches the Other's being with its experience and creates coexistence. It is noted that higher educational institutions of pedagogical direction should create all conditions Engaging people with disabilities in order to counteract any manifestations of discrimination through their inclusion in the community or organization.

A critical analysis of stereotypical definitions of disability in the context of «person with limited abilities» and «person with special needs» has been carried out, and it has been shown that these two concepts discriminate against a person.

A new phrase has been proposed that overcomes discrimination but designates a person with a disability – «person with special abilities».

**Keywords:** *courage, personality, personality with disabilities, meta-anthropology, everyday being, boundary being, meta-boundary being, inclusion, tolerance, spirituality, socialization, education, dialogue, co-existence, person with special opportunities.*

## Список публікацій здобувача

### *Статті у іноземних фахових виданнях:*

1. Mrinskaya N. Egoism as a way out of existential crisis for a person in disability situation. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2020. №17. С. 65–75. URL: <http://ampr.diit.edu.ua/article/view/193983> (WoS)
2. Мринська Н. Терпимість, толерантність, духовність–критерії прийняття: метаантропологічний погляд на мужність. *Wschodnioeuropejskie Czasopismo Naukowe (East European Scientific Journal)*. №11 (51), 2019 С. 51–55. URL: [http://ir.librarynmu.com/bitstream/123456789/3750/1/EESA\\_1151\\_nov\\_2019\\_part\\_8.pdf#page=51](http://ir.librarynmu.com/bitstream/123456789/3750/1/EESA_1151_nov_2019_part_8.pdf#page=51)
3. Mrinskaya, N. A. Introduction of the coexistence experience into an inclusive learning environment: philosophical anthropological and socio-cultural analysis. *Periodyk Naukowy Akademii Polonijnej*. 2021. № 5 (48). P.47-55. DOI: <https://doi.org/10.23856/4806>

### *Статті у фахових наукових виданнях:*

4. Мринська Н. Експлікації особистості в ситуації інвалідності в контексті методології метаантропології. Збірник наукових праць Дрогобицького педагогічного університету ім. Івана Франка «Людинознавчі студії», серія «філософія». 2021. №43. С. 103–109. DOI: [10.24919/2522-4700.43.14](https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.14) URL: <http://filos.dspu.in.ua/index.php/filos/article/view/137>
5. Мринська Н. Особливості мужності у вітчизняній філософії в проекції інвалідності. *Наукове пізнання: Методологія та технологія (філософія)*. 2021. № 2 (48). С. 47–56. DOI: 10.24195/sk1561-1264/2021-2-7 URL: [http://np.pdpu.od.ua/2\\_2021/7.pdf](http://np.pdpu.od.ua/2_2021/7.pdf)
6. Мринська Н. Проблема особистості у філософії в контексті визначення концепту «особистість в ситуації інвалідності. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2021. №(4).С. 32-38. DOI: 10.24195/spj1561-1264.2021.4.5 URL: [http://perspektyvy.pdpu.od.ua/4\\_2021/5.pdf](http://perspektyvy.pdpu.od.ua/4_2021/5.pdf)

7. Мринська Н. Мужність бути особистістю із ситуації інвалідності: семантичні та екзистенціальні контексти. Гілея: науковий вісник. 2019. №142 (2).С. 101–106.  
URL: <http://www.gileya.org/index.php?ng=library&cont=long&id=180>

**Опубліковані праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:**

1. Мринська Н. Інвалідність в сучасному суспільстві: метаантропологічний контекст. Актуальні проблеми сучасної філософії та науки: виклики сьогодення. Збірник наукових праць за матеріалами IV Міжвузівської науково теоретичної конференції молодих науковців від 04 грудня 2018 р., Житомир. С. 41–42.
2. Мринська Н. Проблема прийняття людини з інвалідністю як прояв мужності. «Єдність навчання і наукових досліджень – головний принцип університету». Матеріали звітної науково-практичної конференції викладачів, докторантів та аспірантів факультету філософії та суспільствознавства 13–17 травня 2019 р. С. 69–72.
3. Мринська Н. Прояв мужності в ситуації прийняття людини з інвалідністю. «Майбутнє особистості і сім'ї: контексти філософської антропології, психоаналізу, арт-терапії та філософської публіцистики. Підхід філософської антропології як метаантропології». Збірник наукових праць УІ Міжнародної науково-практичної конференції 22–23 травня 2019 р., що проводить кафедра культурології та філософської антропології і лабораторія метаантропологічних досліджень Факультету філософії і суспільствознавства НПУ імені М.П. Драгоманова. 2019. С. 206–213.
4. Мринська Н. Егоїзм як спосіб виходу з екзистенціальної кризи для людини у ситуації інвалідності. ІV Всеукраїнська науково-практична конференція «Екзистенціальна суперечливість сучасної людини: альтруїзм, егоїзм, нарцисизм» 5–6 грудня 2019 р. Людина. Екзистенція. Культура. Підхід філософської антропології як метаантропології: зб. наук. Праць III та IV Всеукраїнських наук.-практ. конф.; за ред. Н. В. Хамітова, С. А. Крилової. К.: КНТ. 2020. с. 292–307.

5. Мринська Н. Подолання самотності людина з інвалідністю. Людина. Екзистенція. Культура. Підхід філософської антропології як метаантропології: зб. наук. Праць III та IV Всеукраїнських наук.-практ. конф.; за ред. Н. В. Хамітова, С. А. Крилової, К.: КНТ, 2020. С. 123–126.
6. Мринська Н. Філософсько-антропологічний та соціокультурний аналіз ролі педагога з інвалідністю в інклюзивному навчальному середовищі. Збірник тез наукових робіт учасників Міжнародної науково-практичної конференції «Пріоритети сучасних суспільних наук в трансформаційних умовах», 26–27 листопада 2021р., Львів, с. 22–25.
7. Мринська Н. Особистість в ситуації інвалідності – екзистенціально-антропологічні контексти поняття. Міжнародна науково-практична конференція «Суспільні науки: проблеми та досягнення сучасних наукових досліджень», 3–4 грудня 2021 р, Одеса.
8. Мринська Н. Інформаційна агентська роль педагога з інвалідністю в розумінні подвійної інклюзії, як складова передачі досвіду у педагогіці. XIII Міжнародна науково-практична конференція «Information activity as a component of science development», 04-07 квітня 2023 р., Едмонтон, Канада.
9. Mrynska N. Atypicality: philosophical aspect of the existential-somatic state of a person with disabilities: the experience of Ukraine. XIII Міжнародна науково-практична конференція «Information and its impact on social processes», 03-05 квітня 2023 р., Флоренція, Італія.

## ЗМІСТ

ВСТУП.....	15
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ .....	28
1.1. Проблема інвалідності у європейській філософії в контексті мужності бути особистістю .....	29
1.2. Осягнення феномену інвалідності в Україні через прагнення до свободи: від Київської Русі до сучасності .....	39
1.3. Погляд на проблематику інвалідності від філософії тоталітаризму до її подолання Паулем Тілліхом .....	50
1.4. Визначення основних понять дослідження.....	60
1.5. Вибір методології дослідження .....	69
Висновки до першого розділу .....	77
РОЗДІЛ 2. ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ ВИМІРИ БУТТЯ ТА ТИПИ ОСОБИСТОСТІ В КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМ ЛЮДИНИ З ІНВАЛІДНІСТЮ .....	81
2.1. Феномени самотності та сорому в рамках вимушеної ізоляції людини у ситуації інвалідності .....	83
2.2. Шлях людини з інвалідністю типу «Естет» в граничній ситуації буденного буття.....	91
2.3. Тип людини «Етик» в полі граничного буття і проблема інвалідності.....	127
2.4. Метаграничне буття та духовний шлях людини з інвалідністю.....	144
Висновки до другого розділу.....	160
РОЗДІЛ 3. ЛЮДИНА З ІНВАЛІДНІСТЮ В СУЧАСНОМУ СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ .....	165
3.1. Нетиповість: філософський аспект реалізації людини з інвалідністю.....	165

3.2. Мужність бути частиною суспільства і культури в контексті інвалідності.....	169
3.3. Мужність бути собою: спів-буттєвість в житті та педагогіці людини з інвалідністю .....	176
3.4. Мужність подолання стереотипів в ситуації інвалідності: семантичні та екзистенціальні контексти .....	194
Висновки до третього розділу .....	204
ВИСНОВКИ .....	209
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ .....	218

## ВСТУП

**Актуальність теми.** Повномасштабна війна, яка почалася в Україні 24 лютого 2022 року, гранично загострила проблему інвалідності й актуалізувала необхідність реформування не тільки соціальної сфери як поля взаємодії людини з інвалідністю і суспільства, а й підняла екзистенціальні питання, передусім щодо ставлення самої людини з інвалідністю до суспільства і розуміння своєї ролі в ньому. Тому сучасний соціум потребує аргументованих та цілісних підходів до осягнення екзистенціальних й соціокультурних проблем інвалідності. Це необхідно як для самого суспільства, так і для людини, що знаходиться в стані інвалідності.

Вибір теми дисертації обумовлений наявністю даної проблеми у дослідниці, яка знаходиться у пошуках виходу з проблемної ситуації за допомогою методів й світоглядного потенціалу філософської антропології. Саме такого дослідження, що було зроблене людиною з інвалідністю, потребує сучасне суспільство: це дає можливість відкрити не лише зовнішні, а й внутрішні, приховані аспекти проблематики. Людина з інвалідністю як «лакмусовий папір» здатна оцінити не лише соціальні, а моральні «хвороби» соціуму й окреслити шляхи їх подолання.

Актуальність проблеми людини з інвалідністю як повноцінного члена сучасного суспільства, стосується не лише проблеми сприйняття її соціумом, а й особистими переживаннями людини. Це відбувається через небажання особистості сприймати фатальність травми, операції або поранення, і як наслідок, неприйняттям ситуації. Тому осягнення внутрішнього світу людини з інвалідністю, її екзистенціальних проблем, комунікації з Іншими, стає актуальним на тлі становлення гуманістичного суспільства.

Проблема мужності бути особистістю актуальна саме для України тому, що країна знаходиться в ситуації війни. Економічна нестабільність та прагнення зрозуміти європейські цінності підкреслює необхідність розгляду феномену мужності в контексті інтеграції, глобалізації і стабілізації.

Поняття «інвалід» вже не укорінене в правовому полі з 2018 року – воно більше не повинне використовуватися в документах, актах та законах. Поняття «інвалід», замінено на менш образливе і персоналізоване «людина з інвалідністю», «особа з інвалідністю» та інші (закон №2249–VII). Але основні визначення «людина з обмеженими можливостями» та «людина з особливими потребами», якими користуються в повсякденній мові, є приховано-дискримінаційними і не відповідають духовно-душевному стрижню існування особистості в ситуації інвалідності. Саме вони накладають основний відбиток на сприйняття людини з інвалідністю суспільством. Ці терміни ствердилися в нашому житті і стали звичайними висловлюваннями, але вони не закріплені в жодному з документів, тому знайти витoki і авторство цих визначень неможливо.

При цьому майже всі поняття і формулювання, які в Україні використовуються щодо людини з інвалідністю, мають приховано дискримінаційний характер через те, що не враховують впливу смислових факторів на свідомість і підсвідомість людини. Дисертантка намагається створити більш гуманістичне й глибоко аргументоване визначення людини з інвалідністю, яка має мужність бути особистістю.

**Ступінь розробленості проблеми.** Для аналізу проблематики мужності в ситуації інвалідності важливими є концепції філософів різних історико-філософських етапів, на які спиралася дослідниця, розглядаючи відмінності поглядів на природу людини в Античності (Сократ, Платон, Арістотель, Плутарх), Середньовіччі (Августин Блаженний, Фома Аквінський); філософії Нового часу та у німецькій класичній філософії (Б. Спіноза, І. Кант, Г.В.Ф. Гегель); філософії ХХ ст. (Е. Гуссерль, П. Тілліх, К. Ясперс, В. Франкл).

Тема мужності і супутні з нею теми страху та відчаю є достатньо розробленими як у вітчизняній, так і в зарубіжній науці. Окремі ідеї та міркування можна виділити в творчості Платона, Арістотеля, Блаженного Августина, Фоми Аквінського, Г. Сковороди. Надзвичайно важливим є концепт П. Тілліха «мужність



бути». Безпосередньо дотичною до предмету дослідження є проблематика мужності бути в «граничній ситуації», яку зустрічаємо у працях Ф. Ніцше К. Ясперса, А. Камю.

Визначити підходи для соціалізації людини з інвалідністю, створити для неї умови самореалізації і «турботи про себе», сформувані для неї нове визначення, яке б не створювало дискримінаційного навантаження, допомагають праці таких мислителів як Л. Вітгенштайн, М. Гайдеггер, В. Франкл, М. Фуко.

Поєднання концепту «мужність бути» з ученням С. К'єркегора про естетичний, етичний і релігійний етапи розвитку людини дозволяє вийти на проблему типології особистості у ситуації інвалідності. У цьому контексті плідним є напрям метаантропології Н. Хамітова як концепції буденного, граничного й метаграничного вимірів буття людини, що укорінений у філософії Г. Сковороди, М. Шелера, а також у розробках В. Шинкарука та В. Табачковського. Дана концепція, яка отримала розвиток у соціальній і культурній метаантропології С. Крилової, а також у працях дослідників, які продовжують цей напрям – Д.Д. Дандекара, В. Калуги, В. Клочкова, Р. Кузьменко, А. Пашинської, М. Препотенської, Д. Свириденка, Л. Сулейманової, Ф. Фоміна та ін., дозволяє осмислити людину з інвалідністю не лише як особистість з особливими проблемами, а й як особистість з особливими можливостями, які реалізуються в залежності від соціокультурного контексту.

Дотичні до проблематики в Україні сучасні дослідження у галузі філософії освіти. В контексті філософії людиноцентризму В. Кременя їх здійснюють В. Андрущенко, В. Вашкевич, Т. Матусевич, Л. Панченко, Е. Садовська, А. Ярошенко та ін. Ці дослідження складають основу для усвідомлення і популяризації толерантного і людяного ставлення до особистості з інвалідністю, розробки специфіки педагогічного й освітнього процесу, в який вона включена.

Значущими є наукові розвідки з проблеми інклюзії іноземних (Дж. Бота, Е. Куркутас та ін.) і українських авторів (Ф. Тихомірова, А. Ярошенко та ін.).

Проблеми стресу та страху та їх проявів є надзвичайно актуальними для вивчення проблеми людини з інвалідністю, адже їх усвідомлення і подолання здатне формувати мужність (Д. Алифановене, Г. Грант, Д. Лі, В. Мельник, П. Скрегг, С. Тернер, О. Шапелите та ін.).

Продуктивними у осмисленні феномену людини з інвалідністю як Іншого стали роботи Б. Кілборна, Е. Тоффлера, Т. Сарайї та сучасних українських дослідників (Ю. Бродецька, Я. Любивий, М. Максюта та ін.).

Конструктивні зміни у поглядах сучасників на інвалідність досліджували К. Барнс, С. Еванс, Б. Лотт, І. Новаковська, К. Олівер, В. Суковата, У. Чакраварті.

В контексті розгляду толерантності як екзистенціальної й соціокультурної складової ставлення до людини з інвалідністю, актуальні праці таких сучасних українських авторів як О. Березяк, О. Грива, Ю. Іщенко, Р. Кузьменко та ін. На цій основі вдалося відокремити поняття «толерантність», «терпимість» та «прийняття», що може значно розширити сприйняття суспільством особистості з інвалідністю.

Можна констатувати, що тема інвалідності та мужності розкрита в сучасній філософії, проте екзистенціальним й світоглядним вимірам інвалідності приділялось недостатньо уваги; тому ця проблема набула майже виключно соціального звучання. Це й актуалізує необхідність даного дисертаційного дослідження.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дослідження було розпочато на кафедрі культурології та філософської антропології Факультету філософії та суспільствознавства Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова й безпосередньо пов'язано з темою «Актуальні проблеми філософської антропології», науковий напрям «Дослідження проблем гуманітарних наук», що входило до тематичного плану науково-дослідницьких робіт Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, який був затверджений Вченою радою університету 28 грудня 2006 року, протокол № 5, а

завершено на кафедрі богослов'я та релігієзнавства навчально-наукового Інституту філософії та освітньої політики Українського державного університету імені Михайла Драгоманова.

Тема дисертації затверджена Вченою радою Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова протокол № 3 від 28 листопада 2018 р. і уточнена та затверджена на засіданні Вченої ради Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, протокол № 12 від 30 червня 2021 р., спеціальність 033 – Філософія.

**Мета дослідження** – концептуалізація феномену мужності бути особистістю в ситуації інвалідності.

Досягнення поставленої мети здійснюється через вирішення таких завдань:

- дослідити проблематику інвалідності в контексті мужності бути особистістю у європейській філософії;
- виявити відношення до інвалідності в Україні від Київської Русі до сучасності;
- дослідити погляд на проблематику інвалідності від філософії тоталітаризму до її подолання Паулем Тілліхом;
- визначити основні поняття дослідження;
- обрати методологію дослідження;
- осмислити феномени самотності та сорому в рамках вимушеної ізоляції людини у ситуації інвалідності;
- проаналізувати людину з інвалідністю типу «Естет» в граничній ситуації буденного буття;
- усвідомити тип людини «Етик» в полі граничного буття в контексті проблеми інвалідності;
- визначити духовний шлях людини з інвалідністю у метаграничному бутті;
- прояснити феномен нетиповості в філософському аспекті реалізації людини з інвалідністю;
- аргументувати мужність бути частиною суспільства в контексті інвалідності;

- визначити мужність бути собою людини з інвалідністю в контексті співбуттєвості в житті та педагогіці;
- виявити семантичні та екзистенціальні контексти мужності подолання стереотипів щодо людини з інвалідністю.

**Об'єкт дослідження** – людське буття в його динаміці та багатовимірності.

**Предмет дослідження** – мужність бути особистістю в ситуації інвалідності.

**Теоретико-методологічна основа дослідження.**

Пошук рішення проблеми лежить в області застосування цілісної методології, адже саме вона в змозі допомогти у відображенні багатогранності предмету дослідження.

Герменевтичний і компаративістський підходи, а також діалектичний метод відкрили можливості адекватно вивчити підходи до феноменів інвалідності і мужності в історії філософії, а також показати суперечливість й колізійність предмету дослідження.

Для усвідомлення внутрішнього світу людини в ситуації інвалідності проведений аналіз екзистенціальних особливостей особистості в кризових станах, для чого був використаний концепт «гранична ситуація» К. Ясперса.

Для осягнення варіантів компенсаторного механізму людини в ситуації інвалідності використано підходи А. Адлера про компенсацію та концепт «нігілізм» К. Ясперса. Поняття «компенсаторний механізм» виступає у А. Адлера умовою, що полегшення почуття неповноцінності, яка створює обхідні маневри у поведінці, способі життя та мислення. Поняття «нігілізм» в контексті граничної ситуації К. Ясперс характеризує як «гідність у негативному». Дані підходи дозволяють запропонувати авторський концепт «компенсаторний нігілізм», який окреслює негативні екзистенціальні стани й світоглядні рішення людини з інвалідністю.

З метою усвідомлення суперечливих процесів мужності бути особистістю в ситуації інвалідності й окреслення власної авторської позиції було здійснено

евристичне поєднання підходів до розвитку особистості С. К'єркегора та становлення мужності бути у філософії П. Тілліха.

Для усвідомлення перспектив розвитку людини з інвалідністю в сучасному суспільстві плідною є методологія людиноцентризму В. Кременя, яка допомагає усвідомити, що головною цінністю демократичного суспільства є людська особистість, й методологія метаантропології Н. Хамітова, що дозволяє дослідити гуманістичний вектор мужності бути особистістю в ситуації інвалідності в буденному, граничному та метаграничному вимірах буття, а конкретизація метаантропологічної методології в проєктах соціальної і культурної метаантропології С. Крилової актуалізує аналіз соціокультурних контекстів вказаних вимірів.

В результаті використаний мультиметодологічний підхід, який включив в себе вчення про розвиток особистості С. К'єркегора, ідею «часових проміжків» М. Гайдегера, концепти «гранична ситуація» К. Ясперса і «мужність бути» П. Тілліха, «компенсаторні механізми» А. Адлера, філософію людиноцентризму В. Кременя, а також метаантропологічну концепцію екзистенціальних вимірів буття Н. Хамітова і соціокультурних вимірів С. Крилової, що дозволяє усвідомити вихід для людини з інвалідністю на шляху актуалізації її особистості.

**Наукова новизна** результатів полягає у системному дослідженні проблеми мужності бути особистістю в ситуації інвалідності, що сприяє виходу людини з граничних ситуацій й кризових станів.

***Вперше:***

- на основі поєднання вчення про рівні розвитку особистості за концепціями С. К'єркегора та метаантропології Н. Хамітова розкрито синтез індивідуального світосприйняття людини з інвалідністю, а саме: тип «Естет» – людина буденності, тип «Етик» – людина граничного буття, тип «Духовно-релігійна особистість» – людина метаграничного виміру. В цих трьох вимірах буття визначені особливості

людей з інвалідністю, що перебувають в кризовому стані та потребують мужності для виходу з нього;

- в контексті підходу П. Тілліха виявлено співвідношення різних типів мужності в метаантропологічній структурі екзистенціальних вимірів людського буття. У буденному вимірі буття людина з інвалідністю типу «Естет» для подолання страхів використовує мужність бути частиною суспільства, що підміняє особистісну реалізацію заради соціального визнання. В граничному бутті людина з інвалідністю типу «Етик» завдяки мужності «бути собою» у творчості як продуктивній любові до себе набуває здатність прийняття себе нового та подолання відчаю «не бути» (небуття) чи «не бути собою». За умови співтворчої взаємодії з Іншим це дозволяє людині з інвалідністю покинути граничний вимір і трансцендувати до метакричного буття, стаючи «Духовно-релігійною особистістю», яка виходить за межі страху та відчаю, її мужність стосується лише пошуку істини, свободи та любові;

- для позначення плідності прийняття людини з інвалідністю, що має мужність бути особистістю, запропоновано неологізм «прияття», що означає екзистенціально довірливе, духовне й душевне ставлення. Цей неологізм є результатом поєднання слів «приязнь» і «прийняття» і в смисловому плані може бути визначений як «приязне прийняття». Необхідність такого неологізму пов'язана з тим, що слова «приязнь» і «прийняття» стосуються лише ставлення однієї людини до іншої, тоді як слово «прияття» несе духовно-емоційний контекст в рамках безперечного розуміння іншої людини та глибоке входження у взаємодіюче поле довіри. «Прияття» – це акт мужності трансцендування до взаємного проникнення у духовно-душевній цілісності;

- на основі застосування методологічних стратегій метаантропології виведено три критерії прийняття людини з інвалідністю у соціокультурному просторі, які одночасно є рівнями розвитку гуманістичного ставлення до неї: терпимість, яка застосовується у буденному вимірі, толерантність – прийняття у граничному вимірі

та прияття – прийняття у метаграничному вимірі. Визначено, що терпимість і толерантність не є критерієм співчуття і розуміння іншої людини, тому що терпимість не може створити діалог з Іншим, а лише спостерігає та пригнічує у собі агресивне ставлення до Іншого. Толерантність у граничному вимірі буття хоча і створює певний діалог і контакт з Іншим, не має душевного відношення та духовного єднання з Іншим. Лише прияття, як критерій відносин у метаграничному бутті має можливість конструктивного прийняття людини з інвалідністю в сучасному світі. Прияття можливе лише в метаграничному вимірі, тому що це вимір єдності душевного й духовного спілкування;

- поруч зі сталими словосполученнями «людина з обмеженими можливостями» і «людини з особливими потребами» запропоновано словосполучення «людина з особливими можливостями», який долає приховано-дискримінаційні смисли перших двох і допомагає людині з інвалідністю не відчувати себе обмеженою чи особливою в негативному розумінні, а дозволяє людині з інвалідністю відчувати, що її вада може парадоксально відкривати можливість подальшого зростання та розвитку;

- введено поняття «компенсаторний нігілізм», яке означає деструктивну екзистенціальну й світоглядну реакцію людини з інвалідністю на граничну ситуацію у кризовій трансформації. «Компенсаторний нігілізм» осмислюється як негація особистого буття у пасивності чи екзальтованій активності заради пригнічення почуття неповноцінності, страху, відчаю;

- визначено, що з кожного варіанту «компенсаторного нігілізму» існує свій вихід з метою подолання кризових станів людини з інвалідністю. Для пасивного компенсаторного нігілізму (варіант «бездіяльність»), дієвими можуть бути естетично-виховні засоби, для танатичного компенсаторного нігілізму (варіант «саморуйнація або вмирання») – переміщення ракурсу з себе на інших (допомога іншим), для віктимного компенсаторного нігілізму (варіант «жертва») – створення

умов для реалізації жертовності як самовідданості, наприклад, в просторі соціальних, спортивних та військово-патріотичних програм;

***Удосконалено та уточнено такі положення:***

- для позначення продуктивності інклюзії як процесу органічного входження особистості у суспільство актуалізується поняття «спів-буттєвість», яке подається як фундаментальна основа інклюзивного процесу й означає єднання людей на основі спільних цінностей, практики і досвіду, що є важливим як для самої людини в стані інвалідності, так і для тих, хто контактує з такими людьми;

- обґрунтовано доцільність залучення людей з інвалідністю до педагогічного процесу, зазначено, що екзистенціальний досвід людини з інвалідністю, яка пережила граничну кризу, спроможний гуманістично розширити світогляд здорової дитини. Цей досвід буде доречний як досвід близької людини у колі спів-буттєвості;

- на основі застосування методологічних стратегій людиноцентризму В. Кременя визначено необхідність використання «взаємної інклюзії» або «двосторонньої інклюзії». Термін «взаємна інклюзія» або «двостороння інклюзія» дав можливість описати комунікативний простір, в якому за умов суб'єкт-суб'єктного ставлення і співтворчості відбувається розгортання спів-буттєвості як поля повного розуміння і любові. В контексті інклюзивної освіти це дозволяє розгорнути простір комунікації шляхом прийняття і включення до нього викладача як частини синергетичної взаємодії.

***Набули подальшого розвитку такі ідеї та положення***

- досліджені особливості ставлення до людей з інвалідністю в Україні. Доведено, що відношення до людей з інвалідністю відрізнялось у Західній Європі та Україні. В Західній Європі ставлення до інвалідності виступало як «мужність терпіння», в Україні це ставлення було більш схоже на «мужність прийняття» це створило етнічний феномен українського світосприйняття. Національний характер українця, згідно з дослідженнями В. Яніва, Д. Чижевського, Г. Ващенко,



заснований на таких архетипових рисах ментальності, як прагнення до свободи, індивідуалізм й персоналізм та гідність. Саме ці риси розкривають духовно-душевне відношення до інвалідності в українському етносі;

- доведено, що «мужність бути частиною суспільства» поглинає «мужність бути собою» у тоталітарних суспільствах та створює певні соціально-етичні норми поведінки суспільства по відношенню до людей з інвалідністю. Бути мужнім в тоталітарному суспільстві – це бути зручним, толерантним, патріотичним, незважаючи на прагнення самої людини. Заклик до цього ми спостерігаємо у сучасних тоталітарних режимах, які ведуть війни і в яких люди набувають інвалідність, реалізуючи примарні цілі режиму, і при цьому впевнені у цінності своєї жертві задля «вищої ідеї»;

- в дослідженні самотності людини з інвалідністю розвинуто екзистенціалі нудьги і туги, представлені в метаантропології Н. Хамітова. Запропоновано доповнити їх екзистенціалами меланхолії і суму. Доведено, що меланхолія відповідає пасивному компенсаторному нігілізму (варіант «бездіяльність»), коли людина впадає у апатію, що не дозволяє їй володіти собою. Екзистенціал суму співпадає з прагненням людини у просторі віктимного компенсаторного нігілізму бути «жертвою». Нудьга екзистенціально і світоглядно концентрується у танатичному компенсаторному нігілізмі «саморуйнації або вмирання», що означає розраду та витіснення самотності через екстаз знищення себе (алкоголь, наркотики тощо). Вихід до екзистенціалу туги може породжувати волю до пізнання і творчості, яка виводить з буденності у простір граничного буття і здатна долати всі варіанти компенсаторного нігілізму, надалі виводячи у простір метаграничного буття – співтворчості і любові.

**Теоретичне та практичне значення** роботи передусім дозволяє зрозуміти світ людини з інвалідністю й усвідомити, з якими перепонами, страхами та тривогами їй доводиться боротися.

Дослідження створює новий простір в метаантропологічній методології, завдяки чому можливі евристичні поради щодо виходу людини з інвалідністю з граничних ситуацій і кризових станів. Методологічні напрацювання можна використовувати в роботі з людьми з набутою інвалідністю, які перебувають в станах депресії або посттравматичного синдрому.

Матеріали дослідження можуть бути використані у створенні навчальних програм, курсів та спецкурсів з таких дисциплін, як філософська антропологія, філософія культури, соціальна філософія, етика та ін. Результати дослідження можуть слугувати додатковим матеріалом в розробці різноманітних методик у психології та інклюзивній педагогіці.

**Особистий внесок здобувача.** Дисертація є оригінальним науковим дослідженням. Висновки і положення наукової новизни отримані автором самостійно. Опубліковані праці за темою дисертації написані без співавторів.

**Апробація** результатів дослідження. Основні теоретико-методологічні положення, новизна та висновки дисертаційного дослідження обговорювались на засіданнях кафедри культурології та філософської антропології Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова і кафедри богослов'я та релігієзнавства Українського державного університету імені Михайла Драгоманова, на методологічному семінарі «Філософська антропологія як метаантропологія» (2018-2022), який проходив в Інституті філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, щорічних звітних науково-практичних конференціях викладачів і аспірантів Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, круглих столах, міжнародних та всеукраїнських науково-практичних і науково-теоретичних конференціях (2018–2022).

### **Публікації.**

Основні положення, ідеї та висновки дисертаційного дослідження висвітлені в 16 одноосібних авторських публікаціях (з них 1 – у збірниках наукових праць; 4 – у фахових виданнях, затверджених ВАК України для філософських наук; 2 – у

фахових іноземних виданнях; 7 – у збірниках матеріалів міжнародних науково-практичних конференцій; 2 – у збірниках матеріалів всеукраїнських науково-практичних конференцій; 1 – у збірниках матеріалів звітної науково-практичної конференції викладачів, докторантів та аспірантів факультету філософії та суспільствознавства НПУ імені М.П. Драгоманова).

**Структура та обсяг дисертації** зумовлені специфікою її предмету та логікою розкриття теми, а також поставленою метою і завданнями дослідження. Дисертаційна робота складається зі вступу, трьох розділів, що включають тринадцять підрозділів, висновків до розділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації – 242 сторінок. Список використаних джерел становить 20 сторінку і налічує 212 найменувань, з них 88 іноземними мовами.

## РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ

Паралельно з розкриттям теми мужності та інвалідності вважаємо за потрібне детальніше проаналізувати низку інших понять, які супроводжують обрану тематику. Так, наприклад, Платон і Арістотель не відділяють мужність від відваги та честі, Августин Блаженний – від любові божої, Фома Аквінський – від духовної сили та віри, Б. Спіноза та Ф. Ніцше – від самоствердження та волі, Г. Сковорода та М. Бердяєв – від духу свободи, а П. Тілліх та С. К'єркегор – від екзистенції духу. Тема мужності допомагає більш детально дослідити проблеми інвалідності у філософів Античності, в релігійному житті апологетів, у прагненні до вільного суспільства на межі XIX-XX століття, в ідеологічних теренах тоталітаризму та в глибині ліберального суспільства XX-XXI століть.

Розкриття теми вимагає вивчення специфіки сприйняття проблеми інвалідності в соціокультурній та екзистенціальній площинах, що допоможе виявити онтологічну складову означеної теми. Це дозволить вийти на концептуальні філософські узагальнення, розгорнути теорію досліджуваного предмету. «Генезис проблеми розуміння у науці та філософії збігся із пошуками відповіді питання можливості застосування загального, теоретичного знання задля освоєння конкретно-історичних особливостей досліджуваного предмета» [17, с. 92], – справедливо зазначає український філософ Є. Бистрицький.

Для поетапного розгляду проблематики інвалідності важливі усі збережені документальні джерела та артефакти, які ми візьмемо за основу аналізу.

У контексті філософського дискурсу зроблено спробу дослідити ставлення суспільства до людей з набутою інвалідністю та усвідомити нове розуміння феномену мужності особистості.

Ставлення суспільства до людей з інвалідністю сигналізує про неоднозначне сприйняття інвалідності в різних історичних етапах та демонструє певні патерни

поведінки в соціальних прошарках населення. Тривале сприйняття людина з інвалідністю як людини «аномальної» створювалося не тільки на основі негативних реакцій, а й підкріплялося самим інвалідом у відчутті своєї неповноцінності. Факти, зібрані в єдиний взаємодіючий пласт поведінкових реакцій в кожному історичному прикладі надають характеристику складовим культурної спадщини кожної епохи. Задokumentовані факти показують відношення суспільства до людей з вираженими фізичними, психологічними чи розумовими вадами. Усе це виражається в судженнях філософів, у законах, у медичних оглядах, у релігійних артефактах. Погоджуючись з думкою Я. Любивого про те, що: «Суб'єктивно ядро ідентичності переживається як екзистенція та як пов'язана з нею трансценденція, що в конкретних культурно-історичних умовах може змінюватися, а часом змінюватися навіть кардинально» [63, с. 115]. Проте необхідно визначити яка саме екзистенціальна складова присутня в різних культурних традиціях та епохах.

Неповноцінні, каліки, знедолені, хворі, божевільні – це лише мала частина інвалідів або людей, не схожих на інших «нормальних», що створюють поріг заперечення, який деструктивно впливає (на думку багатьох соціальних структур) на здорову частину населення.

### **1.1. Проблема інвалідності у європейській філософії в контексті мужності бути особистістю**

*Естетична цінність особистості в античному світі в ракурсі відношення до інвалідності*

Міцність давньогрецького світу ґрунтувалася на розумінні гармонійної людини, де ідеалом вважалася не стільки духовна краса, а загалом – гармонія зовнішнього і внутрішнього, де зовнішності надавалася перевага. Про це свідчить культ тіла, що дійшов до нас у скульптурах давньої Греції. Гармонія полягала в естетичності та її зв'язку з почуттями і поведінкою. Таким чином, саме краса тіла

свідчила про красу душі. Первинна відсутність краси тіла впливала на сприйняття людини як дисгармонійної – такої, що не відповідає високим вимогам «гармонії». С. Крилова вірно зазначає, що: «Категорія «прекрасне» визначає предмет, явище або людину з точки зору досконалості» [54, с. 42]. Це визначення цілком стосується Античності. Так, по суті, некрасиве (недосконале) тіло вже саме занурює «нетипову» людину в дисгармонійність.

У Плутарха є згадка про спартанця з інвалідністю, який повзав на колінах і соромився бути посміховиськом. При цьому ніхто не бачив в ньому героя, який воював на благо народу [85]. В. Суковата вважає: «Універсальною нормою Античності відкидати носія будь-якого відхилення за тілесною ознакою в розряд «виродків» і «маргіналів»» [104, с. 77].

О. Лосєв, досліджуючи епікурейську естетику, робить висновок, що: «Для Античності існувала необхідність речового і тілесного трактування людини, яку ми зовсім не перетворюємо з людини у річ і в фізичне тіло, а тільки підкреслюємо, що людина і її духовне життя будуються по типу речей, на кшталт фізичного походження фізичних тіл» [62, с. 44]. Філософ продовжує: «Виходить, що краса полягає в тілесних особливостях самого тіла, тобто в гармонії його частин, в симетрії його структури» [62, с. 104]. Себто, фізичне виділялося як головне надбання у людині того часу.

Є сенс розглянути проблему сприйняття інвалідності по відношенню до поняття «мужність».

Знаменита суперечка Сократа з Лахетом в присутності Нікієя і Лисимаха починає тему мужності в філософії, але на жаль, не як окремого елемента прояву особистості, а як складової небезпечної ситуації. Діалог, описаний Платоном, спонукає нас до висновків, що мужність – причина і прояв одночасно. Саме мужність – причина руйнування незадовільної ситуації, а прояв – це самовияв людини. Синонімами мужності у діалозі стають стійкість душі, завзятість, сміливість, відвага. Сократ пропонує та водночас знищує своє припущення про

мужність. Критика стає настільки очевидно-правдивою, що жодне з визначень не витримує її тиску, руйнуючись перед синонімами розуміння, стійкість стає розсудливістю, завзятість – старанням, сміливість і відвага – безглуздям. Суперечка залишається не завершеною, але вже її наявність говорить про те, що мужність неможливо виділити як окрему постійну категорію особистості і тільки в цілісному сприйнятті обставин мужність стає можливою. Сам діалог постійно зводиться до прикладів, прибираючи з дискусії основу – дух мужності, і спирається лише на мораль і етику. Піднявши мужність до чеснот, Сократ водночас опускає її до рівня ганебного вчинку. Ці «гойдалки-судження» не спиралися на найнеобхідніше в цьому діалозі про мужність – на дух особистості. Зовнішні обставини в діалозі більш значущі: важливий вчинок, або дія. Сократ тільки одноразово говорить про мужність як основу «мужності духу», яка може зовні виглядати як не мужній вчинок. Філософ постулює наводячи приклад втечі Енея з поля бою, що мужність духу може бути у прийнятті поразки – «мужність відступити». Він каже про втечу Енея : «Мужні і в таких речах» [84, с.241]. По суті, Сократ показує, що визначення чесноти вже піддається сумніву в залежності від запропонованих обставин.

Ситуація інвалідності – це ті обставини, в яких важливий не тільки фактор зовнішнього прояву самої мужності, помітного для всіх, але і внутрішній обов'язок стосовно свого життя. У ракурсі інвалідності мужність набуває зовсім іншого сенсу – як «мужність бути» за визначенням П. Тіліха [202]. Мужність стає не просто проявом себе перед зовнішніми страхами і небезпеками, а складовою стратегії майбутнього, як духовної суті в розумінні особистості.

Арістотель пов'язує мужність зі шляхетністю, спираючись на моральний постулат Платона про гідність [7]. Але далі зауважує, що для прояву мужності потрібна воля до подолання перешкоди: «Так і з мужністю: привчаючись зневажати небезпеки і не відступати перед ними, ми стаємо мужніми, а ставши такими, найкраще зможемо протистояти небезпекам» [7, с. 63]. У Арістотеля мужність виділялася як аристократична цінність і її слід було розділяти на приватне і

соціальне, де соціальне більш важливе. Для Арістотеля мужність представлена героєм, здатним загинути за свої ідеали. Але він також стверджує у своїх міркуваннях, що мужність іноді спонукає людину до страшних речей: «До яких же страшних речей має відношення мужній? Можливо, до найбільших? Адже жахливе ніхто не може переносити краще, ніж мужній» [7, с. 117]. «Мужнім, у власному розумінні слова, виявляється мабуть той, хто хоробро зустрічає прекрасну смерть» [7, с. 119]. Образ мужності у «Нікомаховій етиці» набуває звучання як акт моралі і важливим тут стає усвідомлений вибір у високому значенні моральності вчинку. У творах Арістотеля відвага або мужність йде поруч зі страхом, що є складовими пристрастей, та визначає: «Отже, мужність – це дотримання середини між страхом і відвагою» [7, с. 77].

Правило Спарти – вбивати новонароджених, які мають каліцтва, – зазначене у Плутарха: «Виховання дитини не залежало від волі батька, – він приносив його в «Лесха», місце, де сиділи старійшини, які оглядали дитину. Якщо вона виявлялася міцною і здоровою, її віддавали батьку, але слабких і потворних дітей кидали в прірву біля Тайгета» [85, с. 59]. В очах античних філософів життя новонародженого було таке ж марне для нього самого, як і для держави, якщо він був слабкий, кволий тілом від самого народження. Жінки обмивали новонароджених вином через ту саму причину, – вони випробували їх здоров'я. Люди казали, що ті, хто хворіє на епілепсію та інші хвороби, помруть від чистого вина, а здорові загартуються та стають ще здоровішими [85, с. 59].

Подібні погляди підтримувало багато філософів давнини: «Нехай в силі буде той закон, що жодної калічної дитини годувати не слід», – знаходимо у Арістотеля. Повноцінність (громадян) залежала від їх можливості бути корисними суспільству – не корисний дорівнювало «не громадянин» [8, с. 209].

Так яким чином поєднані краса, гармонія та мужність в античному світі? С. Крилова, розглядаючи красу як об'єкт філософських міркувань, приходять до слушного висновку відносно античного сприйняття прекрасного: «Абсурд в



координатах краси та потворності з необхідністю трактується як абсолютна духовна й душевна, світоглядна деструктивність, адже заважає розвитку і особистості, і суспільства, руйнуючи смисли, цінності і цілі» [54, с. 59]. Так інваліди, маючі потворні риси, звісно, могли бути гармонійними душевно, але стереотипи античності заперечували це.

У стародавніх релігійних течіях інвалідність хоч прямо не залежала від тілесності, але точно залежала від доведеної провини людини, що отримала її. Дослідник М. Шулка пише: «Концепція карми, що присутня в буддійській та індуїстській релігіях, створює культурні перешкоди для людей з інвалідністю в азійських суспільствах. Схоже відстежується в Аврамових монотеїстичних релігіях, де інвалідність сприймається як заподіяна Богом кара, тому що людина особисто чи у наслідуванні гріховна. І вважається, що причиною гріха є інвалідність у кармічних циклах через гріхи минулих життів» [192, с. 506].

Філософія Античності, пов'язана з естетикою тіла, стала еталонним принципом визначення – чи дано жити людині. Здоров'я і тілесна цілісність були критеріями виживання. Інвалідність пов'язувалася з нераціональним, а тому не могла бути духовною. Сама ж людина з інвалідністю вважалася жахливою. Тому домінуюча в Античності культура априорі не могла співвідносити поняття мужності з «людиною-інвалідом».

Л. Сенека відверто пише: «Слухай же мене так, немов я говорю з самим собою. Користуючись твоєю присутністю, нападаю на самого себе» [97]. Л. Сенека в першу чергу бачить мужність у зустрічі зі смертю, він вважає, що прийняття смерті і є найголовнішим питанням життя. Зречення життя – це втеча від самого себе. Філософ пише: «Немає нічого страшного – крім самого страху» [97]. Тобто, страх в розумінні філософа є провокатором. «Так скоро доведеться витерпіти, навіщо зараз псувати собі життя страхом перед майбутнім?» [97]. Він наголошує на мужності боротьби зі страхом смерті. Мудрецем він називає людину яка радіє життю, і тільки таке ставлення, на думку мислителя, здатне вгамувати страх:

«Радіти може тільки мужній, тільки справедливий, тільки поміркований» і, на думку Сенеки, саме радість є тією чеснотою, яка дає можливість жити [97]. Мужність на фоні радості стає етичною категорією сприйняття життя і ствердженням самого життя всупереч страху.

Але відверті принципи Сенеки не відповідають на головне питання: як виникає мужність і якою вона буває?

Тема мужності розглядалася в цей час виключно з позицій здорової людини, яка дозволяла собі виявляти до інвалідів «мужність» не бути чуйним. Якщо прийняти, що агресія стосовно до калік – це теж мужність, виражена у вчинку (агресії), тоді мужність змінює свій напрямок і лягає на плечі людини, що приймає дане рішення. Прийняття рішення діяти стає мужністю відповідальності яка лягає на плечі людини що приймає рішення бути насамперед моральною по відношенню до суспільства.

Але з плином часу погляди змінюються. Це простежується з приходом християнства у європейську спільноту.

### *Християнська етика та її погляд на ситуацію інвалідності*

З приходом християнства Святе Письмо стає основою філософських міркувань. Його канони відображені в роздумах «Великих Отців Церкви». Очищення душі і серця стають головними духовними орієнтирами на кілька століть. Важливою стає також внутрішня робота над собою в турботі про душу. Аскетизм і християнська любов постають як канони поведінки і спілкування. Життєві принципи спрямовуються до Божої сутності і створюють внутрішні перепони, не впускаючи гординю, жорстокість, норовливість, злість.

Перехід від естетики тілесності античного світу до етики духу в Середньовіччя в ракурсі розуміння мужності стає синонімом любові і віри. Зовнішній фактор сприйняття мужності покладається на принципи терпіння як основи духовної усвідомленості. Але «У період Середньовіччя егалітаризм

раннього християнства був витіснений пізнішими андроцентристськими поглядами. Категорія тіла як зовнішньої оболонки душі виявляється надзвичайно важливою при встановленні культурної норми, бо душа невидима, тоді як параметри тіла можуть семіотизуватися, як зовнішній прояв душі» [104, с. 74], – пише В. Суковата. Тобто змінилось трактування, але не ставлення до покаліченого тіла.

Доброчесність, яка так і не знайшла квінтесенції в понятті мужності у Сократа, в Середньовіччі перетворюється на любов як абсолют, спрямований до Бога, і мужній стає синонімом люблячого. Прагнення до любові – це споглядання краси від Бога. Бог цінує красу духу більше, ніж красу фізичну. Блаженний Августин відсуває на друге місце естетику тіла, хоча і уточнює, що пропорції тіла і форми – це поняття гармонії. Красу слід відчувати не тільки оком, але і душею: «Я спостерігав і бачив, що, по-перше, тіла мають красу як результат гармонії цілісності, а по-друге, красивість як наслідок досконалої згоди з іншими речами, так само як частина тіла гармонує з цілісністю» [96, с. 59]. «У філософії Середньовіччя «прекрасне» порівнюється з поняттями «відповідне» та «піднесене» [54, с. 45], – визначає С. Крилова.

Поєднуючи в своїх філософських міркуваннях розум і почуття Августин об'єднує їх з волею. Він міркує про волю у творі «Про град Божий». В його розумінні «Різниця полягає в тому, яка воля людини: якщо вона хибна, то будуть хибні і ці рухи; якщо ж вона добра, то й рухи будуть не тільки не погані, а й похвальні» [2]. Воля і мужність стають прагненням до любові Божої, в якій мужність і створена Богом для того, щоб людина досягла розуміння волі Бога. При цьому розрізняється добра воля і зла воля. Воля добра ґрунтується на прагненні осягнути любов, зла ж воля – на прагненні отримати тілесне благо. До доброї волі так само зараховуються вчинки, що здійснюються для, або в ім'я Бога. Любов полягає у прояві доброї волі, піднесеної до любові духу. Зло, в розумінні Августина, є не зворотнім боком добра, а його відсутністю. Мужність полягає в

тому, щоб не хотіти того, що хоче розум, а хотіти того, що хоче Бог: «І звідси той цілковитий відступ моєї волі від того, чого я дотепер прагнув, і прямування до того, чого хотів Ти» [96, с. 148]. Любов до ближнього виражається у співчутті, і називає це Августин серцевим наміром, що підтримує рівновагу в світі. Відкривається рух серця через пожертву нужденному, або пробачення того, хто розкався і саме це і є милосердя. Душа повинна прагнути з ретельністю до милосердя, бо «недостатньо й одного милосердя Божого, якщо не буде бажання людини» [3]. Таким чином, вибудовується гармонійний ряд : «любов – гармонія – сила Бога». Рух до любові лежить через волю і мужність духу, допомога створюється серцем, осягаючи красу любові. Можна сприймати мужність з двох позицій: як основу лицарства і як мужність терпіння. У боротьбі зі страхами, пов'язаними із зовнішніми загрозами, мужність – характеристика безстрашності. Терпіння – чеснота, здатна здолати зло агресії. У подоланні внутрішніх страхів – це завзятість, стійкість, що узгоджується з константою віри.

Фома Аквінський пов'язує мужність із силою духу, але при цьому робить висновок, що подібний дух – дар від Бога, і тільки людина з Богом в душі може вистояти в ситуаціях крайньої небезпеки. «Мужність як чеснота удосконалює розум в сенсі перенесення будь-яких небезпек, але вона не може вселити впевненість у подоланні їх усіх. Останнє – властиве мужності, яка є даром Святого Духа» [109, с. 82]. В «Сумі теології» в міркуваннях про мужність, остання постає як здатність переносити труднощі завдяки терпінню, а сміливість дивитися смерті в обличчя як ознака мужності, але не в межах військового подвигу, а в звичайному житті, таким чином він позначав мужність як християнську стійкість. «Мужність можна розуміти як стійкість в терпінні чи як протистояння тільки тому, до чого бути стійким найважче, а саме, до смертельних небезпек» [109, с. 4]. Саме мужності властиво скеровувати розум в духовній боротьбі, що спрямована на подолання труднощів життя і страху смерті. Боротьба в даному випадку отримує інший вектор – як боротьба зі своїми вадами, або ж у тенетах мучеництва, де терпіння стає

великим благом для мужності духу: «Камінням побиті бували, допитувані, перепілювані, катовані, умирали від меча, скиталися в овечих та козячих шкурах, терплячи злидні, збідовані, засмучені» [15].

«Ми можемо говорити тільки про порушення, але не про інвалідність у Середні віки» [173, с. 12], – вважає дослідниця І. Мецлер. Невідповідність людини з інвалідністю, яка простежується вже з самого початку божественної значущості, неприйнятна, адже природне тіло створене за подобою творця і відображає ідеальний механізм для біологічного існування. Адже перед тим як «вдихнути душу» – необхідне тіло: «І створив Бог людину. За божим образом створив її. Чоловіком і жінкою створив їх» [80, с. 26]. З фізичної точки зору порушення цілісних характеристик у людини з інвалідністю межує з розумінням обмеженості в інтелігібельному прийнятті. Адже фізична неповноцінність тягне за собою ще й неприйняття людини з інвалідністю як людини здорового духу. Порушена форма людського тіла субстанційної загальності спроможна переносити акцент на рівень суб'єктивного заперечення в цілісності душевній саме тому, що порушена цілісність тіла. Так фізична недосконалість призводить до висновків про недосконалість внутрішню. Втрачена цілісність загублює значимість у звичній фізичній картині світу і порушує баланс структур в сприйнятті людини з інвалідністю як органічного об'єкта сприйняття, таким чином обмежуючи людину з інвалідністю на початковому рівні прийняття, де «тіло-об'єкт» створює нездоланий дисбаланс на рівні початкових форм. Саме тіло людини з його властивостями біологічного і фізіологічного ряду характеризує особистість в просторово-кодovому механізмі як не гармонійну і не повноцінну.

Поширення християнства на території Європи в середні віки привносить поняття милосердя, але дії суспільства скеровуються швидше на підпорядкування добродесній духовності. У мусульманстві того часу погляди співпадають з християнством: «Як у християнстві, так і в ісламі людина представлена не просто божим створінням, а творінням, що володіє найціннішим, що є у цьому світі, –

часткою божественної душі» [103, с. 93], – пише Л. Сулейманова. У цьому процесі людина з інвалідністю стає об'єктом докладання зусиль Божих і вимагає до себе ставлення милостивого. Але оскільки людина з інвалідністю не могла натомість запропонувати гідної, корисної відповіді у вигляді дій для суспільства, її доля обмежувалася послухом і служінням Богу. Вона могла робити це з допомогою молитов і зречення, які здатні були надати їй внутрішню свободу дій, при цьому обмежуючи імперативами монастирського життя.

Головний принцип соціальної ізоляції людини з інвалідністю створював відбиток її проєкційної дійсності, де в силу нав'язаних принципів людина з інвалідністю сама починала вірити, що її роль – це земні страждання, які і є доля мужня. Завдяки стражданням і думкам про тлінність земного життя, вона заслужить більш високу роль на небесах. Трансцендентний шлях до Бога стає єдиним виходом в даній ситуації, і людина з інвалідністю покірно слідує по ньому.

Мужність, яка пропагувалася як християнська мораль мучеництва, стає частиною життя людини з інвалідністю і засобом її духовного зростання. Сама духовна складова цього поняття перетинається з поняттям віри. Інвалідність сприймається як частина несення віри. Суперечливість такого обґрунтування, що мученик – мужній по суті, просто не аргументувалась, аксіомою подаючи мужність духовну як акт терпіння. «Акт мужності полягає не тільки в тому, щоб твердо відстоювати благо наперекір страху перед майбутніми небезпеками, але також і в тому, щоб не поступатися стражданням і суму, які спричинені тим, що вже є, і в цьому значенні терпіння схоже з мужністю» [109, с. 72].

У XII–XIII столітті спалахують епідемії прокази, чуми, що призводять для збільшення лікарень та будинків опіки, тому цей період можна дослідити в записках лікарів чи в релігійних описах. Лікарі відокремлювали інвалідів в автономні будинки, а релігійні діячі наполягали на тому, що інвалідність – це розплата за їхні гріхи, але при цьому каліка чи блаженний мав можливість приймати прощення. Це підтверджують висновки від дослідника інвалідності К.

Апсон-Сайя, який пише: «Інвалідність зазвичай сприймали як результат недоліку людини або її доведеного гріха» [206, с. 94].

## **1.2. Осягнення феномену інвалідності в Україні через прагнення до свободи: від Київської Русі до сучасності**

В нашому дослідженні як у роботі українського автора в часи, коли наша нація знаходиться у поставанні своєї ідентичності, хотілось би знайти особливості вітчизняних уявлень про мужність та роздивитися проблематику інвалідності саме у відношенні до людей з інвалідністю на територіях які ми відвічно вважаємо Україною.

Для цього потрібно визначити особливості української ментальності. Дослідники психологічно-духовної структури української ментальності В. Янів та Д. Чижевський, Г. Ващенко наголошують на таких національних рисах українців, як індивідуалізм та почуття гідності [19]. Д. Чижевський відносить прагнення до «свободи» в різних розуміннях цього слова – до характеристик українського національного характеру [121]. В. Янів виділяє індивідуалізм з прагненням свободи: «Українець – це інтровертивна людина...Заглиблена у собі і маючи відчуття гідності прямує до повалення усіляких обмежень особистої свободи» [126, с. 127]. Ці дослідники поєднані думкою, що прагнення свободи, самоідентифікація за рахунок індивідуалізації і є мужністю українського народу.

Україна має низку особливостей (ментальність, історія, культура, суспільний лад), що вплинули на формування і зміст філософської думки. В. Шинкарук пише: «Філософія націлена на вироблення системи ідей, які виражають певне ставлення людини до соціальної та олюдненої природної дійсності, духовного життя і тим самим визначають сукупність вихідних орієнтирів, що зумовлюють програму суспільної поведінки людини» [124, с. 674].

М. Ткачук міркує: «В Україні становлення академічної філософії відбувається значно пізніше, ніж в інших європейських країнах, а її потужний розвиток починається тільки на початку ХІХ століття» [108, с. 37]. Україна майже не була суверенною державою за винятком кількох століть в сукупності, тому філософські погляди варто розглядати на основі філософської думки як окремої держави, так і в структурі держав, до яких входила Україна. Насамперед, на формування світоглядної матриці України вплинули погляди мислителів Київської Русі. Пізніше філософія зазнала впливу балтійської, польської і російської ментальності. Російський вплив був найсильнішим, бо витoki російської думки походять з Київської Русі, тобто саме вплив Київської Русі формував Російську державу, а не навпаки, і саме тому Україна сформувала те, що пізніше назвуть – російська філософія. У подальшому, коли державність Росії стала міцнішою, Україна стала залежною від неї та не мала можливості розірвати стосунки. Внаслідок цього, вплив Росії став неминучим. Україна ж більше спиралася на західну філософську думку, ніж Росія, і ритм розвитку філософії був майже незалежний від Росії. Яскравий приклад суто українського наукового надбання – Григорій Сковорода, часто званий першим російським філософом, не дивлячись на те, що витoki його творчості відображають концепцію буття українського народу у всьому різноманітті культури і релігійної етики, і він є саме українським філософом, а не російським. Тож дуже слушно наразі Україна відстоює своє право відносити до української культури те, що раніше вважали загальноросійським.

В. Горський справедливо відокремлює Україну від Росії і стверджує, що російська філософія мала Київське коріння: «Звичайно, пам'ятки Києво-Руської культури, що збереглися до наших днів, ще не демонструють наявності оригінальних, більш-менш сформованих професійно-філософських цілісних систем і теорій, творцями яких були давньо-київські інтелектуали. Але вони містять вагомий філософськи значущий шар ідей, що утворюють у сукупності філософську культуру цієї доби, закладаючи ґрунт для формування певного стилю



мислення, способу світосприйняття, що визначає індивідуальне обличчя філософії в Києві впродовж подальшої духовної історії нашого міста» [30, с. 23]. Основним предметом вивчення філософії в Україні слугують релігійні записи, літературні праці і роботи науковців. В. Макогонова зазначає: «Самосвідомість народу виражається через посередництво його літератури, науки, мистецтва, але філософія вважається переважним органом такого вираження» [66, с. 46].

Період Київської Русі досліджується філософами в рамках вивчення літературних джерел. Думки авторитетних філософів розходяться до кардинально протилежних. Одні з них стверджують про відсутність філософської думки в Україні до XIX століття, а інші вважають, що перші філософи з'явилися саме у Київській Русі. Ця думка властива філософам, які цілком присвятили свої дослідження давньоруському періоду: М. Громову, А. Замалеєву, В. Горському. Ці автори вважали, що релігійні та фольклорні тексти містять філософські пошуки, хоча вони подані не в теоретичній філософській формі. Філософія давніх часів була присутня не у філософських текстах, вона знаходилась у легендах і казках, які також є складовою стародавньої філософії.

Ми визначали у попередніх публікаціях: «Міф ставав важливим елементом не тільки культури, а й самої філософії, з якого виходить розуміння світу і філософська думка» [74, с. 49]. Отже, нам необхідно провести більш детальний аналіз інвалідності та мужності в історичних писемних матеріалах не пов'язаних напрямку з філософією.

У билинах ми знаходимо перші згадки про інвалідів на Київській Русі. Одна з них розповідає про те, як Ілля Муромець сидів на печі 33 роки і тільки каліки-перехожі змогли його підняти на ноги. Досліджуючи билини в 1863 році, Л. Майков визначив, що Олекса Попович, «Побратим Іллі, був кволим на одну ногу» [65]. Билини, як народний епос, відображали мужність у період Київської Русі як синонім захисту від зовнішнього ворога і боротьби з внутрішніми загрозами. Цей вид епосу нагадує нам аналогічне ставлення до героїв античного світу, де сильний

тілом є сильним духом і має головне завдання захист свого народу, проводячи життя в подвигах і боях. Паралель між гомерівськими героями та богатырями з билин відчутна, проте на відміну від античних героїв, які мали непомітні оку слабкості, богатырі Київської Русі мали відкриті недоліки. Таким чином, недуга Іллі Муромця не співвідноситься з Ахіллесовою п'ятою, яка була природженим недоліком. Основне завдання богатыря у Київській Русі полягало у мужності, щоб спочатку стати богатырем. О. Матюхіна зауважує: «В їх образах втілилась характерна для давньоруського лицарського етосу особливість: розуміння шляхетності як гідності, набутої особистими вчинками, а не успадкованої за правом народження» [67, с. 164].

У билинах мужність духу завжди попереду мужності сили. На відміну від давньогрецького світу, саме мужність духу в Київській Русі характеризувала богатыря. Дух богатырів та відношення до них, що не зважало на їх фізичні недоліки, говорить про те, що ставлення до інвалідів було зовсім інше, ніж в античному світі.

Повернемося до билин, де є ще один приклад шанобливого відношення до калік та знедолених у Київській Русі. Каліки-перехожі згадуються в багатьох переказах і билинах Київської Русі: суто завдяки калікам-перехожим Ілля Муромець піднявся з печі. Такий образ калік, як мудрих людей найбільш поширений у літературі і, за ним теж можливо розглянути тему інвалідності. О. Безсонів, етнограф- слов'яніст, зібрав свої дослідження в книзі «Каліки перехожі» охарактеризовані подібні люди, як духовні мандрівники, убогі, сліпи [12, с. 3]. «Мандрівниками, паломниками, каліками», визначає калік-перехожих Л. Майков, як : «Людей, що йдуть до Святої землі» [65, с. 90-91]. У билинах, які зібрані під редакцією А. Чудінова у 1893 році, є посилання на те, що «каліки-перехожі – це жебраки» [122, с. 11].

Ідеї про калік-перехожих як мудрих радників були наявні ще до приходу християнства. Мандрівники-каліки сприймалися як люди, які мають великий

досвід життя та мудрості і їхні поради часто були цінні для інших. За визнанням О. Киричка: «Це ж стосується лексем, утворених не калькуванням, а смисловим перекладом слів, які деінде поставали заміниками філософії й філософа: це мудрість, премудрець, премудрий, мудрий, тощо» [44, с. 8]. Тому каліки-перехожі – це своєрідні філософи, які несли мудрість і мали величезний вплив у народі Саме тому Ілля Муромець слідує їхнім настановам.

Після появи християнства на Київській Русі та розповсюдження духовних настанов і поезій зі Святого Письма роль духовного наставника та проповідника зменшилася. Проте, релігійність додала до слова «каліка» новий елемент – «святий», а цитування Святого письма зміцнювало віру у те, що каліки були «божими людьми».

Українські кобзарі, які також мали фізичні вади та були найчастіше сліпими, були у подібних паломницьких скитаннях. Тому, на нашу думку, доречно досліджувати інвалідність і з позицій мужності у філософських піснях і наративах кобзарів. Т. Слюсаренко визначає: «Кобзарі-бандуристи, впродовж століть зберігали духовний генофонд народу, будили в ньому національну свідомість, передавали тисячолітню мудрість, розкривали правду життя, закликали до активності, згуртованості, боротьби зі злом» [100, с. 191-192]. Всі ці люди, хоча і перебували в бідності, проте користувалися повагою і, не зважаючи на злиденне існування, вважалися святими і мудрими особистостями, які дотримувалися духовного шляху і вели аскетичний спосіб існування. Значення для Української культури творчості кобзарів – неоціненне надбання. Незважаючи на те, що їх творчість не можна зарахувати безпосередньо до філософії, вони, безумовно, впливали на формування світоглядних концепцій буття. Б. Жеплінський робить такі висновки: «Кобзарями часто ставали старі запорізькі козаки, які вже не могли тримати шаблю» [36, с. 13]. В. Куценко зазначає, що інвалід, за визначенням того часу, є «Воїном, який отримав поранення чи скалічення» [57, с. 44-45], може стати кобзарем. Шлях від воїна до кобзаря – це дуже поширене явище, що може слугувати

доказом того, що інвалідність в Україні – це шлях воїнів, філософів, творчості та релігійності.

Ставлення до інвалідності можливо зрозуміти також у порівнянні відношення до мучеництва в Україні та Європі.

З 996 року князем Володимиром затверджується відкриття перших благодійних будинків. На їх утримання було визначено «десятину» (від хліба, худоби, судових мит). У церковному статуті Володимира богадільні та лікарні були «відчужені від мирського відомства». Милостиня на Київській Русі це, швидше, не обов'язок і благодійність, а бажання вирізнити себе як людину, що піклується про духовний стан. Допомога немічним і убогим стає свідомою і одночасно показовою.

Згадку про милосердя зустрічаємо в «Повісті временних літ» від року 6586 (1078): «Був же Гліб, син Святослава, милостивий до убогих і гостилілюбний» [77]. Також є згадка, що убогих і кволих приймають монастирі. В історії Києво-Печерської Лаври є Микола Святоша, який побудував у Лаврі не тільки Троїцьку церкву: завдяки йому тут з'явилася лікарня що була однією з перших лікарень в Київській Русі. «Сюди приходили за кваліфікованою медичною допомогою усі. Народ лікував відомий лікар Агапіт, що жив тут на початку XII століття» [77]. Це свідчить про те, що спроби лікування, допомоги і милосердя були звичні за часів Київської Русі. Але ці згадки були швидше винятком із правил і локалізувалися територіально, що не могло говорити про масовість подібних закладів і, відповідно, про загальне гуманне ставлення до калік, людей похилого віку, інвалідів. В Україні відношення до людей з обмеженнями було більш прийнятним і гуманним порівняно з тим, що панувало в Європі того часу.

Пізніші християнські тексти Київської Русі висловлюють ставлення до калік через розуміння гріхів і страждань за них. В Україні відбувається осмислення того, що страждання у цьому житті можуть мати велику цінність як відмовлення від страждань у Царстві Небесному. На відміну від середньовічної Європи, в Україні ці страждання є поважними та цінними для суспільства. Таким чином каліка,

людина з інвалідністю, сприймалася в ранньому християнстві Київської Русі, як особистість для якої вже відкрито Царство Небесне, а значить, і ставлення до неї відповідне – як до того, хто пізнав Бога.

Стосовно ж внутрішнього переживання людини, що знаходиться у вічних мандрах і добуває собі на прожиток милостиною, то його можна сформулювати як безвихідне. Така людина не могла розраховувати на повноцінне перебування в соціумі і користуватися його благами. Вона вимушена була жити на самоті, або в оточенні подібних собі, що безсумнівно створювало і накладало відбиток приреченості під впливом бачення ідеальної божої людини, яка зреклася мирського життя і перебуває в своїй духовній досконалості та у внутрішній єдності з Богом. І хоча ставлення спільноти до інвалідності у Європі та в Україні різне, проте, все ж доля людини з інвалідністю одна – або повна залежність від церкви, як у Європі, або шлях мандрівника, кобзаря, каліки-перехожого.

Зрозуміло, що слова «каліка» та «мужність» зустріти в одному реченні в ті часи було неможливо. Але про мужність можна судити по найвідомішому твору, який описує повстання 1637–1638 року проти Польського королівства – в книзі «Тарас Бульба». Мужність носить не тільки характер відваги і стійкості, а й мужності в екзистенціальному акті, вираженому у вбивстві Тарасом власного сина Андрія. Мужність набуває нових граней: духовного метання і душевної рішучості. Перехід на цей вищий рівень говорить нам про визнання мужності в психологічному контексті як предмета духовної сили і віри. «Для українців характерні ратна доблесть, хоробрість, а також прославляння героїзму і відваги, що є специфічним вираженням їхніх національних почуттів, адже героїчні традиції споконвіку були притаманні українському народові» [64, с. 78], – так пише А. Львовчкін.

«Після руйнування української автономії та реалізації російською монархією курсу на русифікацію й закріпачення козацтва (за неповним московським переписом 1654 року воно становило близько 50% усього населення), демократичні

цінності українського характеру (хоробрість, відкритість, тяжіння до рівноправ'я та ін.) поступово «вимиваються» і слабшають. Цей процес значною мірою підсилюється переходом або перетягуванням значної частини української еліти в російську адміністративну і культурну сфери» [120], – справедливо зазначає О. Хрущ.

Залишивши міркування, що відноситься до загальнодержавного устрою, потрібно відокремити саме філософські погляди України з її незаперечним прагненням свободи, які відображаються не тільки в роздумах філософів того часу, а й зафіксовані в історичних документах, що мають відношення до наукового кола. Тема свободи звучить особливо яскраво в Україні, спираючись на творчість філософів-екзистенціалістів Заходу. Вона поєднує поняття свободи із поняттям «воля». Воля може бути виражена у вигляді просторової величини: «вільне поле», «вільні простори», «вільний світ». Але термін «свобода» може виступати показником і внутрішнього прагнення вільної душі вільно дихати, таким чином поєднуючи свободу і мужність в одному відображенні. Отже можемо припустити, що свобода корелюється із мужністю волі. Воля в розумінні філософії – це дієва сила, прагнення, бажання. Воля і свобода для українського народу – це, швидше, два взаємопов'язані прагнення душі до дії, тому що об'єднані внутрішнім знаменником в активній формі.

«Київ як топос здавна викликає стійке відчуття (і готовність це відчуття ретранслювати) святості і причетності до трансцендентного» [37, с. 52], – зазначає Ю. Завгородній. У Києві створюється філософська школа у 1615 році на засадах Братського гуртка. У 1632 році відкривається Академія, засновником якої виступає Петро Могила. Історію створення перших академічних шкіл описує В. Аскоченський у 1856 [9]. Хоча у 1634 році, школу намагались закрити, як зазначається у листі до київського воєводи: «Отримали звістку, що архімандрит П. Могила школи латинські відкрив, але треба щоб він їх обов'язково закрити» [28, с. 94], – цитує лист С. Голубєв. Школа передусім орієнтована на філософські науки. В дослідженні Київської філософської педагогічної школи А. Герасименко пише:

«Важливо зауважити, що академічна думка Києва глибоко занурена у релігійний ґрунт, на якому і вибудовуються розмисли про вище призначення душі та моральну гідність людини, усвідомлення ролі духовного життя та пошук шляхів виходу із духовної кризи» [26, с. 49].

Як ми зазначали у попередніх публікаціях: «Вивчати філософію означало займатися наукою, і сам учень, ще не маючи знань і регалій, носив горде ім'я філософ. З цієї альма-матер народилися просвітницькі ідеї Кирило-Мефодіївського братства, вирости мислителі, письменники, які ґрунтувалися на реформаторських ідеях в філософії і стали відомі всьому світу. До них відноситься і Григорій Сковорода» [74, с. 51]. Вічний блукач і філософ за покликанням створив абсолютно новий погляд на філософію як «філософію серця», кордоцентризм. З 1770 року Г. Сковорода обрав шлях мандрівного проповідника та йде по ньому до кінця життя, розуміючи духовну сутність, де людська природа – цілий світ, а пізнання світу здійснюється через серце [74, с. 51]. Приклад зречення та шлях, по якому йшов Г. Сковорода, – це шлях мандрівника, кобзаря, шлях свободи. Такий самий шлях обирали каліки, інваліди та ветерани. Під час дослідження концепції мужності у філософії Г. Сковороди, ми звернемо увагу на життя видатного філософа, оскільки в його міркуваннях є багато аспектів, які можуть бути цікавими в процесі розуміння мужності та милосердя: «Про користь всякої тварі, і від тебе більше нічого не вимагає, крім щирого милосердя до ближніх твоїх» [98, с. 219]. Все його життя – це приклад «мужності бути собою» в зреченні. Філософія Г. Сковороди поділяє життя на мужність бути самим собою і мужність бути вільною людиною в світі. Тобто, життя Г. Сковороди схоже до життя калік, перехожих та «божих людей». «Вона, *мужність*, розрізнить нас від звірів милосердям і справедливістю, це сила і правило всіх наших рухів і справ» [98, с. 216]. Страх у філософії Г. Сковороди, повинен бути подоланий мужністю жити, тому людину не повинні лякати ні злидні, ні хвороба, ні старість, ні смерть. «Страх Господній – джерело мудрості і веселощів, і довголіття, а невіра – є солодка їжа, що приховує найгіркішу отруту» [98, с. 172].

Чи не про мужність ці слова Г. Сковороди? Де страх господній потребує мужності і в подоланні страху стає мудрістю, а той, хто страх не подолав, не має мужності віри, «Той, хто пройнявся страхом Божим. ... Корінь його гіркий, але плоди солодкі» [98, с. 172]. Цим шляхом веде думка, що «глава і початок всього руху», а оцінювати шлях допомагає серце, а слово, яке чують від тебе, з'єднує в собі думку і серце.

Чому саме мандрівник, бурлака, мандруючий проповідник, каліка-перехожий такі важливі в розумінні мужності в українській філософії? Саме тому, що в Україні «особисте», яке так гордо звучить та приймає на себе моральну цінність існування, і є «мужність бути». Мужність серця в співучасті і неможливості відокремити себе від цілісного духу часу. Мужністю стає сама вітальність як першопричина буття. Як пише П. Тілліх: «Вітальність людини така ж велика як його інтенціональність; вони є взаємозалежними. Це робить людину найжиттєвішою з усіх істот у її свободі і духовності» [202, с. 81]. Як ми зазначали у попередніх публікаціях: «Воля з акцентом на свободу – це вітальність творити власну значимість в межах стійкого розуміння буття, тобто в системі свого духу. Воля з акцентом на мужність – це спосіб досягнення свободи шляхом внутрішнього поривання, через співучасть з буттям. Відвага духу, що йде від серця, як у розмислах Г. Сковороди, стає єдиним шляхом визначення себе і свого буття, силою розуму в усвідомленні існуючого становища» [74, с. 52]. Страх бути не вільним дорівнює смерті і, відповідно, мужнє прагнення бути вільним настільки природне, що сама мужність стає свободою. Критичною стає не втрата життя, а втрата себе, відповідно «мужність бути» для українського народу, закладена в «мужності вільного ствердження себе».

Впродовж багатьох століть Україна зберігала дух свободи та мужності, що полягає в здатності бути собою. Це добре відображається в прикладах Київських богатирів, кобзарів, калік-перехожих, мандрівних філософів та проповідників. Навіть під час воєн та повстань Україна зберігає дух богатирської слави та



розуміння мужності волі, залишаючись вірною принципам Київської Русі. У своєму особливому розумінні мужності Україна створює абсолютно нову та унікальну платформу для творчості письменників, що дозволяє їм відкривати нові перспективи у світовій філософії. Це – Т. Шевченко, І. Франко, М. Костомаров, П. Куліш, І. Котляревський, М. Максимович, М. Шашкевич, і, звісно, філософа свободи – Григорій Сковорода. «Українські романтики Тарас Шевченко, Леся Українка, Іван Франко, «хатяни» й «молодомузівці» були творцями такої «нюансованої деміургії». Вони перетворили світ української ідеї на реальність для інших, мобілізували довкола нього все «свідоме українство» до «національної»» [35, с. 215], – вважає О. Гуцуляк.

«Основою пізнання, що безпосередньо взаємодіє з категорією свободи, виявляється ідеальний спосіб опанування дійсності, духовне осягнення світу, спрямоване на досягнення істини, достовірного знання дійсності» [16, с. 17], – пише дослідниця культурного спадку України Т. Білан. Тобто свобода як волевиявлення, як вільне мислення – і є істина, при цьому воля вочевидь може мати обмеження. Мужність таким чином виступає знаменником, що поєднує рух волі до свободи і свободу до своєї волі. Тема свободи, волі і мужності на шляху її досягнення стає головною і залишається актуальною донині в Україні.

Незважаючи на те, що дух свободи розвивається, людина з інвалідністю залишається мовчазною та без належної уваги у теоретичних розмислах та у практиці життя ХХ століття. Хоча милосердне ставлення практикується аж до революції 1917 року під егідою православної церкви і після неї переходить до повноважень сформованої соціальної служби, зухвалі зміни на території вже не Російської, а Радянської держави, до якої тоді входила і Україна, не покращують умов життя для людей з інвалідністю. Після 1918 року інваліди першої світової війни заповнили міста Німеччини і СРСР. Ігнорувати факт їх наявності було неможливо. Критична маса калік змушує суспільство робити кроки до поліпшення ставлення до життя людини з інвалідністю, а під впливом пропагованих свобод

цінність людини з інвалідністю набуває показового прикладу ганебності війни. Громадська думка змінює риторику на показову, засуджуючи таким чином війну за допомогою інвалідів війни.

### **1.3. Погляд на проблематику інвалідності від філософії тоталітаризму до її подолання Паулем Тілліхом**

XX століття – століття двох світових воєн і множинних протистоянь – залишило відбиток в сприйнятті проблеми інвалідності. Особливе відношення до людей з інвалідністю сформувалося в тоталітарних суспільствах. Розглянемо це детальніше.

#### *Філософія тоталітаризму та її відношення до інвалідності*

У 20-ті роки виходить книга лікарів Карла Біндінга і Альфреда Гохе «Можливість знищення життя, негідного життя», де в першу чергу розглядається «негідне» життя людина з інвалідністю [136]. У статті момент евтаназії «негідних» тлумачиться як своєрідний акт співчуття до них. Автори статті спиралися на милосердя, а евтаназію називають гуманним вчинком, який забирає негідне життя. Подібне ставлення підтримували багато науковців з націоналістичними поглядами. Ця «наукова» робота склала основну спрямованість в рішеннях нацистської Німеччини щодо знищення людей в концтаборах. Резонанс статті був настільки великий, що її цитували і передавали з рук в руки найбільш знамениті лікарі і філософи того часу. На неї спиралися в своїй роботі видатні психологи та філософи. Це призвело до того, що вона розглядалась і кваліфікувалась як приклад злочину на Нюрнберзькому процесі. Цей «артефакт» у свої роботи включали майже усі вчені, які досліджували евтаназію: Ф. Фут, В. Рибін, О. Литвиненко та інші, але першим став Лео-Александр, який підняв тему у 1949 році в статті «Медична наука під диктатурою» [167].

Ставлення до інвалідів, засноване на ідеологічній доктрині «надлюдини», цілком зрозуміле, але абсолютно антигуманне. Обставини двох війн створили платформу для філософії мужності та її прояву. Кардинальним та спрямованим актом мужності визнається воля, а воля у свою чергу спирається на філософське підґрунтя міркувань Ф. Ніцше.

В цілому моральні аспекти філософії Ф. Ніцше вважаються однією зі світоглядних засад тоталітарної політики фашистської Німеччини. Якщо розглянути філософію Ф. Ніцше як таку основу, відразу виникає необхідність відзначити декілька висновків з його робіт. Отже, Бог помер, як каже Ф. Ніцше, і людина залишилася сама, не в змозі вирішувати свої проблеми самостійно [78, 124]. На його думку, не варто перекладати відповідальність за життя на Бога, адже в цьому прагненні людина втратила себе і забула про власну волю, покладаючи обов'язки на Бога: «Чи не маємо ми самі стати богами, щоб бути гідними його?» [78, с. 124]. Воля – основний двигун розвитку у цьому світі. І, якщо волю співвідносити з мужністю, як робили це Платон та Л. Сенека до Ф. Ніцше, тоді виходить, що мужність – чи не єдиний важіль управління в житті людини. Усе залежить від мужності (волі), і саме життя – це воля долати страх. Ф. Ніцше: «Воля – це не тільки комплекс відчуттів і мислення, а передусім ще й афект» [79, с. 23].

Найголовнішим критерієм страху Ф. Ніцше виділяє «невідомість перед смертю» [79]. Моральний аспект в цьому випадку підпорядкований самій волі і не має нічого спільного ні з добром, ні зі злом, адже вони знаходяться в іншій екзистенціальній сфері. Мораль розкладає елементи маси, над якою сама височіє : «Я не стану замовчувати свою мораль, яка говорить мені: «живи потай, щоб прожити по-своєму!» [78, с. 206]. Акт співчуття стає недоречним і ґрунтується лише на бажанні віддалитися від страждання. Саме співчуття повинно бути задоволенням, яке людина відчуває, якщо його проявляє. Допомога може лестити самій людині, яка допомагає, а співчуття можливе тільки у разі досить великої накопиченої енергії у того, хто співчуває. Ф. Ніцше міркує, що запропонувавши

допомогу, ми лише доводимо собі свою силу і можливість допомагати, таким чином самостверджуємося. Він пише: «Співчуттю притаманна та особливість, що (в очах співчутливого) воно позбавляє чуже страждання особистого характеру» [78, с. 205].

Звичайно, не всі ідеї Ф. Ніцше лягли в основу філософії Третього рейху, але деякі з них мали великий запит і виправдовували багато чого у філософії та практиці фашизму.

Не дивлячись на догми, прописані у Ф. Ніцше стосовно неспроможності милосердя, політика Третього рейху була дещо гуманною до інвалідів за часів першої світової війни, особливо це стосувалося вищого військового складу. Проте, швидше за все, це було не прагнення бути милосердними, а лише ще одним інструментом у руках пропаганди. Це потребує окремого розкриття.

Після Першої Світової війни на території Німеччини вже була досить велика кількість інвалідів. У статті Н. Льоффельбайн «Про героїзм і страждання інвалідів. Інваліди першої світової війни в веймарській республіці при націонал-соціалізмі» надається низка прикладів про ставлення до інвалідів на тлі ідеологічної складової нацистської Німеччини. Н. Льоффельбайн наводить цитати з газет того часу в своїй статті: «Повернення з фронту мільйонів інвалідів не тільки докорінно ставило під питання традиційні образи героїзму і жертвності; масова поява інвалідів Першої світової війни глибоко вразила існуючі уявлення про мужність» [170]. Він надає характеристику цього: «Скалічене тіло солдата–людини з інвалідністю слугувало при цьому частиною ширшої політики ідентифікації і використовувалося спілками ветеранів в громадському просторі як «бойовий засіб» для досягнення своїх цілей» [170]. Н. Льоффельбайн робить висновки: «Пропаганда постійно представляла громадськості Адольфа Гітлера як жертву війни» [170], що викликало захоплення його мужністю та жалість до нього як жертви війни. Таким чином жалість до однієї людини перетворювалась на помсту для всієї нації. Жалість не повинна слугувати постановкою питання про моральність. Ф. Ніцше пише: «Вся мораль – це не що

інше, як зухвала довга фальсифікація, завдяки якій взагалі можна насолоджуватися спогляданням душі» [79, с. 177]. Так аморальність стає «моральною».

В дійсності героїзація інвалідів війни зіштовхувалася із заснованою на військових категоріях ідеологією націонал-соціалістичного руху, на пов'язаних з війною образі людини, яка є ідеалом героїчного і переможного фронтовика Першої світової війни. Ідеологізація політики стосовно до жертв війни особливо виразно проявилася у змінах системи соціального забезпечення. У 20-ті рр. ХХ ст. нацистські пропагандисти звинувачували Веймарську систему в тому, що вона перетворила німецького фронтовика в пасивного дармоїда держави, залежного від благодійності. «Відповідно, в громадській думці після 1933 року отримання пенсії по інвалідності постійно засуджувалося як не варте солдата і чоловіка» [170].

Таким чином, виконуючи роль «прапора» в тоталітарному суспільстві, людина з інвалідністю лише на перший погляд вела гідне життя, а по суті лише наділялася пропагандистським маркером, який не давав їй можливості бути повноцінною. «Це – дух, загартований війнами і перемогами, котрому покора, авантюра, небезпека, навіть біль стали необхідні» [79, с. 259], – робить висновок Ф. Ніцше про попередні війни.

Тоталітарний режим СРСР вів абсолютно іншу політику, ніж Німеччина стосовно інвалідів. Спочатку герой Громадянської війни був поважною людиною, але згодом маленькі пенсії та занепад соціальної системи перетворили його на небажаного громадянина, аутсайдера. На початку 30-х рр. у СРСР сталося посилення репресій, ставлення до людей з інвалідністю змінилося і мало за мету «очищення міст». Ситуацію з інвалідами в СРСР, і, зокрема, в Україні можна документально відстежити тільки після закінчення Другої світової війни. Величезна кількість калік, які повернулися з полів битви, піддавалися замовчуванню і повній ізоляції.

Як приклад можна роздивитися Валаамський будинок інвалідів, який, по суті, був табором для людей, небажаних в суспільстві. Є опубліковані документи «Про

вилучення з листів фотознімків понівечених інвалідів», де йдеться про фотознімки людей з ампутованими кінцівками і зі спотвореннями – фото, які слід було вилучати, а адресатів передавати в органи КДБ або контррозвідки [47]. Радянська влада і нав'язаний «ідеальний» спосіб життя не допускав у своїх рядах неповноцінних, аномальних людей, і природне бажання заховати, приховати або не помічати проблему ставало критерієм фільтрації населення.

Багато інвалідів, усвідомивши свою непотрібність для держави, не брали призначений державою статус «інвалід». На фоні економічної невлаштованості ідеологія радянської людини не дозволяла визнавати свою немічність, тим самим підтверджуючи власну незатребуваність для суспільства. До зусиль людини, що прибуває в болі і в прийнятті себе зміненого, додавався моральний пресинг з боку ідеологічної державної машини. Тому людині, приймаючи своє змінене тіло, доводилося заново стверджувати власну спроможність як особистості і повноцінного члена соціуму.

Авторитарні суспільства ХХ століття створені відповідно авторитарними особистостями. Диктаторство ідей тоталітарного суспільства заперечує роль суб'єкта і стирає його ідентичність. Усе робиться начебто в ім'я загального блага і задля спільних завдань. Незважаючи на проголошену свободу, народжуються соціальні установки фальшивих «ідеалів» свободи. Психологія людини як суб'єкта буття розчиняється в запропонованій реальності і зливається в загальному пориванні суспільного прогресу. Мужність стає проявом прагнення принести благо іншим, проте особистісні характеристики прагнення залишаються в проекції цивільної подібності. Відчуття єднання «скуто одним ланцюгом» з почуттям обов'язку. Таких прикладів за Другу світову війну ми бачимо безліч: піонери-герої, Молода гвардія, подвиг Матросова. Мужність стає суспільною одиницею, а не підпорядкованість спільним ідеям вносить класифікацію «ворог народу». Відповідати стає необхідно. Така відповідність відображена і в мужності не бути

інвалідом, прикладом чого є доля льотчика Маресьєва. Ти гідний бути в суспільстві, поки ти йому корисний.

Тоталітарні режими як фашистської Німеччини, так і Сталінського СРСР, хоча і мають протилежні методи вирішення проблем для інвалідів, але, по суті, формують екзистенціальну безвихідь для людини з інвалідністю. А якщо ти як особистість не можеш зацікавити суспільство, то суспільство сприйматиме тебе як небезпечного біофіта що підлягає знищенню.

Це відповідає мужності, про яку згадує П. Тілліх, як про «мужність бути частиною суспільства», та скеровує нас до вивчення сучасних поглядів на мужність та інвалідність, які сформувались у філософів другої половини ХХ століття.

### *Філософія мужності Пауля Тілліха*

Ми дослідили феномен мужності у різні часи, зосередившись зокрема на роботі про феномен мужності Пауля Тілліха «Мужність бути» [202]. Але вона не дає розуміння феномену людини з інвалідністю в контексті «мужності бути особистістю». П. Тілліх визначає у своїх міркуваннях : ««Мужність бути», стає можливою тому, що мужність є часткою у самостверженні самого буття особистості» [202, с. 24].

Самоствердження буття вкладено в мужність бути, а стан розуміння небуття П. Тілліх бачить в тривогах самої людини. Усвідомлення самого небуття і є тривогою перед ним, а мужність виступає як джерело подолання тривоги. Тема мужності вперше звучить не як приклад моральності, героїзму, а як індивідуальне подолання особистістю повсякденних страхів. Себто, мужність набуває індивідуальних рис і характеризується як засіб подолання проблем кожною окремою людиною без героїчних вчинків, без пафосу і без залучення оточуючих.

П. Тілліх розрізняє тривогу і страх в онтологічному значенні слів, але водночас не відокремлює їх одне від іншого. Розуміння небуття ґрунтується на розумінні страху і тривоги, які воно викликає, відповідно породжуючи мужність як

засіб боротьби з ними. Екзистенціальні виміри тривоги і страху стають основною частиною в роботі П. Тілліха [202].

Страх є причиною тривоги, прямою загрозою для буття. П. Тілліх, що «Гранична тривога завжди виявляється в тому випадку, коли тривога не пов'язана зі страхом перед конкретним об'єктом» [202, с. 39]. Хворобливе переживання «можливого» може заглибити людину в хаос страху, але водночас це занурення є руйнівником тривоги, яка є інертною, поки не проявиться в страху небуття як прямої загрози життю.

Виділивши страх і тривогу як основні показники проєкції мужності, П. Тілліх ставить перед собою завдання класифікувати тривоги: «Тривога долі і смерті», «Тривога порожнечі і сенсу», «Тривога провини і засудження» [202, с. 41].

Розглянемо докладніше види тривоги.

Тривогу долі і смерті він виокремлює як основоположну і каже про те, що два цих поняття залежать і підкоряються одне одному. Неможливо боятися долі, якщо вона не пов'язана з можливою смертю. Будь-яка «корекція» долі може принести тривогу смерті. Для його міркувань характерним стає поняття «випадок» як невизначений елемент, що впливає на долю і смерть. Початок буття людини випадковий і кінець не визначений, і саме це об'єднує тривоги, долю і смерть. Загрозливе небуття полягає у випадковості та супроводжує долю і смерть, зрозуміти природу яких людина не може [202].

Тривога порожнечі і відсутність сенсу характеризується як пошук самоствердження. Людина відчуває відсутність сенсу, якщо забрати в неї можливість самостверджуватися в душі, у прагненні проявити себе у тому, що вона вважає своєю творчою ідентичністю, поділяючи відсутність сенсу і порожнечу на реальну і уявну, де порожнеча – лише вісник втрати сенсу життя, а відсутність сенсу – прояв порожнечі. У сучасному суспільстві, на думку П. Тілліха, з втратою духовних цінностей людина усе більш реально дивиться в небуття, через порожнечу [202].



Тривога провини і осуду сприймається в розумінні П. Тілліха як втрата відповідальності за своє буття. Людина стає зобов'язаною розуміти, що вона зробила для себе, і наскільки моральним був цей шлях до самоствердження. Моральність є силою буття, а її порушення викликає тривогу можливого звинувачення або відчуження суспільством [202].

Виділивши окремим параграфом феномен відчаю, П. Тілліх приписує його тривозі на межі, що характеризує екстремальні ситуації пов'язані із загрозою небуття [202]. Страх і тривоги виконують охоронні функції «самоствердження на сторожі», в силу яких людині доводиться користуватися мужністю, яка як інструмент подолання знімає або ліквідує загрозу.

П. Тілліх розгортає свої роздуми про мужність трансцендування як «мужність прийняти прияття» [202, с. 109].

Виникає необхідність пояснити неологізм «прияття» введений у наше дослідження.

Звучання оригінального словосполучення на англійській мові «to assert acceptance» можна розуміти як «прийняти прийняття», але у філософському контексті, поняття «acceptance» може мати декілька різних відтінків значень де загальною його сутністю є процес прийняття, чогось або когось в своє життя, свої думки, своє світобачення. Себто, це дієслово позначає не тільки акт прийняття, а і сутність дії яка сприятлива до прийняття.

Одне з таких значень пов'язане з філософською концепцією особистісної свободи та відповідальності. «Acceptance» можна розглядати як акт визнання своєї відповідальності за свої дії та вчинки, а також як прийняття власного життєвого шляху та прийняття власної особистості з її недоліками та достоїнствами.

У психології «acceptance» може мати значення згоди зі своїм станом, включаючи емоційний стан, який може бути важким або неприємним. Прийняття власних емоцій та думок може бути важливим кроком у власному особистісному розвитку.

Також «acceptance» можна розглядати у контексті міжособистісних відносин, як процес прийняття іншої людини в її неповторній унікальності та індивідуальності. Отже, «acceptance» може мати різноманітні значення в різних контекстах, але загальною його сутністю є процес прийняття чогось або когось в своє життя, свої думки, своє світобачення.

Докладніше про переклади на інші мови словосполучення «to accept acceptance»:

На французькій мові «accepter l'acceptation» (в перекладі Жака Гранд'Ю), слово «l'acceptation» було перекладено як «доступ», «прийом» що означає «акт прийняття чи визнання чогось». Це слово відображає ту саму філософську ідею, і дозволяє передати суть оригінального тексту французькою мовою.

У німецькій мові «akzeptieren der akzeptanz» (в перекладі Кріста Шварца). Звучить німецькою як «akzeptanz», що також означає «акт прийняття чи згоду». Це слово добре підходить для опису тієї ж ідеї, яку висловлює П. Тілліх у своїй роботі.

На російській мові перекладено як «принять притие» (в перекладі Н. Хотеевої та В. Кокшарова). Слово «притие» російською мовою має кілька значень, включаючи «акт прийняття чогось, офіційну згоду на щось, повагу до когось чи чогось». У контексті праці П. Тілліха «притие» означає здатність людини прийняти себе та своє життя, незважаючи на всі свої недосконалості, і бути відкритим приймати любов і визнання з боку інших людей.

Українське слово «прияття» передає сутність оригінального словосполучення, оскільки воно відображає ідею прийняття чогось іншого, що є прийняттям. Крім того, «прияття» має більш широкий спектр значень, які відображають ідею не лише фізичного прийняття, але й погодження, згоду та затвердження. Також, це слово характеризує екзистенціально довірливе, духовне й душевне ставлення. Цей неологізм є результатом поєднання слів «приятнь» і «прийняття» і в смисловому плані може бути визначений як «приятне прийняття». Необхідність такого неологізму пов'язана з тим, що слова «приятнь» і «прийняття»

стосуються лише ставлення однієї людини до іншої, тоді як слово «прияття» несе духовно-емоційний контекст в рамках безперечного розуміння іншої людини та глибоке входження у взаємодіюче поле довіри. «Прияття» – це акт мужності трансцендування до взаємного проникнення у духовно-душевній цілісності.

Таким чином, можна стверджувати, що «прийняти прияття» є досконалим аналогом словосполучення «to accept acceptance» в оригінальному тексті так і в інших перекладах роботи Пауля Тілліха.

Отже, повернемося до праці П. Тілліха. «Прийняти прияття», це різновид мужності який визначає П. Тілліх і який можливий в містичному досвіді й у вірі. «Прияття стає найважливішим критерієм буття і перемогою над тривогою небуття. Саме буття нескінченно трансцендує в будь-яке кінцеве буття; Бог, що зустрічає людину, безумовно трансцендує саму людину. Віра долає цей нескінченний розрив, приймаючи той факт, що сила буття присутня попри ці розриви, що той, хто відокремлений, – прийнятий. Віра приймає «всупереч», а з цього «всупереч» віри народжується «всупереч» мужності» [202, с. 172].

Завершальний етап в розумінні «мужності бути» П. Тілліх знаходить в можливості «небуття відкрити двері буття». Називає він це «божим самоствердженням»: в цьому місці трансцендування завершено, людина позбавляється від тривоги, і мужність можлива тільки у прийнятті в собі тривоги і поглинання її безумовним прияттям [202].

У свою чергу мужність відчаю – це мужність всередині, і вона є мужністю кожного. Мужність – це не місце, вона не дає надійних гарантій для слів і понять, у неї немає імені, церкви, культу, теології. Але вона рухається в глибині усього цього буття; це сила буття, в якому все є співіснуючим.

Спрямованість пошуку сенсу, боротьба з небуттям, стають головними в сучасній філософії мужності і відносно інвалідності. Пошук себе, через прийяття та прияття свого внутрішнього «Я» на тлі буття – головні чинники в темі мужності

XX-XXI століття. Інвалідність стає предметом вивчення через екзистенціали відчаю, страху та пригнічення.

Що стосується інвалідності, то слід зауважити, що останнім часом суспільство приділяє чимало уваги цій проблематиці. У 2001 році у світ вийшов загальний довідник щодо інвалідності, де окремо акцентована стаття з приводу важливості дослідження інвалідності саме в філософському розумінні від Г. Л. Альбрехта, К. Зілмана та М. Бері [135].

В період глобалізації та стирання кордонів людина найбільш не захищена від агресії соціуму, тому занурюється у внутрішній світ, як у глибинну цінність свого «Я» у спробі знайти відповіді на питання, що таке буття та небуття. Страху замінюються тривогами, але спосіб їх подолання залишається вічним, у «мужності бути».

Отже, ідеї Пауля Тілліха у контексті інвалідності потребують подальшого аналізу та знайдення додаткових методологічних інструментів, а також – уточнення понятійного апарату дослідження.

#### **1.4. Визначення основних понять дослідження**

Провідними дефініціями дослідження виступають: «мужність», «особистість», «інвалід», «інвалідність», «ситуація інвалідності», «особистість з інвалідністю».

Досліджень, що відносяться до феномену мужності, в історії філософії чимало. Над темою мужності розмірковували Платон, Арістотель, Ф. Аквінський, Б. Спіноза, Ф. Ніцше, М. Фуко тощо. Проблема мужності бути особистістю, як ми описували вище, була різнобічно вивчена Паулем Тілліхом.

Звернемося до основних концепцій філософів різних шкіл, щоб створити ефективне поняття мужності.

М. Фуко в курсі лекцій «Мужність істини» звертається до діалогів Платона про Сократа. Центральною темою його виступів є істина та мужність. У своїх лекціях філософ визначає мужність, як «істина в собі», що є цікавим для нашого дослідження. Самого Сократа, за описами Платона, М. Фуко характеризує *Parresia* (від *Parresia* (лат.) – сміливість у висловлюваннях) і говорить про нього так: «Сократ – це людина, що володіє мужністю говорити правду, готова піти на смерть заради правди, але при цьому така, що практикує випробування душі грою іронічних запитань» [142, с. 73]. М. Фуко пише: «Є мужність добродісної людини, яка звертається до інших і намагається відвернути їх від хибного до істинного. Ця «*Parresia*» також є «чеснотою Бога» [142., с. 332]. Як ми писали вище, Сократ в платонівському діалозі «Лахет» залишає відкритим питання мужності. Лахетом, Сократом і Нікієм пропонуються не загально-філософські, а суто етичні визначення мужності: «стійкість душі», «розумна мудрість», «моральні переконання» [84, с. 70-77]. Проте «Етичне питання про природу мужності неминуче призводить до онтології питання про природу буття» [202, с. 8], – коментує цей діалог П. Тілліх.

К. Ясперс описує мужність як боротьбу зі страхами. Його розуміння мужності – це подолання неможливого і в тому числі себе шляхом концентрації «тверезої мужності» [152, с. 63]. Він пише: «Мужністю володіє той, хто в випробувальному страху перед досягненням можливого знає – досягти можливого може лише той, хто хоче неможливого» [152, с. 112]. Стан, у якому потрібна мужність, це надзвичайний стан, граничний або приграничний, такий, що виникає у людини на межі, вириваючи її зі звичайного стану і в силу обставин вимагає прояву волі, мужності, мудрості, – продовжує міркування К. Ясперса Н. Хамітов [115].

Фома Аквінський пов'язує мужність із силою духу, але при цьому робить висновок, що подібний дух – дар від Бога, і тільки людина з Богом в душі може вистояти в ситуаціях крайньої небезпеки [109, с. 123-170].

Поняття «екзистенція» наповнюється особливим сенсом у С. К'єркегора, але до визначень він підходить проблемно: «Щодо екзистенціальних понять, завжди буде проявом більшого такту утриматися від будь-яких визначень» [159]. «Екзистенція усе ж-таки позначає певний розрив в бутті, де переживання мають більш вагоме значення, ніж завжди. Екзистенція – це шлях самовизначення, який нерозривно пов'язаний з нашим усвідомленням і завжди є перехідним періодом для подолання чого-небудь. Подолання власних меж породжує основу для екзистенції, «екзистенцію (я): темну (а) основу (а) самобуття, потаємність, з якої я виходжу назустріч собі» [154, с. 57], – заважає К. Ясперс.

Усе людське життя – це рух вперед через низку екзистенціальних переживань, спрямований до граничного стану екзистенції – смерті. Смерть – це кінцева точка буття, де навіть найслабшим і безвольним людям необхідно пережити точку прояву мужності у момент усвідомлення переходу. Це підтверджує Л. Сенека своїми словами: «Не тільки мужні зневажали цю мить розставання з душею, а й люди зазвичай малодушні тут не поступалися самим відважним» [97].

Згідно К. Ясперсу, який аналізує стоїків, саме у мужньому виході з граничних ситуацій виникає основне призначення людини: «в ситуації краху знайти шлях до буття» [154, с. 24]. Ці слова можна зрозуміти так, що людина, перебуваючи в граничній ситуації, за допомогою мужності шукає свій шлях в екзистенції, незважаючи на гострі страхи і сумніви.

П. Тілліх в міркуваннях про мужність піднімає онтологічну планку проблеми: «мужність може показати нам, яке буття є, і буття може показати нам, що таке мужність» [202, с. 2]. При цьому він неодноразово позначає мужність не як прояв сміливості, а як якість самоствердження, «мужність бути». Він пише: «Тільки тому, що саме буття має характер самоствердження, попри небуття, можлива мужність. Мужність утворюється у самоствердженні самого буття і бере участь у самому бутті, яке долає небуття» [202, с. 181].

Зауважимо також, що мужність можна розглядати як певну силу духу людини, яку вона використовує для досягнення мети у певному просторово-часовому континуумі. Неможливо бути мужніми завжди, мужність – це окрема конкретна дія, екзистенціальні зусилля. Мужність – граничне відчуття у процесі самоствердження.

Отже, можна зробити висновок, що мужність – *це прояв розумної волі у стані екзистенціальної межі для ствердження себе як особистості*.

Наразі необхідно уточнити поняття «особистість». У статті М. Шелера «Положення людини в космосі» ми знаходимо детальну відповідь, що визначає людину як особистість в межах буття: «Особистість», – «дієвий центр, в якому дух є всередині кінцевих сфер буття» [190, с. 46]. Оскільки М. Шелер відштовхується від поняття «дух», він пропонує розцінювати феномен особистості як джерело екзистенціальної волі і самовиявлення, чії діяння відображаються на способі буття. Спосіб мислення людини та уміння у динаміці відчувати природу буття – ось що створює особистість. Особистість в змозі координувати обумовлені межі буття, керуючись психологічними і моральними законами всередині себе. Як ми зазначали у попередніх публікаціях: «Справжня особистість не обтяжена тиском ззовні. Її стрижень – це дух, дух волі, дух мужності бути собою» [75]. М. Шелер підтверджує нашу думку: «Отож, не лише саме воління, але й безпосередня здатність бути свідомим у силі своєї волі належить до феномена особистості» [123].

Продовжуючи роздуми М. Шелера про особистість, В. Франкл йде далі у своїй роботі «Десять тез про особистість» і у сьомій тезі визначає, що «головна мета будь-якої людини – досягти єдності та цілісності, а це – поєднання тілесно-душевно-духовного, яке можливо тільки за умови, що людина – особистість» [145, с. 9]. В. Франкл вводить поняття «самотрансцендування» як стан, в якому людина, звільняючись від психофізичного буття, наповнюється сенсом і стає особистістю, тобто зростає в душі [144]. Таким чином В. Франклу вдається створити перехід від

філософської концепції М. Шелера в екзистенціальну мотиваційну модель шляху від звичайної людини до особистості.

Для уточнень складових поняття особистості звернемося до праць М. Бубера. У книзі «Два образи віри» він розмірковує над природою діалогу. Філософ зауважує, що конструкція особистості може бути ціннісною тільки у відносинах з іншими особистостями, а сам принцип діалогу побудовано тільки на спілкуванні між особистостями, де визнання особистості Іншого і створює сам діалог [138]. Його слова підтверджує Е. Муньє: «Особистість багата своїми зв'язками: з плоттю світу і людини, з духовним початком, оживляючим її, зі спільнотами, в яких вона проявляє себе» [175, с. 58]. Їй надалі: «Особистість – це той, хто відхиляється від загального шляху, хто випадає з величезної згуртованої маси» [175, с. 43]. Себто, особистість можлива лише у сепарації від загальної маси, але при цьому зв'язки особистості визначають її в бутті.

Якщо розглянути поняття особистість у соціальному контексті, таке визначення ми знаходимо у сучасного філософа В. Беха: «Особистість – це системна якість людського організму, провідною функцією якої є включення людини в соціальний світ» [13, с. 114]. Це міркування доводить: якщо особистість не соціалізована, то і особистістю вона бути не може.

С. Крилова у Філософському словнику дає визначення: «Особистість – аспект внутрішнього світу людини, що характеризується унікальністю та відкритістю; реалізується в самопізнанні та самотворенні людини та об'єктивується в артефактах культури. Відрізняється від індивіда тим, що в своїх актуалізованих проявах є трансцендентною по відношенню до умов соціального життя, тоді як індивід постає частиною роду і виду (біологічний атом) та суспільства (соціальний атом)» [53, с. 457].

Підсумовуючи ідеї філософів щодо феномену особистості, можна зробити висновок: *особистість – це людина, яка в процесі свого саморозвитку знаходить усвідомлену свободу волі, самодостатня, здатна вільно здійснювати соціальну*



*рівноправну взаємодію, при цьому цінує свій внутрішній зміст, вміє самотрансцендуватися і розвиватися, тим самим реалізуючи свій потенціал через власне буття.*

В подальшому для нас стає важливим уточнити поняття «інвалід», «інвалідність», «особистість з інвалідністю», «ситуація інвалідності» у контексті розгляду соціального потенціалу людини з інвалідністю.

Проаналізуємо поняття «інвалід».

У 2018 році президент Петро Порошенко підписав закон щодо виключення із українського законодавства та вжитку терміну «інвалід». «У тексті Кодексу слова «інвалід» та «дитина-інвалід» в усіх відмінках і числах замінити, відповідно, словами «особа з інвалідністю» та «дитина з інвалідністю» у відповідному відмінку і числі» [89]. Однак, цей термін ще зустрічається у всіх сучасних словниках.

1. Словник іншомовних слів С. Бибика та Г. Сюта, надає визначення людини з інвалідністю – (лат., Від *in* ні, і *valere* стояти). «Людина, що частково або повністю втратила працездатність унаслідок поранення, хвороби, каліцтва чи старості» [14, с. 247].

2. В. Міненко у законі про інвалідність дає своє визначення: «Інвалідом є особа зі стійким розладом функцій організму, зумовленим захворюванням, наслідком травм або з уродженими дефектами, що призводять до обмеження життєдіяльності, до необхідності в соціальній допомозі і захисті» [69].

До ХХ століття людина з інвалідністю згадувалася як воїн-ветеран, а у ХХ столітті поняття «інвалід» розширюється, при цьому у більшості трактувань проглядається акцент на немічність, неспроможність інвалідом вирішувати власні проблеми і необхідність соціальної допомоги.

Також не варто забувати майже про лайливе слово «інвалід», що метафорично застосовується до недосконалої, на чийсь думку, людину.

Всі ці визначення означають одне – неповноцінність і неспроможність людини. Але, якщо ми в роботі розглядаємо людину з інвалідністю як

самодостатню особистість, то виникає парадокс: як може неповноцінна людина бути особистістю і тим більше відчувати свою самодостатність? Тож у своїй роботі ми не розглядаємо інвалідність за ознакою розумової неповноцінності, так само не розглядаємо й випадки з вродженою патологією. Тому визначення «інвалід» застосовуватиметься тільки як опис тілесної вади: *людина з інвалідністю – це людина яка втратила гармонію тіла та набула фізичної вади.*

Далі нам необхідно визначити поняття «інвалідність в сучасному світі».

Інвалідність – це термін, що характеризує людину з порушенням функцій організму, яка змінює життя особистості. ВООЗ у 2011 р., опублікували роботу «Всесвітня доповідь про інвалідність», яка стверджує: «Інвалідність – одна зі складових людського існування» [209, с. 7]. Виходячи з цього, цей термін ми вживаємо тільки як такий, що описує фізичні зміни, які відбулися з людиною, але не характеризує її як особистість, позначаючи тільки, що наявна ситуація, яка призвела до інвалідності.

Термін «ситуація інвалідності» вимагає роз'яснень. Оскільки в нашій роботі розглядається інвалідність, яка настала через зовнішні обставини, що призвели до втрати частини тіла, тобто ситуації, в якій людина зіштовхнулася з ситуацією можливої смерті, то ситуація інвалідності стає «граничною ситуацією». К. Ясперс, позначає такі ситуації як: «Смерть, випадковість, почуття провини та невизначеність світу» [153, с. 22]. Подолання ситуації інвалідності – це визначення того, що людина зуміла пройти через «граничну ситуацію», не втративши своїх особистісних якостей, які вона мала до цієї ситуації, або розвинула нові якості в самій ситуації інвалідності. Це свідчить про її сильний характер і визначає її як особистість.

В даній роботі «ситуація інвалідності» усвідомлюється як «гранична ситуація», «ситуація межі», яка пов'язана з фатумом та призводить до зміни її тіла, духу, викликаючи тривогу, відчай, страх. В ракурсі дослідження «ситуація інвалідності» є важливим критерієм аналізу в обраній методології.

«Особистість з інвалідністю» – це дефініція, яке вбирає в себе поняття «інвалідність» та «особистість». В силу певних обставин та бар'єрів, пов'язаних з інвалідністю, визначити поняття «особистість з інвалідністю» та не відрізняти її від загального визначення терміну «особистості» неможливо. Тобто особистість як поняття є вирішальним.

Далі хотілося б звернутися до аналізу визначень «особистості» саме в контексті феномену інвалідності – «особистість в ситуації інвалідності» .

Пригадаємо визначення особистості М. Шелером як людини, що перебуває «В процесі саморозвитку свого духу» [191, с. 144]. Саме саморозвиток та зростання духу для людини з інвалідністю – це подолання ситуації інвалідності. Ситуація інвалідності – гостра гранична ситуація, яка знаходиться в екзистенціальному просторі буття. Ми відрізняємо дефініції «гранична ситуація» і «граничне буття» як поняття, де перше може виникнути у будь-якому вимірі буття, а друге апіорі є буттям на межі. Буття людини з інвалідністю – майже нескінченний шлях подолання себе, простору, оточення. Гранична ситуація є безумовним екзистенціюванням, але чи несе це зростання в дусі? Напевно Ні, якщо екзистенціальний стан не призводить до зміни дійсності. Тільки перехід у граничне буття, згідно Н. Хамітову, дозволяє людині використати мужність для подолання, зростання, трансцендування. Як пише С. К'єркегор: «Для того, хто екзистує, цікаве екзистування буття, і він сам зацікавлений в екзистенції, яка є його дійсністю» [157, с. 263]. Тобто, сама екзистенція без трансцендування не може зробити з індивіда особистість, для цього потрібна воля і мужність. Це приводить нас до аналізу та порівняння «особистості» та «особистість з інвалідністю» .

Людина з інвалідністю часто залежна від умов і оточення, тобто навіть пересування у просторі іноді вимагає допомоги. Як визначити свободу волі і мужність у бутті такої людини та її самодостатність? Вільне буття – це не завжди свобода волі, бо, на думку В. Франкла: «Вільне буття – це відповідальність» [145, с. 4]. Як ми зазначали у попередніх публікаціях: «Якщо людина в змозі відповідати

за себе, за свої думки, вчинки та прагнення, то ми можемо визначити свободу її волі і мужність бути особистістю. Самодостатність для людини з інвалідністю так само, як для людини здорової не пов'язана перш за усе з мобільністю» [75]. Це – можливість бути в душі, бути «самою собою» і не залежати від оцінки оточуючих, усвідомлювати себе як особистість.

М. Бубер у роздумах про особистість приходять до думки, що здатність вільно здійснювати соціально рівноправні взаємодії може лише особистість: «Людське починається лише зі зверненості до людей як особистостей» [138]. У нашому розумінні найбільш важливе в цьому визначення слово «рівноправні»; також при цьому дуже важливо, аби сама особистість з інвалідністю не вважала себе у чомусь вищою, більш достойною чи особливою.

Е. Муньє доповнює визначення особистості такою думкою, що вона: «Цінує свій внутрішній зміст та потребує реалізації зовні» [175, с. 493]. Внутрішній світ людини – зразок гідності стосовно себе як генератора духу і духовності для інших. Тобто, якщо людина з інвалідністю не втратила вміння цінувати себе, то це ніяк не відокремлює поняття «особистість з інвалідністю» від визначення звичайної «особистості».

В. Франкл визначає особистість, як таку що вміє самотрансцендуватися і розвиватися [145]. Інвалідність не перешкоджає подальшому розвитку людини і не є виправданням в її занепаді. Тому, якщо розвиток продовжується, то і людина не втрачає якостей особистості.

Отже, якщо ситуація інвалідності не вплинула кардинально на особистість, не створила руйнівних внутрішніх кордонів та не дозволила зупинитися в розвитку, то *особистість з інвалідністю – це людина, яка не втратила якостей особистості у ситуації інвалідності* [75, с. 35].

Критеріями подальших міркувань визначені три основні показники: вимір буття; тип особистості і час; мужність у подоланні відчаю, страху у граничній ситуації. Слід обрати потрібні визначальні константи, в яких повною мірою

можливо дослідити поведінку, духовний стан, та прагнення особистості до подолання ситуації інвалідності.

Зазначимо, що у дослідження введено неологізми «прияття», який ми пояснили вище. Та терміни «компенсаторний нігілізм», «обмежений егоїзм», «двостороння інклюзія». Пояснення цих термінів наведено у вступній частині дослідження та обґрунтовується у подальших підрозділах.

### 1.5. Вибір методології дослідження

Мужність бути особистістю у ситуації інвалідності – доволі складна проблема, яка потребує ґрунтовної методології для свого осягнення. Маємо необхідність мультиметодологічного підходу, в якому повинна бути наскрізна стратегія. Для повноцінного аналізу особистості та людини з інвалідністю серед інших методологічних стратегій в якості інтегруючої обрано методологію філософської антропології як метаантропології [115; 116; 117; 118]. Метаантропологія – теоретична система екзистенціальних вимірів буття, запропонована українським філософом Н. Хамітовим, який розвиває підходи Г. Сковороди, М. Шелера, В. Шинкарука, В. Табачковського, є універсальним інструментом для вивчення особистості в різних життєвих ситуаціях й у тому числі – в ситуації інвалідності.

Метаантропологія Н. Хамітова формується на базисних основах світосприйняття особистості на шляху вибору нею «повноти життя». «Повнота життя – наповненість його змістом, який є результатом неповторно-особистісного буття» [116, с. 110].

Н. Хамітов виділяє три екзистенціальні виміри буття людини: буденне буття, граничне і метаграничне буття. Характеризуючи буденне буття, філософ пише: «Буття людини вимірюється її адаптацією до матеріального життя суспільства» [116, с. 110]. Буденне буття несе монотонність існування, «Буденність (звичайне

буття людини) – це все те звичайне, що, оточуючи нас, не дає проявитися неповторному особистому витоку» [115, с. 224]. Граничне буття – «Буття-на-межі – це повстання проти соціальної заданості людського життя, прорив до свободи» [116, с. 111]. «Граничне буття, або буття-на-межі, може бути визначене як вихід за межі буденності з її удаваною гармонією в дисгармонійний стан» [115, с. 257]. Метаграничне буття створює, актуалізуючи нове гармонійне поле для прояву особистості, це «Творення свого життя, як цілісності і розуміння його сенсу, а в результаті – набуття повноти життя, якої позбавлені і буденність, і екзистенція» [116, с. 113].

Створюючи концепцію метаантропології, Н. Хамітов припустив, що людина не може постійно перебувати у одному з вимірів буття, її життя динамічно триває в еволюції вимірів. Кожна людина, перебуваючи в одному з вимірів буття, періодично виходить за його межі під впливом обставин зовнішнього світу. Цей перехід змушує її переміщуватися на інший, більш високий, або нижчий вимір буття. Якщо уявити собі ці три типи буття у вигляді автономних просторів, які розташовуються в загальному вселенському вимірі, то будь-який вихід за межі свого буття характеризується руйнуванням і, можливо, повній анігіляції минулого заради нового майбутнього. Отже, метаантропологія Н. Хамітова як методологічна стратегія дозволяє дослідити гуманістичний вектор мужності бути особистістю в ситуації інвалідності в буденному, граничному та метаграничному вимірах буття. Окрім того розвиток і конкретизація метаантропологічної методології в проєктах соціальної і культурної метаантропології С. Крилової надає нам орієнтири для вивчення соціокультурних контекстів вказаних вимірів.

Отже, метаантропологія Н. Хамітова як методологічна стратегія дозволяє дослідити гуманістичний вектор мужності бути особистістю в ситуації інвалідності в буденному, граничному та метаграничному вимірах буття. При цьому розвиток і конкретизація метаантропологічної методології в проєктах соціальної і культурної

метаантропології С. Крилової актуалізує дослідника виходити досліджувати соціокультурні контексти вказаних вимірів.

Одним із факторів впливу переусвідомлення буття може бути «гранична ситуація», яка у нашому дослідженні конкретизується як «ситуація інвалідності». К. Ясперс пише про граничну ситуацію як про період перезавантаження цінностей: «Колізії цінностей змушують людину попри будь-яке ствердження цінностей знищувати деякі з них» [129, с. 214]. Себто, граничні ситуації вочевидь потрібно досліджувати як простір переоцінки цінностей.

Окремим методологічним інструментом, як писалося вище, виступає феномен особистості, але одного цього поняття недостатньо, як пише В. Франкл: «Людська особистість є, з одного боку, для себе самої, оскільки вона інтуїтивно усвідомлює себе у внутрішньому самопереживанні, якийсь нескінченний живий внутрішній світ, зсередини пов'язаний з буттям та укорінений у бутті як цілому; з іншого боку, ззовні вона є «душею» одиничного тілесного організму, прив'язаною до останнього та з ним пов'язаною» [110, с. 54-55]. Саме тому необхідний системний підхід до визначення особистості у вимірах буття. Таким підходом може слугувати модель осягнення особистості С. К'єркегора, де особистість має три різновиди: «Естет», «Етик» і «Духовно-релігійна особистість». Людина в розумінні С. К'єркегора проходить певні стадії свого розвитку: «естетичну» «етичну», «релігійну або містично-духовну». «Естет» – це людина, яка прагне до задоволення, при цьому пливе за течією, вона хоче бути любимою, і, якщо це можливо, то всіма людьми одразу [159]. ««Естет» взагалі не здатний до розвитку, ... але його розвиток відбувається за законами необхідності, а не за його волею» [160, с. 72]. «Етик» в уявленні С. К'єркегора – це усвідомлена воля в пошуку себе: «Настрій типу «Етик» сконцентровано в ньому самому: він працював і знайшов самого себе» [160, с. 77]. «Я вимагаю від життя вищого змісту – і знаходжу його в етиці» [160, с. 83]. «Духовно-релігійна особистість», на думку С. К'єркегора, – людина, яка не тільки зробила усвідомлений вибір для себе, але зросла в

абсолютному дусі: «Він вибирає себе самого в абсолютному значенні» [160, с. 86]. «Внутрішні діяння містика зводяться не до особистих чеснот, а до розвитку релігійного або споглядального» [160, с. 87]. Але чи можливо назвати особистістю всі типи, які описує С. К'єркегор? «Естет», за С. К'єркегором, – це людина, яка не має вибору: «Вибір типу «Естет» відбувається безпосередньо і тому це – не вибір, або втрачається у великій кількості предметів вибору» [160, с. 13]. А «Душа типу «Естет» схожа...на ґрунт, на якому, з однаковим правом на існування, виростають всілякі трави; його «Я» дробиться в цьому різноманітті, і у нього немає «Я», яке б стояло вище за все це» [160, с. 72]. То на наш погляд визначити в такій людині особистість не можливо. Саме тому людина типу «Естет» лише спостерігач: ««Естет» дивиться на особу, як на щось нерозривно пов'язане із зовнішнім світом» [160, с.72]. Роль типу «Естет» полягає в його персоналізації в суспільстві, а не у прояві себе як особистість. «Етик» це – абсолютний вибір: «Це вибір між добром і злом, завдяки чому людина вступає в область етики» [160, с. 13], «Суть тут не в обговоренні предметів вибору, а в духовному хрещенні волі людини в купелі етики» [160, с. 72]. Себто, з певністю можемо стверджувати, що «Етик», може бути і є особистістю «Духовно-релігійний» тип вже впевнено крокує шляхом особистості, де «завдяки своєму вибору, він виділяє своє «Я» із зовнішнього світу, і останній ніби перестає існувати для нього. Його втомлена душа вибирає Бога», але, «зробивши свій вибір, містик є «ego ipso», дієвою особою, хоча його дії належать його внутрішньому душевному світові» [160, с. 86].

Типи буття Н. Хамітова й етапи розвитку особистості С. К'єркегора співвідносяться між собою, але ситуація інвалідності, що створює нову реальність для людини, потребує додаткового визначення щодо цих типів і вимірів у поглиблених критеріях. Таким критерієм може слугувати визначення К. Ясперса про «граничні ситуації». Філософ пише, що це: «Основоположні ситуації» [153, с. 21], які «Здатні виявляти себе в таких граничних ситуаціях, як смерть, страждання,



провина, боротьба» [153, с. 21, 190]. Такі ситуації трапляються досить часто і є свідомством екзистенціальної кризи.

С. К'еркегор класифікує стадії розвитку особистості та водночас окреслює види відчаю, з якими зустрічається той чи інший тип особистості. Інвалідність – це «гранична ситуація», в якій особистості доводиться зіштовхнутися з певним видом відчаю. Відповідно, для подолання «граничної ситуації» загалом, буде потрібна перш за все мужність подолання відчаю.

Рухаючись за метаантропологічною методологією, необхідно використовувати конкретні понятійні інструменти для теоретичного аналізу. Такими інструментами, як ми вказували раніше, виступають поняття «особистість» і «мужність». Саме вони здатні надати методологічні ключі щодо визначення особливостей певного типу буття людини з інвалідністю. Мужність безперечно становить основу до вирішення «граничної ситуації». К. Ясперс пише: «Тільки на самій межі, у винятковій ситуації, порядок дії, який визначається безумовним, може привести до втрати існування і прийняття на себе неминучої смерті, тоді як обумовлене, в будь-який час і будь-яку ціну, в першу чергу хоче жити, хоче залишитися в існуванні» [153, с. 53]. Вище зазначалося, що у П. Тілліха є визначення мужності в ситуації інвалідності: «Можна сказати, що мужність бути – це мужність прийняти самого себе, як прийнятого всупереч своїй неприйнятності» [202, с. 164]. Мужність виступає критерієм волі в граничній ситуації. Це засіб подолання відчаю і, відповідно, шлях до вирішення проблеми «бути чи не бути». Згідно концепції П. Тілліха, необхідно враховувати «мужність бути частиною суспільства», «мужність бути собою» і «мужність прийняти прийняття».

Розглянемо види мужності запропоновані П. Тілліхом детальніше:

«Мужність бути частиною суспільства» він розглядає в рамках співучасті в універсумі як здатність до самоствердження в різних товариствах і групах. «Усілякий акт мужності є прояв підстави буття, незалежно від змісту цього акту» [202, с. 126]. Це мужність в системах Сократа, Арістотеля, Ф. Ніцше та Л. Сенеки.

«Мужність бути собою» він презентує як мужність, яка сформована під впливом філософських систем і цінностей та відноситься до духу людини, впливаючи на тривоги індивідуального характеру [202]. Це мужність в системах С. К'єркегора та К. Ясперса.

«Екзистенціальна мужність прияття» згідно міркуванням філософа – це мужність усвідомлення індивідом свого потенціалу, та можлива вона тільки після занурення в сумніви щодо визначення своїх власних можливостей. Подібний вид мужності характерний для людей творчих. Залежно від догм, творча людина зазнає тривоги індивідуального буття і знаходить в собі особистісні сили для відображенні своїх прагнень у творчості. Творчість стає спробою донести до інших потенціал свого духу: «це рух вперед і вгору, до витоків тієї мужності, яка підноситься, як над «мужністю бути частиною», так і над «мужністю бути собою»» [202, с. 95-116].

Робота П. Тіллїха створила зовсім новий погляд на мужність. Мужня людина – це не людина подвигу чи відваги, П. Тіллїх визначив, що будь яке буття у кожної людини створює прецедент прояви мужності у боротьбі зі звичайними страхами та щоденними відчаями.

Характеристики особистості, описані С. К'єркегором, здаються самодостатніми, але якщо ці типові особистості розташувати у певних вимірах буття згідно метаантропологічній системі.

Отже, розглядаючи типи «Естет», «Етик» і «Духовно-релігійна особистість» в буденному, граничному та метаграничному бутті, ми створюємо вичерпний аналіз людини, яка опинилась в ситуації інвалідності. При цьому важливим і найвизначнішим моментом стає феномен прояву мужності. Як і в яких межах є можливість для прояву волі і, як наслідок, виходу з відчуття трагедії ситуації інвалідності? Звичайно, по суті, вихід зі стану інвалідності неможливий, але ми позначили екзистенціальний вихід з ситуації інвалідності, коли людина приймає своє становище в новій системі цінностей і здатна її пережити. Таким чином, сама ситуація стає пережитою, і особистість, хоча, звичайно, залишається з

інвалідністю, проте проходить шлях екзистенціального прийняття цієї події і в змозі рухатися далі, відкинувши пережите.

Ще один інструмент, який, на нашу думку, буде слугувати додатковим в даній роботі – це інструмент часу. К. Ясперс пише: «Об’єктивний момент часу у психологічному сприйнятті навіть не існує, радше переживанням самого моменту часу є подія, яка, об’єктивно розглянута, має часову тривалість» [129, с. 111]. Саме тому час треба розглянути як психологічно-інтуїтивний вимір, який створить необхідні умови і пояснення, чому кожен тип особистості, перетинаючи ту чи іншу грань буття, вирішує свої завдання так чи інакше. Поняття часу нерозривно пов’язане зі станом «граничної ситуації», К. Ясперс пише: «Екзистенція – це не просто недосконалість і кривизна (Schiefheit) всякого тимчасового існування, а завжди ще має розширитися і перетворитися в становлення духовної цілості (geistiges Ganzwerden), але є істинно проникливе тимчасове існування (durchdrungenes Zeitdasein), парадоксом єдності, тимчасовості і вічності» [154, с. 54–55]. Час є відправною точкою й унікальною здатністю особистості трансцендувати з одного буття в інше. Для цього інструменту (час) використовуємо роботу М. Гайдеггера «Буття і час» [150]. Зосередженість на часових проміжках може відкрити більше в розумінні суті пережитої трагедії. Куди спрямований погляд людини, як, а вірніше, коли вона готова вирішувати проблему? Яка мужність необхідна в даній ситуації щодо орієнтації людини в часі?

Філософія М. Гайдеггера ще до фізики А. Ейнштейна говорить про відносну неточність у перетіканні часу і трансформує сприйняття часу щодо просторового середовища. А. Ейнштейн переосмислив властивості часу, і його результати виходять за рамки фізичних показників – це майже філософія фізики. Для нашого дослідження обрані визначення «минулого», «теперішнього», «майбутнього» як «щойно» (минуле), «зараз» (теперішнє) і «ось-ось» (майбутнє). [150, с. 473-474]. В даному випадку тимчасові відрізки не тільки творять характеристики можливостей для розуміння процесів, що відбуваються в ситуації інвалідності, але допомагають

знайти вихід з екзистенціалів відчаю та безвиході. С. К'єркегор називає часове орієнтування при трансформаційних переходах людини від одного типу особистості до іншого «Бог у часі» [157, с. 491]. К. Ясперс в своїй книзі «Духовна ситуація часу» підтверджує, що час є об'єктивною складовою будь-якого буття і виступає невід'ємним атрибутом розвитку: «Я – те, що є час. А те, що є час, виступає як певне місце в розвитку» [152, с. 25].

Повертаючись до питання усвідомлення перспектив розвитку людини з інвалідністю в сучасному соціокультурному просторі, ми можемо назвати плідною методологію людиноцентризму В. Кременя [51], яка дозволяє усвідомити, що головною цінністю демократичного суспільства є людська особистість.

Використання методології метаантропології Н. Хамітова, поруч з усіма окресленими методологічними стратегіями, допомагає дослідити гуманістичний вектор мужності бути особистістю в ситуації інвалідності в буденному, граничному та метаграничному вимірах буття.

Отже, в результаті маємо мультиметодологічний підхід, який включає в себе вчення про розвиток особистості С. К'єркегора, ідею «часових проміжків» М. Гайдеггера, концепти «гранична ситуація» К. Ясперса і «мужність бути» П. Тілліха, а також концепцію екзистенціальних вимірів буття Н. Хамітова, що дозволяють знайти вихід для людини з інвалідністю на шляху актуалізації її особистості. Додатково у подальшому залучимо ідеї про «компенсаторні механізми» А. Адлера щодо вирішення проблем людини у кризовому стані та філософію людиноцентризму В. Кременя у значенні ціннісного смислу освітнього процесу.

Наприкінці хотілося б цілком погодитися з думкою сучасного дослідника Б. Лотта, який в роботі «Мультикультуралізм і різноманітність» слушно зазначає: «Пошук методології та створення теоретичної філософської бази щодо людей з інвалідністю, все це спрямоване на одне – на засіб досягнення справедливого суспільства та соціальних змін, це розслідування та повідомлення емпірично обґрунтованих та перевірених відносин. У суспільствознавстві немає необхідної

несумісності між цінностями та емпіризмом. Все, що вимагається від наукової об'єктивності, – це перевірка – щоб методи, дані та висновки були повторюваними і відкритими для подальшого впровадження» [169, с. 4].

### Висновки до першого розділу

- Визначено прямий зв'язок цінності людини із зовнішньою красою в Античності (феномен пріоритету візуального сприйняття). Доведено, що в цей період мужність без естетичної повноцінності була неможлива. Усвідомлено, що в Античності мужність людини з інвалідністю можна позначити, як мужність сорому, а мужність суспільства щодо людини з інвалідністю – як мужність агресії і неприйняття самої суті інвалідності. Подібні погляди простежуються і в платонівських записах про Сократа, і у філософії Арістотеля, і в етиці Л. Сенеки. Естетичний погляд на мужність, закріплений у філософії Стародавньої Греції, трансформується в етичне поняття стійкої мужності у Римській філософії.
- Роздуми філософів про мужність, яка лежить в області сили, відваги, завзяття, що переходить у мужність духу перед найбільшим страхом людини – смертю, – властиві переважно вже Середньовіччю.
- Показано, що у середні віки мужність як шлях любові до Бога, відображена у філософії Августина Блаженного, змінюється мужністю духу, започаткованою Фоною Аквінським, яка виявляється у поклику до Бога і від Бога, через страждання і терпляче несення тягара земного життя. Терпіння як мужність стає критерієм любові і віри. Доведено, що мужність прийняття людини з інвалідністю у середньовічній філософії відрізняється від античної. Відношення базуються на принципах християнської віри і виражені в терплячому милосерді до інвалідів, де милосердя є основою добродесних християнських принципів. Визначено прямий зв'язок між інвалідністю та гріхом.

- Виявлено, що в Україні тема мужності об'єднується поняттями волі і свободи. Вирощена на протистояннях, починаючи з часів Київської Русі, з навалами ворогів, підкріплена постійними нерівноправними союзами з Литвою, Польщею, Росією, Україна знаходить концепцію «мужності свободи». Доведено, що мужність боротьби за свободу і воля бути вільним, стають значимими у філософській думці та у ментальному світі українців.
- Визначено, що режими СРСР і Німеччини в підпорядкованій значущості одиничного цілому створили світ квазі-мужності. Мужність стає величиною державною, при цьому втрачаючи свою ідентичність і структурність волі. Визначено поглинання поняття «мужність бути особистістю» у понятті «мужність бути частиною суспільства». Людина з інвалідністю на тлі загального руху до ідеального світу у розумінні тоталітарних систем стає перешкодою, її особиста мужність поглинається мужністю загального. Евтаназія інвалідів, концтабори для недостойних людей, як німецьких, так і радянських, стають практичним виходом для позбавлення від незручної особистості, людини з інвалідністю. Філософія суспільства підпорядкована більшості, і більшість згодна з тим, що інвалідність гальмує загальне благо.
- Презентовано сучасний погляд на мужність через призму роботи П. Тілліха, який надає низку визначень, основним з яких є «мужність бути», що в подальшому постає визначальним у дослідженні.
- Доведено, що мужність проявляється в ситуаціях, де людина зіштовхується із небезпекою, або в яких вона як особистість заглиблюється в переживання граничного буття. Відповідно, такі ситуації найбільш яскраво відображають буття, відмінне від звичного, і змушують людину діяти кардинально відносно до своїх внутрішніх принципів.
- Робиться висновок, що мужність є певною сублимацією буття в принципі самого буття і здатна подолати автоматичну рефлексію буття. Людина з

інвалідністю завжди буде потребувати вольової інтенції, внутрішньої мужності для подолання свого стану.

- Уточнено поняття «мужність», «особистість», «інвалідність», «особистість з інвалідністю», «ситуація інвалідності». Поняття «мужність» хоча і мало різні визначення, було об'єднане загальним показником – певною дією. У різних транскрипціях мужності, як то воля, відвага, сміливість – саме мужність виступає таким екзистенціальним станом, в якому людина повинна докласти певних зусиль. Визначено, що мужність – це прояв розумної волі в стані екзистенціальної межі для утвердження себе як особистості. При цьому ми уточнили визначення особистості як людини, яка в процесі саморозвитку свого духу знаходить усвідомлену свободу волі, яка самодостатня, здатна вільно здійснювати соціально рівноправну взаємодію, при цьому цінує свій внутрішній зміст, вміє самотрансцендуватися і розвиватися, таким чином реалізуючи свій потенціал. Виокремлено поняття «інвалід», зокрема для подальшої роботи, де термін використовуватиметься як такий, що характеризує людину з певними вадами у тілесній нетиповості. «Ситуація інвалідності» усвідомлюється у дослідженні як «гранична ситуація», «ситуація межі», яка пов'язана з фатумом та призводить до зміни її тіла, духу, викликаючи тривогу, відчай, страх. Створено визначення «особистість з інвалідністю» – це людина, яка не втратила якостей особистості у ситуації інвалідності

- Обґрунтовано доцільність лінії міркувань в руслі метаантропології, запропонованої Н. Хамітовим, як філософії буденного, граничного та метаграничного вимірів буття людини.

- Показано, що метаантропологія пояснює стан людини, яка опинилась в ситуації інвалідності, і дозволяє відокремити специфіку й динаміку «мужності», за допомогою якої людина в змозі подолати стан інвалідності як екзистенціальної кризи.

- З'ясовано, що виміри буття, розглянуті на основі типів особистості за концепцією С. К'єркегора, дозволяють зробити більш детальний аналіз мужності бути особистістю у ситуації інвалідності.
- «Граничну ситуацію» або «ситуацію інвалідності» в метаантропології запропоновано осмислювати за допомогою екзистенціалів страху, жаху та відчаю й застосовувати ідеї щодо мужності П. Тілліха, аби повною мірою розглянути палітру почуттів людини з інвалідністю.
- Запропоновано використовувати поняття часу в теорії М. Гайдегера, що додатково пояснить моменти сприйняття «граничної ситуації». Час обумовлює кожен тип особистості у певному вимірі буття визначатися з типом мужності, яку потрібно застосовувати у подоланні «граничних ситуацій».
- Розкрито потенціал філософської антропології, яка надає можливість проаналізувати відчай, біль, самотність людини з інвалідністю та створити категоріальний апарат на основі типів особистості в концепції С. К'єркегора та у вимірах буття в концепції Н. Хамітова, визначити, куди спрямований погляд людини в часі у М. Гайдегера, і які страхи та тривоги вона відчуває; зробити висновок стосовно мужності, яку необхідно застосувати в цій позиції у теорії П. Тілліха.
- Обрані методології, спроможні більш детально вивчити людину в «граничній ситуації», розкрити додаткові моменти щодо сприйняття її світом, виявити особливості світу її почуттів та обставин в поетапному проходженні особистісної еволюції, що буде представлено у наступному розділі дослідження.



## РОЗДІЛ 2. ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ ВИМІРИ БУТТЯ ТА ТИПИ ОСОБИСТОСТІ В КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМ ЛЮДИНИ З ІНВАЛІДНІСТЮ

Унікальність переживання і пережитого для кожної особистості виняткова. Кожна мить буття в житті особистості заснована на екзистенціальному досвіді і внутрішньому протиріччі пережитого в цей момент. Кожен погодиться, що власний біль набагато важливіший для нього, ніж біль іншого, і тільки порівнюючи чужий біль зі своїми відчуттями у досвіді буття, ми зможемо повністю відтворити у своєму світовідчутті біль іншого. Співчуття зароджується на стадії зовнішнього спостерігача, тобто тоді, коли ми бачимо об'єкт співчуття, потім ракурс змінюється та спрямовується на особистість, яка викликає співчуття і тільки після цього виникають певні емоційні зміни (жаль, смуток) і навіть фізичні зміни (біль у власному тілі) у тої людини, що відчуває співчуття. Власний емпатичний біль допомагає зрозуміти сутність страждань іншої людини. «Подолання страждань – це своєрідна боротьба, – вважає К. Ясперс – співчуття ніколи не має стосунку до абсолютного, а просто заперечує страждання» [129, с. 125]. Основою для боротьби слугує мужність, яка виникає в момент тривоги, страху або співчуття як захисний механізм, щоб подолати і позбутися гнітючого відчуття недосконалості.

Переживаннях під час екзистенціального проникнення в сутність Іншого виявляє, по суті, природу власного Я, яка відтворює «істинне існування» Іншої особистості. Критерії існування «істинного» і «неістинного» створює в своїх роботах С. К'єркегор, розділяючи ці стани усвідомленим вибором екзистенціальної цілісного людського існування. Ця ідея дуже близька до теорії Н. Хамітова і його поділу буття на три виміри (буденне, граничне і метаграничне), де описується вихід в граничне буття, «Буття-на-межі, яке є запереченням буденності. Це напруга, в якій відбувається звільнення від буденності. Буденність зникає, бо існувала на щабель нижче» [116, с. 153].

С. К'єркегор називає «істинний стан» саме екзистенцією, де проживання та внутрішні відчуття пережитого створюють міст між буттям буденним і граничним. Зазначимо, що в І. Канта екзистенція можлива тільки за умови моральних страждань розуму і створює певний розрив між моральними нормами з абсолютно протилежними пориваннями людини, що є «запитуванням». І. Кант пише: «Тому я стверджую, якщо не покласти в основу моральні закони або не слідувати їм, то зовсім не може бути ніякої раціональної теології» [42, с. 477-478].

К. Ясперс характеризує екзистенцію як звуження горизонту [154]. Мораль не створює протиріч в розумінні екзистенції у С. К'єркегора, його турбує усвідомленість процесів, що відбуваються, і прийняття для себе рішення бути вільним від них. Здається, що буттєвість і суб'єктивність мислителя рано чи пізно приведуть до розриву тепер уже двох паралельних всесвітів, але С. К'єркегор говорить про стадії розвитку людини, в яких і відбувається екзистенціальне дорослішання, що несе в собі можливість існування такого протиріччя. Динаміка розвитку стадій детермінує й вирішує проблему вибору. Сам процес вибору постає перед людиною у момент тривоги, яка переходить у відчай і, відповідно, мужність стає тими дверима, через які людина виходить до екзистенції та здатна рухатися далі на шляху самовдосконалення. Таким чином, без розпачу неможливе дорослішання і просування по стадіях розвитку. Прийняття свого існування у момент відчаю є також просуванням уперед. Якщо відчай стає «смертельною хворобою», то навіть смерть не в змозі стати граничною рисою звільнення [161]. Поріг не пройдений, відчай не подолано, і тоді відчай руйнує саму людину.

К. Ясперс пише: «На граничні ситуації ми реагуємо або їх приховуванням, або, якщо ми їх дійсно осягаємо, відчаєм і подальшим позбавленням від нього» [153, с. 22].

П. Тілліх відносить відчай до особливого виду тривоги, пов'язаного з відкиданням свого «Я», а мужність, необхідну для подолання такої тривоги (відчаю), називає «мужністю не бути» [202, с. 17]. Проте робить висновок, що

усвідомлення самого відчаю заперечує вхід в «небуття», і «людина усвідомлює марність самогубства» [202, с. 44]. Занурення у власний відчай і усвідомлення його як елемента тривоги, але не як жалю до втраченого Я, і є межею подолання безпосередньо себе минулого. С. К'єркегор навіть порівнює цей процес з одягом, коли людина здатна пройти метаморфозу перетворення [161, с. 84]. Як вважає дослідник С. К'єркегора Е. Цюлковський, одяг є символом буденного буття: «Оскільки люди – єдині тварини, які одягаються штучно... у релігійних міфах одяг часто символізує буденне та несуттєве» [212, с. 89]. Погодитись з цим твердженням неможливо, тому що складно уявити собі людину без одягу у публічному місці, тому це порівняння, швидше, пов'язане з оголенням душі. На нашу думку, С. К'єркегор говорить про те, що одяг – це маска, яку людина може зняти, або змінити, але в описі відчаю – це відсторонення від себе, ніби людина змогла ззовні подивитися на свій відчай та навчитися жити без нього – змінити «сукню».

## **2.1. Феномени самотності та сорому в рамках вимушеної ізоляції людини у ситуації інвалідності**

Для того, щоб більш глибоко проникнути в душевний світ людини з інвалідністю і зрозуміти основні її потреби, необхідно визначити конкретні шляхи виходу з кризових станів, що склалися в певному вимірі буття. Одне із завдань, поставлене в цій роботі повинно визначити конкретні шляхи виходу з обставин, що склалися в певному вимірі буття.

Для повної концептуальної глибини нам не вистачає розуміння «якості» самотності, яку відчуває той чи інший тип особистості в різних вимірах буття. Самотність – це та глибина екзистенції, яка розкриває механізми боротьби з феноменом інвалідності і показує шлях виходу з неї. Тому ми звернемося до проблеми самотності і розглянемо її крізь такі поняття як: «ізоляція», «самотність», «самота».

Наше дослідження безпосередньо пов'язане з феноменом мужності, який є найбільш вагомим в момент подолання ситуації інвалідності. Мужність – це переважно сила, яка зароджується в стані внутрішньої боротьби. Тобто неможливо бути мужнім, якщо не прийняти для себе рішення – боротися. Мужність є безперечно зовнішнім проявом боротьби, але рішення бути мужнім – це рішення в самому собі, тобто прийняте особисто, і в цьому випадку самотність постає полем, на якому відбувається битва між «собою до» і «собою зараз».

Н. Хамітов у своїй книзі «Самотність у людському бутті», розглядає два види самотності: внутрішню і зовнішню, де зовнішня самотність «Передусім є результатом випадку-катастрофи, що фізично відокремлює людину від інших людей, викидаючи за межі соціуму» [115, с. 93]. А внутрішня самотність – «Є такий прояв її особистісного буття, який означає дисгармонію особистісного розвитку, його самовідчуження і, разом із тим, показує його екзистенціальну глибину, можливість виходу до принципово іншого буття. Вона означає руйнацію самототожності, та водночас рух до самототожності в її оновленій формі» [115, с. 95]. Філософ проголошує, що: «Зовнішню самотність можна назвати випадковою, ситуативною, а внутрішню – екзистенціальною» [115, с. 95]. Буденне буття – це не самотність особистості, а самотність індивідуума. І тільки під час переходу у вимір «граничного буття», самотність стає особистою самотністю, тією, яка приносить самоідентифікування та самототожність.

Постає завдання розглянути мужність як механізм універсального екзистенціального важелю. Загалом мужність приймають як щось таке, що з'являється не в момент народження самої людини, а як шлях, який проходить людина через подолання, зростання і внутрішню зрілість. Ці ж показники описують поняття особистості – зрілість, воля, подолання, пізнання. Тобто зростання, зрілість вже є мужність? Наприклад, М. Шелер вважав, що особистість – це людина, яка переживає саму себе, людина здатна здійснювати ряд актів: пізнавальний, вольовий і емоційний, і тільки тоді буття-людини створює «Я» людини-особистості, яка і

буде панувати над її тваринним (людським). Вникаючи у його роздуми стати людиною можливо тільки тоді, коли є питання до себе, до світу. У даному випадку ми вважаємо що це саме те що відділяю звичайну людину (тваринну) від особистості: «Чому взагалі є світ, чому якимось чином є я» [190, с. 116].

У стародавні часи часто проводилися обряди ініціації, які дозволяли створити умови для «розпакування» мужності. Такими обрядами користуються досі в племенах та ізольованих колоніях. Так, наприклад, Е. Мирча в курсі лекцій «Приклади посвяти» для Чиказького університету 1956 р., та згодом в своїй книзі «Таємні суспільства. Обряди ініціації і посвячення», яка вийшла на основі цих лекцій, говорить про надзвичайно важливе значення обряду посвячення у доросле життя. Так, хлопчика насильно і грубо відокремлюють від матері і змушують відчувати жах і страх, який в свою чергу межує зі смертю, умовна смерть у посвяченні необхідна, як «початок» духовного життя [174]. Здебільшого в таких обрядах передбачено самотність. Той, кого випробовують, або відокремлюється, або його ізолюють далеко від племені, або навіть закопують. Подолання труднощів на самоті і народжує мужність й насамперед – мужність духу. Тобто не фізичне зростання, а саме усвідомлене використання духу – є мужністю.

Самотність – важливий етап у становленні будь-якої особистості, починаючи з дитинства. Якщо на певних етапах розвитку людини самотність нав'язана батьками і тягне за собою її неприйняття, то з часом самотність може виступати в ролі цілителя душі. Існують різні види усамітнення, які можна умовно розділити на дві групи: на «продуктивне» і «непродуктивне». Наприклад, до продуктивної самотності відноситься: конфіденційність, самота, відлюдництво. До цих видів самотності людина вдається усвідомлено і навіть цілеспрямовано. Існує поняття «творчої самотності» або «релігійної самотності», але найголовніше в цьому виді самотності – продукт або результат, до якого прагне людина усвідомлено. Непродуктивна самотність – це самотність, в якій людина не отримує

позитивного досвіду або продукту. Це наприклад ізоляція, відчуження, вигнання, але і тут можливе зростання якщо досвід був усвідомлений.

У реаліях нашого пост-пандемічного часу ми зіштовхнулися з непродуктивною самотністю у вигляді ізоляції, локдауну. Але при цьому певна кількість людей знайшла особливу користь у такому стані, перетворивши непродуктивний вид самотності (ізоляцію) в продуктивний. Люди почали читати більше книжок, розвивати навички, для яких раніше не вистачало часу. У зв'язку з цим виникає закономірне питання: на якому етапі або якими шляхами має пройти самотність, щоб вона трансформувалась з непродуктивної у продуктивну? Так само з'являється питання: як і якими важелями потрібно користуватися для штучної заміни однієї самотності на іншу (непродуктивна – продуктивна) з метою створення найбільш гармонійної особистості у стані інвалідності?

Середньостатистична людина, коли забажає охарактеризувати свій стан на самоті, швидше буде негативно висловлюватися про недостатність спілкування і, відповідно, всіма шляхами уникатиме подібного досвіду. Проте в сучасному світі ми не помічаємо, що самотність підміняється ерзацами, такими, як соціальні мережі, віртуальна реальність й іншими псевдо-комунікаційними продуктами. Перебуваючи в повній самоті, але будучи активним в інтернет-просторі, ми створюємо собі новий світ спілкування, який в свою чергу так само непродуктивний, бо це, швидше, симулякр спілкування.

Людина в стані інвалідності – це передусім особистість, яка знаходиться в ізоляції. Завдання нашої роботи – розробити систему виходу з ізоляції і за допомогою певних кроків провести людину з інвалідністю до «виходу» у соціум, за яким ізоляція здатна перетворитися у продуктивну самотність. Відповідно, як зробити так, щоб мужність послугувала тригером впливу на ситуацію, що склалася, як провести своєрідну «ініціацію» особистості з її нестандартними можливостями?

Для цього необхідно вивчити питання в контексті філософської антропології, проаналізувати «мапу» видів самотності стосовно нашої проблеми. І нарешті,

знайти тригери, які здатні допомогти кожній конкретній особистості в окремо взятому вимірі буття.

Але потрібно розуміти, що непродуктивна самотність або нудьга, за характеристикою Н. Хамітова, можлива лише у буденному бутті, саме там людина не бачить виходу зі своєї ізоляції [115]. Проте в нашому дослідженні одного поняття «нудьга» замало для буденного виміру буття. Тому поняття «нудьга» в дослідженні має свої відмінності і представлено у 3-х феноменах: меланхолія, нудьга, сум.

Самотність граничного буття – це вже продуктивна самотність, яка створює певні роздуми і змушує приймати рішення. Самотність метаграничного буття – це не самотність в прямому розумінні слова, а усвідомлене усамітнення лише для того, щоб оцінити свій стан та свої думки. Ні в кого не виникає сумнівів, що філософ – це людина самотності. Його самоізоляція усвідомлена або навіть вимушена, все одно відноситься до продуктивної самотності, бо результатом її стають нові думки, статті, книги. Усвідомлена самотність або самоізоляція властива всім основоположниками релігій: Ісус, Будда, Мухамед, Лао-Цзи. Усі вони приймали свою самотність як благо для зростання у дусі. Водночас вигнання з полісу або з громади постає як одне з найсуворіших покарань стародавнього світу... Проте у самотності як відокремленні від спокус знаходили свій сенс монахи. Святий Августин в самотності пише «Сповідь» як діалог зі своїм внутрішнім «Я».

Отже, самотність як ізоляція з негативними наслідками, що є причиною відчаю, можлива і в буденному, і в граничному бутті, але тільки в буденному вона «непродуктивна».

Самотність продуктивна несе користь, а непродуктивна породжує кризи, бо заснована на деструктивних внутрішніх переживаннях. Таким переживанням для людини, котра перебуває в стані інвалідності, може бути, наприклад, відчуття сорому.

Усвідомлення сорому як феномену буття досить динамічне і формувалося в різних пластах історії філософії. Специфіку сорому порівнювали з моральними засадами, морально-психологічними факторами і розглядали навіть як систему деформації особистості. О. Гуцуляк зазначає: «Сором – основа моральності, бо мораль не в тому, щоб спокутувати гріх, а в тому, щоб його не вчиняти» [35, с. 30]. Існують фундаментальні праці філософів з цієї проблематики. Наприклад, В. Соловйов говорив: «Я соромлюсь, отже, існую» [101, с. 128]. Філософ стверджував, що саме сором відрізняє людину від тварини, тим самим підносячи здатність відчувати сором на найвищій щабель людяності. Він пов'язував сором з милосердям, добротою і виділяв релігійний сором як «страх Божий», а «соціальний сором», – як совість [101]. Чи можна погодитися з висновками Соловйова, якщо фундаментальний критерій оцінки винесено за рамки самої людини? Сором стає ефективним проявом лише в тому випадку, коли людина розуміє, що на неї хтось дивиться і оцінює її за прийнятими критеріями узагальнених цінностей. Це нагадує відомий експеримент Е. Шредінгера з кішкою, зв'язок експерименту не тільки з квантовою механікою, але й із психологією та філософією. Якщо гіпотетично кіт – це сором, то він мертвий до того моменту, поки на нього не подивляться, не дадуть остаточний висновок, що кіт живий або мертвий, але при цьому винести такий вердикт можливо тільки в тому випадку, якщо на kota хтось подивиться. Критерії сорому збігаються з уявленнями самої людини (живий чи мертвий кіт?), – визначає сторонній наглядач. У квантовій механіці це називають суперпозицією. Відтворюючи це у філософії, ми повинні розуміти, що префікс «супер» дає перевагу перед «просто» позицією людини, що зазнає сорому. Таким чином, сором виходить за рамки самої людини і стає критерієм оцінки. «Залежність від того, як ми виглядаємо, тягне за собою приховування усього, що людина вважає неприйнятним: це реакція, яку ми пов'язуємо із соромом» [163, с. 27], – пише Б. Кілборн. Але ми хочемо зрозуміти, що ж змушує відчувати сором людину, яка не порушує моральні межі суспільства, не підмінює поняття совісті і не посягає на



межі божественності, відповідно, не дробить цілісність свого «Я» під поглядами іншого?

Скоріш за усе може викликати почуття сорому невідповідність зовнішнім очікуванням. «Сором відрізняється від вини саме фізичним корелятом, дискомфортом, але він швидко проходить при зникненні його причини», – пише О. Гуцуляк [35, с. 30]. Тобто, коли зникає об'єкт, перед яким соромно, сором може зникнути? Для нашого дослідження ця думка є важливою, тому що, хоча сором і залежить від оточення, але регулюється поняттям «відповідності». Однак, якщо взяти до уваги, що екзистенція сама по собі пов'язана з парадоксом сорому, тобто емоційні тортури і аналіз своєї особистості об'єктивно можливий тільки в стані екзистенції, то сором знаходить органічне середовище не просто в поведінковому аспекті, а й в суб'єктивно–емоційному конфлікті. Поділяючи суб'єкту і об'єкту частину сорому, ми можемо зробити висновок, що сором в суб'єктивному сприйнятті виражений як занурення в екзистенцію внутрішнього переживання і можливий тільки в тісному зв'язку з самотністю.

Але чи може людина буденного буття занурюватися в екзистенцію суб'єктивного сорому?

Часто саме сором є фундаментом для самотності та призводить до порушення ідеалів, відмови від персональної відповідальності перед суспільством, перед собою. Е. Фромм у книзі «Втеча від свободи» говорить, що найскладніше попросити допомоги саме тому, що так ти визнаєш не просто свою слабкість, але й визнаєш свою самотність [146]. Якщо розглянути цю цитату в контексті нашого дослідження, то ми отримаємо невтішний висновок для людини з інвалідністю – ти самотній тому, що ти слабкий. Але при цьому варто додати, що у випадку визнання своєї слабкості, самотність може стати продуктивною. Людина, заперечуючи свою слабкість, сперечається сама з собою і зі світом. Визнання своєї слабкості стає першим кроком на шляху до руйнування самотності. Загалом ідея про сором як про захисний фактор для самої людини є дуже цінною. З одного боку, сором забороняє

користуватися допомогою, але з іншого боку допомога стає єдиною можливою для захисту себе від душевних травм.

Сором і самотність йдуть поруч, і щоб ліквідувати почуття сорому, виникає «компенсаторний нігілізм».

Треба зрозуміти, як розірвати зв'язок сорому і самотності і таким чином змусити людину в стані інвалідності вийти з рамок буденного буття і перейти в граничне буття, щоб в граничній екзистенції подолати проблему «граничної ситуації».

Але спочатку потрібно зробити аналіз буденного буття, визначити, якою є людина буденності, що для неї є важливим, чого вона прагне, а також, чи можна говорити про особистість у буденному бутті.

Якщо у метаантропології Н. Хамітова три виміри буття (буденний, граничний і метаграничний), то у С. К'єркегора немає третьої стадії існування (буття), він розділяє його тільки за принципом полярності, поділяючи на мінус і плюс, істинне і неістинне. Людина в його розумінні рухається від мінуса до плюса і проходить певні стадії розвитку. Але, якщо більш прискіпливо роздивитися стадії розвитку людини, то ми знайдемо їх вже три «естетична» «етична», «релігійна». Естетична стадія розділяється ще на дві, де С. К'єркегор виділяє два типи людей «обиватель» і «Естет». Аналогічно цьому буденне буття у Н. Хамітова влітає в себе тип Обивателя. Поєднавши думки С. К'єркегора та Н. Хамітова, ми приходимо до висновків: Обиватель – людина, що живе на інстинктах і підкоряється дії натовпу. Важливість його життя укладена в реаліях смирення і задоволення своїх потреб відповідно до родових, соціальних норм.

Розвиваючи думки філософів, можна стверджувати, що люди подібного типу практично не відчують відчаю і навіть, якщо тривога з натяком на відчай відвідує їх, то її корені закладені не в індивідуальності, а в тривозі «вже не бути частиною соціуму». Ствердження себе частиною соціуму в процесі співучасті і подальшого самоствердження і є «мужністю бути» для такого типу особистості. Але навіть в

цій тривозі обиватель не в змозі бути особистістю, він – лише віддзеркалення колективного розуміння «бути». Його центричність тотожна поняттю «особисте ми», його тривога, і відчай пов'язані з втратою не особистого «Я», а особистого «Ми». Як зауважує П. Тілліх, мужність бути частиною суспільства може переростати в мужність утвердження себе як частини суспільства [202, с. 67].

«Самотність люди розуміють хибно, вважаючи її за втечу від дійсності, тоді як ця самотність – це тільки занурення, закопування, заглиблення у дійсність» [79, с. 259], – пише Ф. Ніцше. Ця цитата характеризує не людину буденного буття, а, швидше, відноситься до людини граничного буття. А наступні вислови П. Тілліха напевно можна віднести до метаграничного буття: «Навіть самотність – не абсолютна самотність, тому що всередині індивіда міститься сенс Всесвіту» [202, с. 87].

Нас цікавить, який діалог веде з собою на самоті людина, що знаходиться в ситуації інвалідності, що вона запитує у себе і які відповіді знаходить? Для цього потрібно окремо дослідити типи особистості запропоновані С. К'єркегором та спрямувати свій погляд в той чи інший вимір буття.

## **2.2. Шлях людини з інвалідністю типу «Естет» в граничній ситуації буденного буття**

На нашу думку, тип «Естет» С. К'єркегора відображає людину буденного буття, яку описує Н. Хамітов. Цей тип людини відчуває відчай «не бути частиною суспільства», знаходиться в часовому проміжку «зараз», його самотність – це меланхолія, нудьга, сум, а мужність, яку він проектує, – це «мужність бути частиною суспільства». Для підтвердження нашої думки необхідна подальша аргументація.

«Естет» може ховатися в образі Дон Жуана, який описує С. К'єркегор. Він спокусник, гульвіса, але при цьому сама його сутність вимагає реалізації через

бажання. Його естетична натура насправді не прагне до реалізації еротизму в прямому процесі володіння, його естетика укладена в процес спокушання, і для нього цінний саме процес. Водночас це усе миттєво, як музика Моцарта, яка створює напругу в його бажаннях. Цінність його бажань знаходиться тільки тут і зараз, у реальному часі. Дон Жуан отримує задоволення від самого права знаходитися у моменті бажання, коли бажання ще не здійснено і підживлює його тіло. Напевно тому поява Командора настільки трагічна. Це тривога просочена рефлексією, де один страх зустрічає відчай іншого. Але нас цікавить страх типу «Естет», тобто Дон Жуана, тому що відчай Командора «етичний», як пише С. К'єркегор про Командора: «Він є перед нами в етичній урочистості» [158]. Чи може «Естет» відчувати відчай з такою ж трагічністю як «Етик»? Сам С. К'єркегор відповідає, що ні. «Естетичні уми висловлюють відсутність схильності до розпачу, також наполягаючи на тому, що відчай – це розрив безперервності» [158]. Тому відчай можна відчувати, тільки перебуваючи в «розриві», як описує це Н. Хамітов в «граничному бутті»: у вимірі, або у «граничній ситуації» як називає такий розрив К. Ясперс. І саме така «гранична ситуація», згідно К. Ясперса, можлива у будь-якому вимірі буття та відповідає на питання, чи є відчай у буденному житті. Але чи можливо цей відчай визначати як відчай «розриву»? Напевно ні, тому що він миттєвий і примарний, не дає глибокої екзистенції. «Свою неприхильність до розпачу «Естети» намагаються пояснити тим, що нібито вважають відчай розривом особистості з усім загальнолюдським. Вони були б праві, якби розвиток особистості складався в розвитку «безпосередньої людини», але якщо це не так, то і відчай – НЕ розрив, а просвітлення особистості» [158]. Тому далі будемо розглядати відчай у буденному житті маючи на увазі, що це «мінливий відчай», «відчай стурбованості сьогоденням». Відповідно, типу «Естет» властивий страх, і цей страх перебуває у моменті, в «зараз», тому що він не пов'язаний ні з минулим, ні з майбутнім. Страх пов'язаний безпосередньо з людиною в єдиній ситуації, тут і зараз, але тільки як проекція вчинку. Відповідно, Дон Жуана лякає не сама смерть,

а лише ймовірність припинення існування. Страх неможливості бути для Дон Жуана більш вагомий, ніж усе, що може бути потім. Страх зречення від своєї суті вводить Дон Жуана у в'язкий стан ззовні, де він вже не в силах бути типом «Естет», але ще не готовий до того, що б стати типом «Етик» як Командор. Тією миттю його справжнього змушують поглянути в майбутнє, на те, до чого він абсолютно не готовий. Здавалося б, що його страх носить індивідуальний характер, він сформований за індивідуальним бажанням і не має нічого спільного з «мужністю бути частиною», до якої ми відносимо людей типу «Естет». Але, якщо розібратися детальніше, то виходить, що мужність виникає на підґрунті несформованого відчаю Дон Жуана. Все це пов'язано зі самоствердженням в даному випадку як співучастю в безпосередньому акті бажання. Індивідуальний світ Дон Жуана являє собою самоствердження безпосередньо в загальній проекції світу, наповнюючи буття не внутрішньою силою переживань, а зовнішнім актом. На перший погляд, конфлікт індивідуального і соціального оголений і незрозумілий: який страх долає Дон Жуан: страх смерті, страх викриття невірності або страх бути відкинутим? Недарма образ Дон Жуана є лише прикладом в розкритті ставлення С. К'єркегора до музики Моцарта, до сили звуку і гармонії звучання. Тут естетика звуку геніального твору накладається на естетику життя. Хто як не Дон Жуан є зразком любові до життя, перетворюючи еротику в епічну суть життя! С. К'єркегор порівнює Дон Жуана з поетом, якого надихає натовп, що аплодує, поки він зачитує список підкорених ним жінок – він герой натовпу, він провокатор натовпу, він стверджує себе через співучасть непокори. Як зауважує П. Тілліх: «Мужність бути частиною – це мужність стверджувати своє власне буття в співучасті» [202, с. 66], тобто Дон Жуан мужній як частина і через співучасть. Ми припустили, що «Естет» знаходиться в часових рамках сприйняття часу «зараз», тобто «Естет» живе в сьогоденні, йому властиве щохвилине поривання, орієнтоване на те, що відбувається в теперішньому часі. Всі його вчинки і дії мають малий сегмент часу «від» і «до». Переживання про майбутнє, роздуми, занурення в минуле неможливо.

Саме тому Дон Жуан живий, поки звучить музика Моцарта, поки ми відчуваємо естетичний екстаз.

П. Тілліх, розглядаючи «епохи тривоги» та розділяє їх часовими рамками: ««Онтична тривога», – властива пізній Античності; «моральна тривога», – з проекцією в Середньовіччя і «духовна тривога», – тривога Нового часу» [202, с. 33]. Незважаючи на те, що дія твору про Дон Жуана розгортаються в середині XIX століття, можна помітити безліч відсилань до Античного періоду. Сама естетика твору нагадує грецьку трагедію, насичену еротизмом і ритуалами. Як пише П. Тілліх, в епоху «онтичної тривоги» сформувався відчай і «Це відчай з приводу неможливості правильної поведінки і правильного мислення» [202, с. 45]. Як він зауважує, зустрічаючи порожнечу відчаю, людина користувалась цинічним презирством і скептичною зарозумілістю. Це нагадує позицію Дон Жуана стосовно своєї проекції в соціумі. І ці види тривоги безпосередньо пов'язані з колективними тривогами – тривога осуду і тривога провини перед соціумом.

Якщо порівняти тип «Естет» з тілесним відчуттям світу, можливо буде помітити, що тілесність – це певний зв'язок страждання з тілесною оболонкою. С. К'єркегор, словами свого типу «Естет», характеризує час для особистості Дон Жуана: «Час тече, життя – це потік, – так говорять люди. Сам я цього не помічаю. Для мене час стоїть, і я стою разом з ним» [158]. Тип «Естет» застигає в сьогодні, в «зараз», і суть всього справжнього для нього в задоволенні. «Естет» зациклений на часі, у гайдеггерівському визначенні «зараз», вважає, що немає нічого крім миті, повним господарем, якої він прагне бути [158]. І саме відчуття часу для людини типу «Естет» формує не його особистість, а персоналія. Особистість, яка відокремлює себе від загальної маси, не можлива у буденному бутті, тому що буття – це мить, а мить неможливо ототожнювати з особистістю, бо в миті є тільки можливість бути персоною. Особа неспроможна ні на духовний акт, ні на усвідомлення своєї волі та не має інших показників особистості, саме тому, що в миті це неможливо.

Тому можна остаточно зробити висновок, що естетична стадія пов'язана з теперішнім часом, а страх, притаманний цій стадії розвитку, це страх НЕучасті, тривога пов'язана з почуттям провини у неприйнятті суспільством і, відповідно, мужність, що проявляється людиною типу «Естет», – це «мужність бути частиною суспільства».

Як же в ці роздуми вписується проекція людини з інвалідністю? Як її тривоги і страхи залежать від сприйняття часу? І який вид мужності необхідно мати, щоб зруйнувати стадію естетичного сприйняття та чи варто її руйнувати?

Щодо людини типу «Естет», для якої втрата цілісності тілесного образу межує зі смертю, Т. Андрущенко у своєму дослідженні естетичного почуття пише: «Естетичне переживання...вириває людину з буденної звичайної дійсності та забезпечує основу для створення іншої реальності» [6, с. 84]. Тобто «Естет» в момент естетичного переживання підноситься до рівня типу «Етик»? Але К'єркегоровський «Естет» сперечається з цим висловом. «Естет» у погляді С. К'єркегора зовсім не естет у звичному розумінні, це не та людина, яка бачить гармонію світу та насолоджується почуттям прекрасного з духовним проникненням, а скоріше, людина, яка окрім поверхневого погляду не здатна проникнути у глибину. Створення нової реальності для неї – це не трансцендування до граничного рівня, а скоріше заглиблення у буденність у найгірших її проявах: відчай, страх, знецінювання, заздрість. І це підтверджують слова Т. Андрущенко: «Домінування негативного емоційного тону руйнує естетичне почуття і переживання» [6, с. 84].

Інвалідність подібна до втрати ідентичності, де людина вважає, що без гармонії тіла неможливо існувати. Людина оцінює своє тіло як ємність, наповнену «Я», при цьому не розділяючи тілесне «Я» і духовне «Я». Її життєва унікальність зосереджена в гармонії тіла і духу. Стартова умова ідентичності – здорове тіло. Недарма С. К'єркегор говорить про тип «Естет» як про людину, яка любить все красиве і яка захоплюється зовнішньою стороною цінностей. Людина, що

перебуває в часі «зараз», тобто «Естет», отримавши інвалідність, насамперед робить оцінку свого тіла, свого храму. Нагадую, що ми виділяємо в роботі набуту інвалідність внаслідок втрати кінцівки або порушення звичного тілесного вигляду. Чуттєвість людини накладається на нинішній стан тіла, і вона розуміє, що тіло змінене і теперішній стан не може приносити задоволення, які їй були доступні в попередньому вигляді, який був колись. Якщо поглянути на тип «Естет» поглядом Платона, «Естет» розуміє, що дух Діоніса (тілесне) зруйнований, і задоволення, що осягаються через тіло відрізані, хоча б в силу втраченої привабливості. Подальша реалізація планів позбавлена належних стартових умов, і виникають абсолютно нові незрозумілі відчуття, наприклад – фантомні болі, страждання за неіснуючим. Внутрішня сутність, мозок не відпускає частину тіла, яка належала людині по праву. Немає нічого, що можна порівняти з втратою частини свого тіла, це викликає відчай. І саме тому, людина відчуває потребу повернути втрачену частину свого тіла. Страх, що утворюється через ситуацію інвалідності, безпосередньо залежить від відторгнення суспільством людини з негармонійним тілом. Тривога порожнечі пов'язана з неможливістю відновити баланс втраченого тіла. Виникає екзистенція «граничної ситуації», як характеризує її К. Ясперс: «Якщо екзистенція розуміє себе, то це розуміння не схоже на розуміння Іншого і не є також розумінням, яке відділене від того, хто розуміє, і ще б не могло б означати розуміння деякого змісту, як якесь спостереження, але воно є витокком» [154, с. 56]. Відчай мобілізує бажання «не бути» в тому вигляді, що «не бути» легше, ніж «бути». «Естет» не здатен думати про минуле або заглядати в майбутнє, усі його почуття застигли у болі в «зараз».

Отже, боязнь втратити контроль над власним місцем у житті відображає прагнення не втратити звичного статусу в суспільстві та залишатися його активною частиною. Не брати участі в своїй долі – найбільш значимий страх для типу «Естет». Але чи варто відкидати інші види страху і тривоги ?



Згідно теорії П. Тілліха виокремимо три типи тривоги: «тривога долі і смерті», «тривога порожнечі і відсутності сенсу», «тривога осуду і провини» [202], які вплинуть на наші подальші міркування. Тривоги перегукуються між собою, і П. Тілліх вважає, що вони практично не віддільні і присутні в житті кожної людини. Але відчай – це «гранична ситуація», відповідно, відчай – саме той граничний вид тривоги, який наздоганяє людину в надзвичайних ситуаціях та межує із самозапереченням, по суті, якою і є набута інвалідність. Найстрашніша онтологічна тривога – це смерть. Але чи настільки важлива для типу «Естет» його смерть без її видимих рис, без наближення до неї? Напевно, не дуже, з огляду на те, що «Естет» насолоджується моментом сьогодення, він поглинутий бажаннями і стражданнями в «зараз». Смерть для нього далека, передбачувана, але при цьому є ефемерною. Інший вид страху – страх майбутньої долі. Доля для типу «Естет» занадто розмите поняття, він не думає, не мислить як «Етик» про наслідки. Ще один вид страху – страх втрати сенсу, або страх порожнечі. Відсутність сенсу в звичайному житті для нього теж мало помітна (є день, є їжа), а порожнеча не впливає на його існування. «Я стає абстрактною можливістю, яка виснажує, плутається, але не рухається з місця; стати самим собою – це саме рух на місці» [161.с. 54]. Найбільші страхи особистості, що існують на естетичній стадії, пов'язані зі спільністю, а не з особистістю, і С. К'єркегор це підтверджує: «Але в той час є ще один відчай, що занурюється в шалену нескінченність і втрачає своє Я, цей другий вид страху дозволяє собі втрачати себе в інших» [161, с. 51].

Якщо уявити собі в ролі типу «Естет» дитину, що набагато більш барвисто відобразить його страхи, то ми отримаємо, що «Естет» захоплюється світом, задоволений тим, що може жити, він не знає, що за життя треба боротися. Завдання у типу «Естет» як у дитини одне – самоствердитися, стати дорослим, щоб мати свій голос, свою вагу в навколишньому просторі. Його бажання прості і не мають вагомих задумів, засновані практично на первинних інстинктах. Виникає закономірне питання: які емоційні тортури можуть збити з ніг подібну людину?

Тільки фатальний розрив, і саме таким розривом виступає отримана інвалідність. І, якщо «Естет» продовжує перебувати в полі цієї стадії, то які саме компенсації і наслідки його чекають?

У фундаменті повсякденного буття закладено тілесність. Саме від неї будується діалог людини буденного буття із самою собою. «І якщо особистість може винести цю правду про себе, то усвідомлює свою людську природу, а якщо ні – може вдатися до завищення чи заниження самооцінки, тим самим тікаючи від самої себе або в жалість до себе, або в ілюзію себе» [81, с. 25], – пише А. Пашинська. Сором – одна з найсильніших емоцій, яку має людина після появи ситуації інвалідності. Специфіка сорому різна, але в основі її лежить відчуття, що на тебе усі дивляться. Чому людині, яка отримала інвалідність, соромно, адже нічого соромного в самій інвалідності немає? Соромно лише в одному – це повний крах ідеалів для людини, яка створювала собі плани і спиралася на своє здорове тіло. Так само сором виникає в момент бажання уникнути негативної оцінки своїх можливостей від оточення. Також соромно за себе самого, що не зміг уникнути каліцтва. Все це формує внутрішній діалог, який прямує в бік: «чому я», «за що мені все». Подібні питання людина буденного буття адресує зовнішньому світу і при цьому її хвилює тільки власне тіло. Вона не замислюється про те, чим для неї є ситуація інвалідності, її питання поверхневі і не глибинні, бо питання до себе можливо ставити тільки в «граничному бутті», а для цього «Естет» ще не готовий. Йому потрібно реально подивитися у виток проблеми, у минуле та оцінити й переосмислити те, що раніше «було», і що є «зараз».

І якщо «Естет» продовжує перебувати в полі буденного буття, то результатом «граничної ситуації», яку він пережив, отримавши інвалідність, включається психологічний компенсаторний нігілізм.

Ми розгорнемо цей концепт нижче, наразі же звернемося до дослідників інвалідності Каролін Ваш та Ненсі Крю, які стверджують, що: «Люди більше подібні, ніж різні, незалежно від їх відмінностей фізичного тіла, чуттєвих досягнень

чи інтелектуального рівня... Будь-який індивід відчуває втрату функціональних можливостей і здібностей, які знищила хвороба чи травма. Так само і людина з інвалідністю може відчувати втрату через те, що вона колись мала... Відчуття втрати, страх, що життя буде болісним або безглуздим є практично такими ж як і у пересічної людини. У цьому сенсі психологія інвалідності мало чим відрізняється від психології чи філософії буття людини» [207, с. 12].

Внаслідок пережитого, рефлексія виходить з рамок першопричини страху, про який пише С. К'еркегор, відокремлюючи об'єктивну сутність страху як деструкцію [159]. Конотацію «граничної ситуації» в страху «не бути частиною» розширено до соціокультурного прошарку до зміни або глушіння внутрішнього протиріччя між «зараз» (сьогодення) і «щойно» (минуле). Таким чином, крихкість самої позиції деструктивна і вимагає компенсації, створення «компенсаторного нігілізму».

В контексті нашого дослідження компенсаторний нігілізм означає деструктивну екзистенціальну й світоглядну реакцію людини з інвалідністю на граничну ситуацію. «Компенсаторний нігілізм» осмислюється як негація особистого буття у пасивності чи екзальтованій активності заради пригнічення почуття неповноцінності, страху, відчаю.

В попередніх публікаціях «компенсаторний нігілізм» був позначений як «демпфер» [72]. Але цей концепт був переосмислений та у дисертаційне дослідження увійшов саме як «компенсаторний нігілізм».

Поняття «нігілізм» у сучасній філософії асоціюється передусім з філософією Ф. Ніцше. Цей мислитель вважав, що втрата сенсу, переконання у відсутності будь-якої істини – це нігілізм. Саме Ф. Ніцше виводить поняття нігілізму на рівень культури. Його нігілізм – це скидання цінностей в «ніщо», руйнування ілюзій щодо ідеалу суспільства. Нігілізм Ф. Ніцше вилучає цінності з самого буття. Прояв його нігілізму – це байдужість, непокора та заперечення буття, це воля відторгнення – «Остання воля людини» [79, с. 283].

Зовсім інший погляд знаходимо у М. Гайдегера, який характеризує нігілізм як період зневіри, стан, у якому дійсність світу втратила метафізичні цінності. М. Гайдеггер вважає нігілізмом «нічого в нічому», де жах є саме буття, але як тільки з'являється «жах ЗА» (де ЗА будь що, крім нічого), то нігілізм втрачає силу [150, с. 236]. Тобто нігілізм Ф. Ніцше пов'язаний з крахом ідеалів і він остаточний, нігілізм М. Гайдегера – це значною мірою період жаху.

Проте в нашому дослідженні більш доречно використовувати концепцію нігілізму К. Ясперса. Для нього нігілізм – це шлях від страждань до формування нової особистості. Ідея К. Ясперса про «нігілізм, як реакцію на страждання» дає більш розгорнуте розуміння проблематики. Філософ характеризує реакції на страждання, поділяючи їх на три типи: обурення на світ, де порок виступає як втіха життя; втеча від світу, де перервати зв'язки означає припинення страждання; героїчна людина страждань, яка доводить страждання на рівень містичного духу або Бога і саме у стражданні знаходить аргументацію, переживання смислу [129].

К. Ясперс уточнює визначення нігілізму: «Це – стан душі, в якій відсутня будь-яка мета, в якій відсутня будь-яка відповідь на питання: «Навіщо?», в якому (нігілізмі) знецінені будь-які цінності» [129, с. 266]. Нам здається це дуже схожим на граничні стани, в яких людина потребує використання компенсаторного нігілізму у якості глушника, амортизатора від страждань. Страждання для людини надає ситуації новий характер, якщо вона розуміється як останнє, як межа, як невідворотне.

Наші міркування про різні види компенсаторного нігілізму підтверджує теорія В. Франкла про моделі людини з трьома видами проєкцій: тілесної, психічної та ноетичної [129, с. 267]. Перший вид компенсаторного нігілізму пов'язаний з тілесністю – дією, другий пов'язано із психологією – задоволенням, третій – із ноетичними відчуттями [129].

Людей буденного буття можна розділити за такими трьома варіантами компенсаторного нігілізму, де сором, страх і відчай різні.

Види нігілізму слугують певним захистом від світу страждань.

К. Ясперс відокремлює чотири форми нігілізму і характеризує їх так:

1. «Людина відчуває себе нікчемною, усю цінність поклала в потойбіччя. Свій смисл вона знаходить відносно самої себе у (виразах) казати «Ні», «не робити» [129, с. 270]. *Такий компенсаторний нігілізм – ми позначаємо як бездіяльність.*
2. «Людина, яка відчуває себе не сутнісною, діями самознищення робиться субстанційною. Отак виникає парадокс, – у самовбивстві людина осягає свої субстанції... досягнуті тільки діями, що виходять з бажань» [129, с. 267]. *Такий компенсаторний нігілізм – ми характеризуємо як вмирання або саморуйнація.*
3. «Що коли-небудь у світі було позитивним, що коли-небудь було пережите по-справжньому, – воно стає предметом сенсації для нігіліста. Людина хоче захоплюватися і вимагає чого-небудь, вона хоче відчувати шану, і задоволена тим, коли для цього пропонується бодай якийсь привід» [129, с. 267]. На нашу думку, у цьому нігілізму мова йде про людину, яка змогла в своєму житті зробити героїчний вчинок, а зараз експлуатує його для досягнення влади над іншими. *Цей компенсаторний нігілізм – можна позначити метафорично жертва.*
4. «У цьому типі, як єдина твердиня в нігілізмі розвинулося примітивне, егоїстичне поняття свого «Я»... «Я » є справді твердинею, виникає перший найгрубіший тип, що єднається з нігілізмом» [129, с. 274]. Цей тип нігілізму К. Ясперса ми віднесли до засобів переходу з моделі нігілізму у граничне буття. Але з уточненням, К. Ясперс говорить про егоїстичне Я, ми доводимо. що егоїстичне «Я» повинно бути лише плацдармом на який спирається людина щоб полюбити себе, але продовжує свій шлях у рамках «обмеженого егоїзму». Цю теорію ми обговоримо пізніше.

Концепт «компенсаторності» ми знаходимо у А. Адлера. Він пише про компенсаторні механізми, як спосіб отримати владу над іншими, бути вище інших або впливати на інших таким шляхом, щоб зменшити свої страждання з приводу власної неповноцінності. А. Адлер, спостерігаючи та вивчаючи неврози, створює

визначення компенсаторних механізмів: «це комплекс агресивних дій, направлених на створення безпеки, кінцева мета яких – гарантувати подальше існування людського організму» [133, с. 18]. Він говорить про причини виникнення компенсаторних функцій: «Стан високої психічної напруги, де вже людина не в змозі боротися з будь-якими вимогами і вирішення проблеми досягається компенсаторно» [134, с. 61]. Метою вирішення психологічної напруги є прагнення до безпеки, яку досягнути майже неможливо. А. Адлер пише: «Створити органічну компенсацію... яка в психічній сфері знаходить вираження в прагненні до безпеки, ... бути мужнім, щоб уникнути почуття невпевненості» [131, с. 22]. Він виводить ланку компенсаторів або компенсаторних механізмів, позначаючи її як інфантильні аномалії: «В інфантильних аномаліях, які відіграють настільки велику роль у неповноцінності та вимагають застосування компенсаторних зусиль» [134, с. 51]. Звернемо увагу також на його дослідження клінічних випадків де відображено прояви компенсаторного нігілізму які ми позначили як «бездіяльність», «вмирання або саморуйнація», «жертва»:

Бездіяльність – «Пацієнт діє так, ніби він стриманий, відрізаний від успіху і без надії, або він більшою чи меншою мірою занурюється в пасивність» [131, с. 20].

Вмирання або саморуйнація – «Підвищена сексуальність, тяга до всього забороненого – знімає напругу, страх за неповноцінність» [134, с. 62]. «Ще більше протистояння моралі розвантажує периферичну та центральну неповноцінність, яка ще не була успішно подолана, але заморожена та заспокоєна» [131, с. 44]. «Будь-яка добровільна дія починається з почуття неповноцінності, дозвіл якого йде до утримання стану задоволення» [133, с. 31].

Жертва – «фікція героїзму, яка може перенести імпульс збочення в несвідоме у безплідну агресію по відношенню до інших, бо ті, на його думку, винні більше у його неповноцінності» [132, с. 38]. Мислитель додає, що у такому фальшивому почутті тріумфу сама жертва доводить «провину інших» [132].

Підсумувати наші міркування слід цитатою А. Адлера відносно людини з інвалідністю: «Ми не повинні звинувачувати носія фізичної вади чи неприємної риси характеру. Він за це не відповідає. Ми дійсно повинні визнати його право обурюватися до останньої межі, і ми повинні усвідомлювати, що ми несемо частину спільної провини за його становище. Провина належить нам, тому що ми також брали участь у неадекватних запобіжних заходах створивши соціальне нещастя, яке це породило» [133, с. 77].

Отже, ми виводимо поняття «компенсаторний нігілізм» передусім на основі концептуальних підходів К. Ясперса і А. Адлера. На цьому тлі його можна позначити трьома варіантами (проявами): пасивний компенсаторний нігілізм (варіант «бездіяльність»), танатичний компенсаторний нігілізм (варіант «саморуйнація або вмирання») та віктимний компенсаторний нігілізм (варіант «жертва»).

Коротко позначимо види компенсаторного нігілізму.

*Пасивний компенсаторний нігілізм (варіант «бездіяльність»)*. Компенсація страждань відбувається в момент усвідомлення своєї неповноцінності і призводить до пасивності. Бездіяльність «розм'якшує» страх, перетворюючи муки від неспроможності щось робити на повну апатію. «В емпіричному здійсненні бездіяльність як заперечення бажання до екзистенції неодмінно призведе до знищення власного існування», – пише К. Ясперс [129, с. 255]. Виникають «Конфлікти між прагненням до величі і досконалості та досвідом власної нікчемності і недосконалості, конфлікти між бажанням бути прийнятим людьми, суспільством або Всесвітом, і досвідом знедоленої людини, конфлікт між волею бути і безмірним, як здається, тягарем буття, який пробуджує явне або приховане бажання «не бути»» [202, с. 49], – констатує П. Тіліх.

Люди, які використовують компенсаторний нігілізм «бездіяльності», швидше схильні до сорому, який можна назвати «соромом форми». Люди уникають сорому зануренням у самотність, щоб не демонструвати свою

нетиповість. Відмовляються від будь-яких засобів зв'язку і можливостей, які їм надають для прогресивного відновлення. Наприклад, від соціальних служб вони вимагатимуть більш зручне ліжко і регулярного відвідування медичного працівника, замість візка для пересування або протезу. Сором форми наповнений драматизмом, їм здається, що не тільки їм соромно за те, що вони опинилися в ситуації інвалідності, а й люди, які готові їм допомогти, теж соромляться їх. Таким чином виникає замкнене коло – соромно мені і соромно за мене. Єдиним виходом в даній ситуації вони бачать ізоляцію, при чому, чим щільнішою вона буде, тим їм легше переносити сором. С. К'єркегор підтверджує, що відчай майже не відчутний на стадії типу «Естет», але ми уточнюємо, що саме в *компенсаторному нігілізмі* «бездіяльність»: «відчай, не тільки не викликає збентеження, але робить життя людини легким і комфортним, тому що свідомо не розцінюється, як відчай» [161, с. 51].

*Танатичний компенсаторний нігілізм (варіант «саморуїнація або вмирання»)*. Спосіб компенсації в ситуації відчаю, повільне «вмирання або саморуїнація». Акт смерті є вирішальним. Наблизитися на відстань, за крок до смерті, де буденність втрачає кордони буття. Як пише К. Ясперс про суть «граничної ситуації»: «Тільки на самій межі, у винятковій ситуації, порядок дії, який визначається безумовним, може призвести до втрати існування і прийняття на себе впливу неминучої смерті, тоді як обумовлене, в будь-який час і будь-яку ціну, в першу чергу хоче жити, хоче залишитися в існуванні» [154, с. 53]. Смерть стає супутником і доведеним фактом існування. Одна частина тіла вже знаходиться за межею реальності, тобто і саме тіло вже скоро буде перетинати межу вічності. Виходить, що вмирання не стає розтягнутим процесом у часі, а тільки є певною точкою переходу із стану «зараз» у «майбутнє».

Аналізуючи Дон Жуана як тип «Естет», ми говорили про матеріальні бажання. Н. Хамітов ставить запитання: «Що є первинним – бажання або



страждання?» [116, с. 133]. Філософ уточнює, що в буденному бутті бажання і страждання – це постійна пульсація буття.

На думку С. К'єркегора, страждання для типу «Естет» так само властиві для нього, як і бажання. Відчуття повноти життя можливі не тільки в бажаннях, а й в стражданнях. Звідси і третій спосіб компенсації.

*Віктимний компенсаторний нігілізм (варіант «жертва»).* Спосіб компенсації – свідомо плекати в собі жертву. Якщо навіть для пасивності необхідна енергія, яка б давала можливість «без-діяти», то для стану «жертви» вже досить самого факту інвалідності. У цьому випадку компенсація жертвності заповнюється за рахунок суспільства. Страх стає відповідальним за «мужність бути». Трансформація страху переходить в етап експлуатації відчаю як інструменту реалізації бажання. Бажання набувають патологічної хворобливої форми ексгібіціонізму, тим самим «мужність бути» знаходить нездорову форму мужності демонструвати, руйнуючи байдужість оточуючих людей за допомогою власної мужності, але «самостверджуючись всупереч» згідно концепції мужності П. Тілліха [202, с. 27].

Отже, «Естет» має три очевидних прояви в компенсуючих станах. Розглянемо їх детальніше і пошукаємо можливості звільнення.

*Пасивний компенсаторний нігілізм: його природа й міркування над шляхом виходу.*

Перший вид компенсації, «повна апатія» або «бездіяльність», виникає з бажання заповнити порожнечу порожнечею. Такі стани часто порівнюють з лінощами і апатією, але ми б порівняли їх з боягузством у філософському розумінні «не бути» і не застосовувати мужність як таку. С. К'єркегор пише: «Лінь і боягузтво здатні обдурити людину і зробити її біль чимось дріб'язковим» [158]. Саме тому в цьому компенсаторному нігілізмі «бездіяльність» самотності – це не нудьга, а швидше меланхолія. За характеристикою дослідника С. К'єркегора С. Подмора,

«Меланхолія, тривога і розпач – це невидиме та таємне збудження страждання «Я» через нездатність людини володіти собою. Прагнучи стати собою, людина переживає протистояння вічного, хоче стати самою собою, це можна назвати тривожним «протистоянням»» [186, с. 33].

У сучасному суспільстві люди з інвалідністю живуть під опікою і деякі з них не докладають ніяких зусиль для виходу зі стану приреченості. Таких людей не зустрінеш на вулиці, вони залежні від інших і є тягарем для близьких, якщо такі у них є. Їх життя – без патологічної тривоги, лягло на плечі інших людей. Ця непричетність до життя створила кокон, в якому перебуває така людина і бажання «бути» засноване лише на ресентименті. «Естет» у ситуації інвалідності не в змозі спиратися на минуле, досвід його попереднього життя не затребуваний, тому що сама людина вже не в змозі вести звичне попереднє життя, а інші можуть, тобто саме вони повинні проявляти турботу.

Єдиний вихід з ситуації, що склалася з подібним типом особистості, це теж бездіяльність стосовно задоволення її бажань. Винятком можуть бути тільки інваліди, які повністю позбавлені можливості рухатись, але такі в нашій роботі не враховуються. Девізом таких людей слугують слова К. Ясперса в одній з характеристик «граничного стану»: «Людині, для якої життя набуло прозорості, усі можливості, в тому числі й безвихідні ситуації, що ведуть до повного знищення, даровані Богом» [154, с. 73]. Проживаючи в світі бездіяльності, сама людина чекає турботи від інших. Всі страхи вже зникли, і тепер єдиним страхом є той, що люди, які оточують, будуть бездіяльні. Але з народженням страху народжується і мужність його подолати. Страх, подібний до паразита, вже народився і підживлюється бездіяльністю людини та стає притулком для неї. Людина боїться, що вона сама не зможе нічого, і тому вона вважає, що оточуючі повинні їй допомогти. Інші відчують цей страх і самі долають його за людину. Мужність в такій ситуації стає можлива лише в особистості Іншого, тобто мужність повинні проявляти інші як турботу. Але, коли внутрішні страхи людини долаються кимось

іншим, не нею, то людина відчуває певну перевагу – вона окреслила страх, її страх подолано, і сама людина для цього нічого не робила. Хочу їсти (самому страшно стояти готувати) – і їй готують, хочу гуляти (сам боюся виходити) – і її ведуть на вулицю. Людина, як дитя, отримує все, що забажає, тільки означивши свої бажання та страхи. Замість того, щоб відчувати залежність, людина починає відчувати перевагу. Вона порівнюється з маленькою дитиною, бажання якої виконуються, і їй для цього достатньо бажати... і просити. Чи соромно такій людині бути лише такою, що просить?

Людина з інвалідністю в буденному бутті розуміє, що відтепер її доля – це жалість і милосердя. Особа дзеркально відображає все в протилежному руслі, вимагаючи тепер старих енергетичних підживлень у іншому вигляді, за рахунок інших. Для неї це – турбота, милість, увага. Не досягаючи цього самотійно, вона просто вимагає все це у зв'язку з обставинами, що трапилися з нею. Самотність стає єдиним супутником, а люди, що знаходяться поруч з такою людиною, наштовхуються лише на вказівки, що необхідно зробити для підтримки її життєвих функцій.

Як ми писали вище, люди з компенсаторним нігілізмом «бездіяльність» нерідко стають споживачами. Як відбувається трансформація від людини, якій нічого не потрібно, до людини, яка хоче все? Дозвіл стану «бездіяльності» анігілює соціальну функцію, але вона замінюється у правоволодінні на інші блага: соціальну опіку, соціальну допомогу, турботу від інших. Як пише Г. Стикер, апелюючи до А. Адлера: «Отже, з цього не випливає, що людина із сильним почуттям неповноцінності буде здаватися покірною, тихою, стриманою, нешкідливою» [196, с. 32-33]. Тобто, «бездіяльність» не говорить про стриманість та невимогливість.

Людина з компенсаторним нігілізмом «бездіяльності» не буде обурюватися, а звинувачуватиме інших. Ось саме тут і криється той перехід від «нічого не треба» до «мені треба все». Таким чином, людина у своєму тихому протесті відчуває одночасно і сором, і свою владу, підкреслює власну значущість як для самої себе,

так і для оточуючих. Позиція «мені усі винні» переходить в гіперактивну: «за те, що мені винні, – я нічого не винен». Ця ж ситуація і підкреслює демонстративну самотність, розчарування в тому, що відбувається з причин, не пов'язаних з людиною. Таким чином демонстрація своєї переваги можлива тільки в колі знайомих, друзів або людей, які знають ситуацію. Всі інші стають людьми, які можуть засуджувати, відповідно, найкраще – обмежити своє коло спілкування до мінімуму і сховатися у самотності від сорому.

Але самотність у даному випадку слугує лише буферною зоною для подолання сорому, і чим вона глибше, тим спокійніше. Самотність не приносить результату у вигляді усвідомлення становища або обмірковування подальших дій, вона – просто ширма, за якою ховається сором.

Людина «бездіяльності» не робитиме спроби вийти з самотності, а швидше за усе буде заходити в неї глибше і глибше. Будь-які спроби витягти з самотності людину будуть марні. Отже, для того, щоб у людини виникла мужність для подолання самотності, необхідно не намагатися витягти людину з неї, а навпаки занурити в неї глибше. Перестати надавати послуги і допомогу в тому, що людина спроможна зробити сама. Наприклад, перестати подавати судно, якщо людина може пересуватися на візку до туалету. Перестати готувати їжу, якщо у неї цілі руки. Зрештою, перестати виконувати за неї ті функції, які їй доступні.

Так, ми пропонуємо посилити самотність, але якщо розібратися в суті, то ми створюємо якорі, за які людина буде чіплятися, щоб продовжувати життя. Наша «бездіяльність» має бути застосована рівно настільки, наскільки турботлива мати вчить своє немовлятко ходити, або їсти самотійно. Звичайно, набагато простіше годувати дитину з ложечки, бо і бруду менше, і з'їсть набагато більше, але сутність турботи полягає саме в тому, щоб навчити користуватися ложкою, а не полегшити життя матері. Будь-який батько знає, як важко буває вмовити дитину збирати іграшки чи змусити виконувати якусь роботу, але батько продовжує наполягати і

тим самим виховує, так і тут слід проявити впевненість, бо людина з інвалідністю схожа на маленьку дитину, якій знову доводиться освоювати світ.

Якщо ми вже порівняли боротьбу із самотністю людини у «бездіяльності» з вихованням дитини, не слід забувати про розважально-повчальні засоби. Завданням вихователя стає навчити заново жити, а для цього потрібні фільми, передачі, книги, які можуть розкрити витoki мужності для подолання стану «бездіяльності».

Кожен може обрати те, що подобається людині більше – це можуть бути мотиваційні тренінги, якщо людина до отримання інвалідності захоплювалася психологією, це можуть бути книги про героїв з силою духу, яка перевищує фізичні можливості. На нашу думку, варто почати з художніх фільмів, які мають одну з найсильніших рис в даному випадку та відноситься до категорії розваг, але при цьому несуть смислове навантаження, яке здатне створити необхідний поштовх для генерації мужності.

У сучасному світі мотивація набуває характеру рекомендованих «культурних ін'єкцій» для розвитку особистості. Культура пропонує величезний арсенал образів, символів для роздумів. Загальновідомо, що класичні твори створюють неоціненний внесок в розвиток будь-якої особистості, але сучасний світ прийшов до «шоку майбутнього». Е. Тоффлер вважає, що «кліпова культура» є частиною сучасного світу і культури. Саме кліповість втрачає синтез з оточуючим світом і тому уявлення про світ збирається по частинам, і в кожній людині це свої «шматки» уявного світу [203]. Прискорення змін у зовнішньому світі змушує людину щохвилини змінювати уявлення про навколишнє, а це, у свою чергу, висуває певні вимоги до нервової системи. І вони створюють передумови для серйозної соціальної хвороби – шоку майбутнього [203]. Це свого роду ілюзія, заснована на рефлексивності буття за повної відсутності модальності «людина – світ». Ми не будемо занурюватися в поняття рефлексії, а лише дамо визначення українського філософа В. Табачковського: «З одного боку, вона (рефлексія) –

найнеобхідніший спосіб світоглядного самовизначення людини, передумова її самоствердження. З іншого, – рефлексія може стати способом самовизначення, який суперечить самоствердженню. Ця, умовно кажучи, негативна функція рефлексії провокується або з боку соціальних інституцій, або через характерологічні властивості конкретної особистості, або ж через переплетення других із першими» [106, с. 112].

Переглядаючи різні інформаційні потоки, багато з нас створюють немов би поверхневе сприйняття інформації, яка не викликає екзистенціального проникнення. Саме тому варто поставитися до вибору художнього способу мотивації найбільш ретельно. Українська дослідниця, В. Крилова у своїй дисертації на тему: «Кіно і телебачення як феномен екранної культури» вводить поняття «попкорнового кіно», де йдеться про «зміщення акценту зі змісту на форму. Значний попит на так зване «попкорнове кіно», розважальні шоу та серіали, конвеєрність екрану, виробництва та засилля реклами на екранах спричиняють екзистенціальну стагнацію особистості – як глядача, так і митця» [52, с. 3]. Таке кіно або передача несе людині, яка знаходиться в стані «бездіяльності», посилення відчайдушного становища приреченого. Такий вид мистецтва, популярний у нас на телеекранах, створений для стимуляції штучного горизонту цілі, де зрозуміла мета стає примарною, а нереальна мета стає бажаною. Так, замість того, щоб бажати бути корисним членом суспільства, хочеться бути видатним, а іноді це призводить до зміни особистої моралі в цілому. Досягнення простих цілей стає малозначущими, а гонитва за надметою спричиняє заціпеніння від неможливості виконання. Так, наприклад, людина з інвалідністю в системі цінностей «попкорнового кіно» може мріяти полетіти на Балі, при цьому забуваючи, що вона не може користуватися протезом або візком для пересування. Мета відсувається за горизонт, заважаючи долати існуючі перешкоди і вводячи ще у більш глибокий відчай. Тому підбір художніх творів повинен бути ретельним і нести позитивну суть в ситуації інвалідності.

Художні фільми, запропоновані для перегляду, повинні викликати інсайт і катарсис, вони повинні занурювати людину глибоко в екзистенцію, яка в змозі створити мотивацію для подальших дій, і при цьому фільми повинні мати гарний художній і смисловий підтекст. Слушне поняття «Катарсайт» пропонують С. Крилова та Н. Хамітов: «Катарсайт постає кульмінаційним моментом, який дозволяє поєднати раціональне й чуттєве, есенціальне й екзистенціальне, душевність і духовність» [118, с. 99].

Наприклад, у фільмі «Форест Гамп» з перших кадрів ми розуміємо суть хлопчика, якого неможливо назвати звичайним. Протягом фільму ми бачимо силу духу і цілеспрямованість людини не в силу його бажань бути як усі, а в силі усвідомлення, що він не такий, як усі. Важливим моментом може слугувати епізод з товаришем Фореста в інвалідному візку, якого він знаходить в жалюгідному стані і докладає зусиль для того, щоб той зрозумів, що жити усе ж-таки варто. Так сила духу однієї людини здатна надати мужність іншій через дії.

На наш погляд, іноді мотиваційними фільмами можуть виступати і фільми, що здатні зачепити найтонші грані душі, викликати сльози. Це шлях, який повинна пройти будь-яка людина від дитини до дорослого у зміненому новому світі. Важливим стають висновки, які вона робить для себе, і стан, в якому ці фільми здатні пробити екзистенціальний вакуум в душі.

Зазначимо, що влітку 2021 року на широкі екрани вийшов український фільм «Пульс». В ньому розповідається про шлях української параолімпійської легкоатлетки Оксани Ботурчук. Примітний він тим, що, мабуть, це перший спортивний байопік в історії новітнього українського кіно.

Найголовніше, що повинні нести фільми і передачі для людини – це чуттєвість, яка б змусила рухатися в бік від розтлінної самотності і змушувала б прийти до людей.

Старий радянський фільм «Не можу сказати прощавай» показує як любов, ласка і турбота створюють необхідну мотивацію для людини, що втратила

надію. Любов – одна з найсильніших мотивацій, але така любов, яка надає іншому шанс реалізувати себе у будь-якому виді діяльності. Любов не повинна в даному випадку нести безумовну турботу, як ми писали вище, бо перетворює людину на залежного споживача. Любов повинна бути чуйною, але спрямованою ззовні, стимулюючи і створюючи своєрідні якорі для бажання виправити становище.

Важливим міцним якорем можуть стати робота чи захоплення. Посильна робота стає сполучною ланкою між людиною і зовнішнім світом, де проявляється внутрішня мужність і навіть демонстрація мужності. Зовсім не важливо, яке заняття або яке захоплення обере собі людина, важливо тільки одне – захоплення має створити необхідний міст в спілкуванні з іншими людьми, надавати продуктивні результати. Абсолютно будь-яка людина знає, як робота може приборкати і відвернути від внутрішніх мук і створити необхідний буфер між особистістю і абсолютно незнайомим для неї світом в її новому тілі. Наприклад, людина з інвалідністю може відповідати за вибір товарів в інтернет-магазині, за приготування їжі, або за чистий посуд. Важливо, що це буде її особистий внесок, з чим вона у змозі впоратися.

М. Гайдеггер пише прямо про «бездіяльність» або «байдюкування», але при цьому виділяє частину «Мати-справу і її значимість; мірності світу», де говорить про значущість мати справу як визначення буття. Він пише: «Справа – є онтологічне визначення буття цього суцього» [150, с. 117]. М. Гайдеггер порівнює справу із присутністю і говорить про те, що «справа» є визначенням буття, а її відсутність – це заперечення буття, і тільки причетність до справи для – «того-щоб», «заради-чого», «з-чим» може створити значимість у бутті [150, с. 117-118]. Можна зробити висновок, що відсутність «справи» іноді означає відсутність «значимості», а значимість зводить до нуля присутність в бутті, тобто виключає з буття особистість як таку. У М. Гайдеггера знаходимо підтвердження : «Присутність у своєму освоєнні із значущістю є онтична умова можливості



відкриття сущого, яке в буттєвому модусі мати-справу (підручності) зустрічає в світі і може так заявляти про себе в своєму-по-собі» [150, с. 145].

Як ми вище порівнювали виховання дітей з роботою над проблемами людини, що потрапила в ситуацію інвалідності, так і зараз ми пропонуємо діяти поетапно, де спочатку ми ліквідуємо можливість розвитку споживацтва, потім мотивуємо. Далі знайдемо певну «справу» і тільки після цього вийдемо в соціум. Але усе це неможливо без екзистенціальних зривів, які можливо здолати тільки мужністю. Поетапно ми позбавляємо людину від сорому жити з інвалідністю, інтегруємо її спочатку в сім'ю, потім в співтовариство, потім в соціум. На наш погляд, поетапне залучення в загальні життєві цілі сім'ї створить міцний фундамент для подальшого освоєння зовнішнього світу.

Але ці важелі підходять тільки для людини, яка обрала шлях «бездіяльності» і абсолютно не підходять для людини, яка застосовує інший тип компенсаторного нігілізму.

#### *Танатичний компенсаторний нігілізм: сутність і способи подолання*

Другий вид компенсаторного нігілізму – компенсація «вмирання або саморуйнації» як стадія заперечення себе, своєї тілесності й особистості народжується з глибоких переживань, що можуть породжувати танатичні стани й поведінку. Це стани, в яких людина з інвалідністю здатна зловживати тими речовинами й діями, які повільно або швидко руйнують її.

Основною тривогою залишається естетична складова тіла, тому приходять відчуття провини й розпачу. К. Ясперс зазначає «Але є такі ситуації, які залишаються незмінними по своїй суті, навіть якщо їх миттєвий прояв змінюється і їх всеохоплююча влада прихована від очей: я повинен померти, повинен страждати, повинен боротися, я з неминучістю виявляю власну провину, я залежу від випадковості» [153, с. 21]. У цьому випадку «Естет» повністю усвідомлює свою залежність від людей.

Боротьба зі своєю безпорадністю лише поглиблює її та відрізає від нього наступний етап – «Етик». На наступний етап типу «Етик» вийти можливо, тільки покинувши рамки «зараз» і поглянувши або в минуле і спершись на нього, або в майбутнє, щоб рухатися далі. Проте суть типу «Естет» у сьогоденні, це «зараз», яке можна порівняти із комахою, що застигла в бурштині. Єдиний вихід для себе вона визначає, як «не бути». При цьому страх осуду настільки великий, що він не дає цього зробити. Для здійснення самогубства у нього немає сил типу «Етик», він не в змозі зробити аналіз того, що відбувається, і зробити рішучий висновок. «І якщо неможливо відшукати основи граничної мужності в собі самому, тоді як можливо винести те, що ти сам представлений власним силам і сам повинен надавати зміст своєму існуванню?», – це питання ставить В. Мельник і відповідає на нього: «Втеча від свободи як спосіб заперечення страху легко пояснює властиве людині прагнення до володіння речами» [68, с. 302]. «Естет» починає рух єдиним шляхом, це шлях до смерті, через задоволення через відмінності щодо всіх. С. Подморе пише: «Нескінченна якісна відмінність – це гріх, а гріх – відчай; тому можна сказати, що відчай є погляд безодні, або погляд у безодню» [186, с. 172]. Людина у компенсаторному нігілізмі «вмирання або саморуйнація» починає поглинати життя і начебто сама стає тим міфічним китом, який ковтає все, що трапляється у нього на шляху. Вона стає сама для себе причиною смерті, вибираючи шлях гріха, і чим більше гріх, тим міцніше і ближче їй здається дорога до смерті.

Саме тому для людини в танатичному компенсаторному нігілізмі майбутнє не існує. «Сам Естет визнає, що найкраще буде все-таки насолоджуватися, поки це можливо» [158]. Важливим є те, що в обов'язковому порядку гріх повинен не просто вести до вмирання або саморуйнації, але й наповнювати життя уявним змістом і задоволенням. У сучасному суспільстві це алкоголізм, наркотики, віртуальна реальність. Повне занурення в світ задовольень, не оглядаючись на минуле і без надії на майбутнє. Дон Жуан живиться гріхом, його свідомість трактує

порушення заборон як сміливість, а порушення кордонів моралі для нього є викликом. Принцип дії «Естета» – ствердження у гріху, це його виклик моралі.

Вирішити питання з подібним видом типу «Естет» вельми непросто. «Ця форма відчаю: немає бажання бути собою; або ще нижче, у відчаї через те, що не бажає бути собою; або найнижче, у відчаї від бажання бути іншим, ніж він є» [161, с. 82], – пише С. К'єркегор. По суті ви звертаєтеся до мерця, який просто вийшов на прогулянку. Страх трансформує його «Я» в примару. Страх занурений настільки у сьогоднішній день, що завтра для нього так само далеко як 3000-й рік. Високе бажання померти означає, що все, що відбувається в житті, має значення лише на даний момент, оскільки немає гарантії наступних моментів життя. Єдиний вихід з подібного стану, хоч як би це парадоксально б не звучало, – це покласти на цю людину в допомозі. Якщо така людина буде усвідомлювати, що вона комусь потрібна більше ніж собі, вона зможе вийти з цього стану. Чужий страх набагато більш значущий для неї, ніж власний, бо її страх – це вона сама. Свій страх вона заховала настільки глибоко, що він сам по собі став їй байдужим. Недарма «Суспільство анонімних алкоголіків» створив алкоголік. Недарма наркоманів лікують колишні наркомани. Усвідомлення, що твоя слабкість в «зараз» важлива іншому, стає рятівною соломинкою для типу «Естет».

На відміну від людини, яка зачинилася у шкаралупі самотності і вирішила, що «бездіяльність» – єдиний вид існування, а самотність – це подальший шлях, той, хто використовує компенсаторний нігілізм «вмирання або саморуйнація», ніколи не обирає самотність і замкнутість. Пам'ятаймо прислів'я «У гурті і смерть не страшна». Позиція такої людини: «Я вже помер – нехай всі про це знають». Саме тому її самотність – це нудьга, вона не знає, чим себе зайняти у подорожі до смерті, а саме нудьга дає змогу заповнити порожнечу гріхом та порожнім спілкуванням, в якому вона все-одно самотня.

М. Гайдеггер у своїй книзі «Час і буття» в 51 розділі «Буття до смерті і повсякденність присутності» розмірковує про «вмирання або саморуйнацію». Він

каже, що людина часто сприймає смерть як подію, яка вже трапилася, і яка нікого конкретно не стосується. Він пише: «Вмирання нівелюється до події, присутність її, правда, зачіпає, але ні до кого власне не відноситься» [150, с. 297]. Мислитель розгортає думку про те, що відбиток присутності смерті створює жах і страх, який при цьому стає двозначним і призводить до того, що «буденне буття до смерті і є постійна втеча від неї» [150, с. 299]. Але якщо подія смерті неминуча, то ухилення від неї має модус переформування ухилення від смерті, але зі зворотним вектором. «Встановлення буденного буття до смерті дає разом з тим орієнтири для спроби заручитися через більш детальну інтерпретацію буття, що падає до смерті як ухилення від неї» [150, с. 297]. Занурення в смерть – лише продовження шляху, яким людина вже пішла, і можливості повернення немає.

Приходить усвідомлення, що щось змінилося, змінився світ, і відліком якраз і був момент «граничної ситуації», тобто, отримання інвалідності. Така людина вибирає для себе буття в забутті, компенсуючи відсутні ділянки тіла зайвою активністю, але активністю, яка її веде до кінцевої крапки – смерті. Алкоголізм, наркоманія, занурення у віртуальну реальність настільки глибоке, що виринути звідти практично неможливо без допомоги стороннього. М. Гайдеггер стверджує, що: «Те, на що хтось вирішує рішуче, було онтологічно прописане в екзистенціальної Dasein загалом як потенційність – для – Буття на манер турботливої турботи. Однак, як турбота, Dasein був визначений фактичністю та падінням. Розкритий у своєму «там», він зберігає себе як в істині, так і в неправді, з однаковою первісністю» [150, с. 345]. Таким чином, своєю поведінкою людина кожен день доводить, що життя не має сенсу – її відчай, це крик гучний і протяжний. «Відчай приходить не через нестерпні страждання, – він впливає з неможливості контролювати наявне існування» [158], – це досить доречно думка С. К'єркегора. На нашу думку, самогубство не властиве таким особистостям, порожнеча, яка знаходиться за межею життя, зовсім їх не хвилює. С. К'єркегор, описуючи відчайдушну поведінку Дон Жуана, каже: «Життя Дон Жуана – зовсім

не відчай, о ні, це вся влада чуттєвості, яка народжується всередині тривоги, сам Дон Жуан і є ця тривога, але водночас тривога ця є та сама демонічна радість життя» [158]. Ми говоримо, що тривога від порожнечі, яку описує П. Тіліх, абсолютно не властива людям з компенсаторним нігілізмом, їхня тривога – це кураж, який вони п'ють з життя, приймаючи кожний ковток за останній.

Г.В.Ф. Гегель вдало зазначає: «У цьому сенсі Арістотель має рацію (Поетика. Гл. 6), стверджуючи, що в трагедії є два джерела дії: умонастрій і характер (ὁ ἰδιούσια καὶ ἡ φύσις), але головне – це мета (ἡ εὐτυχία), індивіди діють не для того, щоб представити нам характери, але останні захоплюються заради дії» [24, с. 559]. Себто, ми показуємо тип людини, яка хоче, щоб її особиста трагедія стала головною роллю для всіх, і сама дія є важливою для такої людини, бо тоді її трагедія буде феєричною.

Можна помітити, що мова зараз не йде про самотність і сором безпосередньо, але, якщо зазирнути глибше, то ця ситуація наповнена самотністю і соромом. Ми б позначили цей вид самотності як ізоляцію. У С. К'єркегора є зауваження: «Коли людина стверджує себе сама в якості однієї – єдиної істоти, це і є ізоляція» [158]. Суть поведінки зводиться до відокремлення себе від маси, створений нехай і саркастичний образ, але такий, що відрізняє від усіх. Судячи з того, що людина прагне показати несправедливість ситуації, вона своїм наміром гіперболізації ситуації наближає її до абсурду. В унісон С. К'єркегору хотілося б додати, що ізоляцію людина вибирає усвідомлено, це не шлях самотності, а шлях відчуження, самостійного занурення відчай ізоляції. Але, якщо відділення, винесення себе за рамки теж може бути позитивним, так відбувається, коли людина переходить в «граничне буття», то у нашому прикладі людина буденного буття з компенсаторним нігілізмом «вмирання або саморуйнація» не проходить шлях екзистенції, відповідно, цей перехід є хибним. Вона не отримує досвіду, не переймається проблемою, не переосмислює себе в ситуації, а приймає лише зовнішню сторону та поверхневі відчуття. Саме тому її поведінка орієнтована «на

публіку», бо це несе з собою збентеженість і розгубленість інших. Вона ж сама у цей момент перебуває поза мораллю, поза системою, і їй дозволено те, що не дозволено іншим, саме тому, що світ був до неї не справедливий.

Який же вид сорому відчуває людина з компенсаторним нігілізмом «вмирання або саморуйнація» в ситуації інвалідності, якщо вона сама виносить свій сором на загальний огляд? На нашу думку, сором в цьому випадку імітує совість. М. Гайдеггер в своїй праці «Час і буття» міркує про совість, він називає совість «Покликом сумління, що має характер звернення до Dasein, закликаючи його до його потенційної можливості-для-буття-самого-в собі; і це робиться шляхом виклику його до його власного буття» [150, с. 314]. Тобто сам вчинок сповіщає про обставини, які призвели до «фактичної провини», таким чином викликавши голос совісті. Але якщо совість в стані викликати сором, то сором у свою чергу здатний підкреслити провину, визначити перспективи й інтенсивність провини в проживанні сорому. Сором в даному випадку – це усвідомлення свого «Я» у невідповідності із загальноприйнятими нормами. Совість говорить про те, що невідповідність нормам підкреслює слабкість. Але слабкість втрачає свою суть, якщо людина вважає себе настільки сильною, що кинула виклик смерті, а саме це вона й робить, підтверджуючи своїм станом «вмирання або саморуйнацію». Тобто зневага до сорому буде заперечувати провину самої людини в тому, що трапилося. Але нехтування соромом створює конфлікт совісті і таким чином «поклик турботи про себе» звучить дуже тихо. Чим яскравіше життя такої людини, тим спокійніше її совість. Суть проблеми якраз полягає в тому, що яскравість характеризується саме «вмиранням або саморуйнацією», тим самим створюючи все більш глибокі прірви між мораллю і внутрішнім світом людини. Саме тому в заглушеній реальності так звично користуватися засобами, які не сприймає громадська мораль.

Чи можна сказати, що за допомогою різних засобів на кшталт алкоголю або наркотиків людина забувається від фізичного болю? Напевно, так, але біль в душі

більш пронизливий, оскільки людина змагається зі своєю совістю, й ізоляція стає неминучою. Людина з компенсаторним нігілізмом «вмирання або саморуйнація» не залишається одна, але тим не менш вона знаходиться в ізоляції від суспільства і навіть з людьми, які поділяють з нею її вади. Вади людей, що знаходяться поруч, лише підтримують її вади, але не дають пояснення і не заглушають внутрішню потребу у вирішенні конфлікту між соромом і бажанням померти. «Екзистенція навколо людини огортає її таким чином, що будь-яка комунікація іманентності шляхом повернення назад переривається, і предикат «грішник», який спочатку з'являється, але також відразу, на момент виникнення, набуває такої непереборної сили, що прихід робить людину іншою. Це наслідок поява бога в часі, що заважає індивіду віднести назад до вічного, оскільки він зараз, у напрямку вперед, приходить бути вічним у часі через відношення до бога в часі» [157, с. 490], – зазначав С. К'єркегор.

Як уникнути, чи то пак, як витягти людину з такого компенсаторного нігілізму? У цьому випадку не допоможуть ні мотиваційні фільми, ні додаткові ресурси – вони байдужі для людини, яка йде шляхом смерті. Єдиним виходом залишається допомога, авторефлексія самої людини як пошук існування для себе. Ми вже згадували, що «Товариство анонімних алкоголіків» створив алкоголік, допомогу для наркоманів надають колишні наркомани. Часто ці організації беруть шефство над абсолютно зневіреними людьми. Куратори таких людей самі прийшли в такі спільноти і, може, ще не до кінця позбулися згубної звички. Перше, що потрібно для такої процедури – визнання того, що ти знаходишся на шляху до смерті. Зауважимо, що небажання позбутися або намір вести інше життя, а саме визнання, що ти – алкоголік або наркоман. Людина, яка втратила частину свого тіла і свідомо йде до смерті, готова буде відкласти свій шлях тільки в одному випадку, якщо її допомога знадобиться іншому. Таких людей варто запрошувати на лекції, залучати для суспільної роботи, створювати для них можливості доводити собі й іншим, що вони не ізольовані. У цьому випадку їхне

бажання жити може відродитися. Розповіді про несправедливість світу стосовно них, про те, як їм доводиться переживати свій сором, здатні запалити вогник «турботи про себе» в турботі про інших. Яскравий приклад такої людини це – Нік Вуйчич. Людина, яка спромоглася свої вади перетворити на всесвітній успіх. Він їздить з лекціями, веде майстер-класи, він вже не людина з інвалідністю, він – людина духу. Такий приклад дозволяє говорити, що людина з компенсаторним нігілізмом «вмирання або саморуйнація» може вести повноцінне життя, але пройшовши усвідомлення своїх вад та переживши екзистенціальну кризу «граничного буття».

*Віктимний компенсаторний нігілізм: варіант «жертва» або «стоїчна демонстрація»*

Віктимний компенсаторний нігілізм породжує поведінку, подібну до оголення тіла у ексгібіціоніста. Душа вже не жива, тіло сприймається як інструмент для виживання. Якщо тіло це єдиний доступний інструмент, то нехай воно приносить користь. Страх засудження трансформований до гігантських розмірів, створює міст від людини з інвалідністю до здорової людини у вигляді «провини іншого». Своя провина з себе вже знята, її немає, як і тривоги засудження. Така людина знаходиться в стадії «ви винні», що я така, і «як ви смієте мене засуджувати». «Палюче відчуття вини частково знімалося шляхом «перенесення» її у власній фантазії на кого-небудь іще – «єретиків-латинян», «німців», «якобінців», «більшовиків – німецьких шпигунів», «жидо-масонів», «атлантистів-глобалістів», «хохлів-бандерівців-укропів» [35, с. 34], – так описує перенесення провини О. Гуцуляк. Цей парадокс притаманний тільки стадії «Естет», для якого тіло було символом життя, і інвалідність позбавила його цього символу. Це спортсмени, військові, люди фізичної праці. Ця компенсація, досить поширена після війн, коли інвалід, що повернувся з війни, звинувачує всіх в тому, що сталося з ним: країну, суспільство, явного або прихованого ворога. Він так само, як і інші



типи «Естет», завмер в часі «зараз» і не в змозі глянути на минуле під іншим кутом, та рухатися вперед. При чому, чим більше засуджує суспільство його поведінку, тим відвертішими стають покази і тим більш значущі почуття провини Іншого самим інвалідом. Чим сильніше лякає картина інвалідності, тим простіше людина з інвалідністю подібного типу переживає свій страх. Її мужність, укладену в демонстрації, поглинає страх бути неприйнятною, бо не прийняти її суспільство по суті не може, через свій страх провини.

Відсутність страху не може породити мужність, мужність повинна народжуватися в страху або тривозі, але у такого типу людей всі страхи перенесені на людину, яка на них дивиться. На жаль, виходу з цієї ситуації майже не існує, є тільки можливість переходу на новий щабель людини типу «Етик» або на рівень типу «Духовно-релігійна особистість», коли все вже має відношення до духовного чи віри. В якості прикладу звернемось до історії та пригадаємо гусярів і кобзарів. Коли фізичні недоліки стають майже сакральнорозумовими критеріями ідентифікації святої людини, яка відмічена Богом. Але цей етап неможливий без переживання особистих страхів і занурення в граничне буття з одночасним виходом з лінійного сприйняття часу в часі «зараз».

Можна припустити, що найголовніше слово, яке лейтмотивом звучить в поведінці такої людини – справедливість. В даному випадку, здавалося б, варто відійти від антропологічної суті поняття й перейти до соціальної філософії, але ми розуміємо під справедливістю не поняття Юстиніана «про вічну волю віддавати кожному заслужене», а мова йде про право на провину. Розглянемо аристотелівське поняття справедливості, де він виводить два види її: розподільна і врівноважуюча. Розподільна – це громадянська справедливість, а врівноважуюча – це особиста справедливість. Аристотель присвячує цілу книгу справедливості: «Чи можливо діяти несправедливо до самих себе?» та виводить: «Неможливо, щоб людина сама стосовно себе була несправедлива» [7, с. 230]. Так, справедливість для людини у компенсаторному нігілізмі «жертва» виходить з правового поняття і морально-

цивільного права, пов'язується з відчуттям провини, яке практично не відноситься до самої людини-жертви, бо винними в несправедливості для неї виступають завжди треті особи. У нашому ж випадку винен завжди той, хто зараз знаходиться в позиції «інший», з нею пов'язані симетрично «здоровий», «не випробував», «не був», «не знав». А людина з інвалідністю, на відміну від інших, «була», «випробувала», «пізнала» і, на жаль, «не здорова». Саме ця позиція змушує зрозуміти, що людина перед нами дуже сильна. Набагато простіше, на думку З. Фрейда, перенести провину на себе і трансформувати її в злість на самого себе [111]. Але ми зіштовхуємося з подобою провини, а саме – невротичною провинною. Така провинна не пов'язана з поведінкою або вчинком самої людини, а містить в собі відповідальність цієї людини за іншого, тому провинна лежить на «іншому». З. Фрейд розглядав провинну як тривогу та позначав «наше почуття моральної провини – це вияв конфлікту між «Я» і «над-Я»» [111, с. 528]. Якщо взяти тип тривоги П. Тіліха, то дана вина виявляється саме як результат «мужності бути частиною» [202, с. 65]. П. Тіліх пише: «Нам загрожує не тільки втрата наших індивідуальних Я, але і втрата співучасті в нашому світі. Тому ствердження себе в якості частини вимагає мужності тією самою мірою, що і ствердження себе в якості самого себе. Саме ця єдина мужність приймає подвійну загрозу небуття в собі» [202, с. 66]. Тобто, ствердивши себе за рахунок почуття провини, людина таким чином демонізуватиме почуття сорому в собі. «Сором визначається не тільки як емоція сорому, але і як тимчасова втрата самоповаги» [173, с. 15], – констатує І. Мецлер. Полеміка в ракурсі сорому завжди пов'язана з хворобливими спогадами, невдачами чи навіть ганьбою, але коли реакція людей (іншого) така ж – сором, то механізм трансформується від «мені соромно» до «я такий самий як ти – дивись». В цілому механізм сорому змушує людину боятися, усамітнитися і навіть закривати обличчя і очі. Думки втрачають стрункість у момент переживання сорому. Здебільшого сором описується психологами як суб'єктивна емоційна реакція на дискомфортні ситуації. Але в деяких випадках сором може викликати гнів і

ворожість як захисну реакцію на поведінкові реакції інших. Але так само сором може пом'якшувати болючість за допомогою демонстративного самоствердження, за допомогою хвастощів і зарозумілості. Це перетворює тип «Естет» у компенсаторному нігілізмі «вмирання або саморуїнація» в надзвичайно негнучкого суб'єкта комунікації, який постійно вдається до прямого нав'язування своєї волі іншим людям. Для «людини сорому» ключовим завданням є демонстрація своєї сили і незалежності. У структурі даного сорому найбільш виражено когнітивні компоненти, а провина виявляється більш агресивною поведінкою. Почуття сорому – це емоція, яка виникає, від того, що внутрішній світ розкривається перед іншими, але в нашому випадку демонстрація покаліченого тіла набагато більш відвертий акт оголення душі. Долаючи сором, людина долає себе і свої страхи. І. Кант каже, що: «Тонке почуття, яке змушує нас діяти і здатне врівноважити більш грубу корисливість і схильності до нищих насолод, – це є почуття честі і його наслідок – сором» [43, с. 140]. Ми всі усвідомлюємо, що в психології є такий синдром, стресовий розлад «посттравматичний розлад», саме люди, які поєднали сором та провину, в єдину емоцію, найбільш схильні до цього психологічного дисбалансу у психіці.

Про почуття сорому і його зв'язок з провиною пишуть багато психологів і медичних працівників, але нас зацікавили кілька статей. Автори Д. А. Лі, П. Скраг та С. Тернера «Роль сорому і провини в травмуючих подіях: клінічна модель посттравматичного розладу на основі сорому і провини» [166], і стаття Т.Сарайя, Т. Лопес-Кастро «Соромно і лячно: попередній огляд ролі сорому при посттравматичному стресовому розладі» [188]. Ці дослідники пов'язують роль провини і сорому в єдину модель. Проаналізувавши дослідження, ми зрозуміли, що яка б не була позитивна роль військових дій, як би відважно не діяла людина на війні, почуття провини вона все одно відчуває. Також дослідники помітили, що на почуття провини впливають як реальні, так і передбачувані вчинки людей.

Стаття Т. Сарайя, Т. Лопес-Кастро описує експеримент з виклику почуття провини. Хоча дослідники Д. А. Ли, П. Скраг та С. Тернер, пишуть, що: «Сором, вина, збентеження і гордість є членами однієї сім'ї», «соромливих емоцій», що викликаються саморефлексією в самооцінці» [188], поєднуючи і сором, і провину в єдиний емоційний клубок. При цьому деструктивний вплив сорому нерідко міцно пов'язаний із гнівом. Дослідники пишуть, що фактично у порівнянні з тими, хто не схильний до сорому, причетні до сорому люди з більшою ймовірністю будуть брати участь в екстерналізації провини. Вони будуть відчувати сильний гнів і виражати його деструктивними засобами. Сам гнів може включати в себе пряму фізичну агресію, словесні напади і символічну агресію. Посилаючись на оціночні адаптивні реакції, дослідники вивели, що одним з факторів прояву сорому якраз і є «атака на інших» [188].

Ще одним важливим зауваженням стає поняття співчуття: «Співчуття, орієнтоване на інших, передбачає прийняття точки зору іншої людини і опосередковане переживання подібних почуттів», але при цьому в прояві співчуття до іншого ми приймаємо його провину, у нас виникає емпатичне почуття провини, при цьому гнів людини, який ми бачимо, ми перетворимо на свій жаль» [188]. Важко сказати, чим більше керуються люди з компенсаторним нігілізмом «жертви» при відкритій демонстрації своєї нетипової тілесності, але можливі два варіанти, які нам варто розглянути.

По-перше, це – спрямована агресивність, для того, щоб поглинути свій власний сором, а з ним і почуття провини; по-друге, це може бути заперечення жалю як емпатії, почуття, що виникає в іншого при відкритій демонстрації. Але стає зрозуміло лише одне: для зняття з себе вантажу стресу і почуття фізичного болю, люди з таким компенсаторним нігілізмом можуть вийти за межі моральних стандартів і піддатись когнітивним та емоційно нестійким процесам. У нашому випадку, нам здається, що співвідношення показової демонстрації прямо пов'язане з почуттям специфічної «гордості». Сором відступає на другий план, і пріоритетне

місце відводиться гордості за свою мужність, але як донести це посилення гордості до інших? Тільки продемонструвати те, чим варто пишатися? Так, у даному випадку інвалідність стає предметом, певною річчю, яку необхідно показати, щоб довести свою мужність і свою силу.

Самотність у цих людей більше схожа на сум. Сум, в якому вони все пояснюють, але не знаходять розраду від самотності. Сум за собою колишнім, сум за тим, що сталося і сум за тим, що відбувалося.

Як же вивести людину з позиції компенсаторного нігілізму «жертви», що необхідно зробити, які умови створити для цього? У попередніх роздумах ми говорили про безвихідь цієї ситуації. Проте зазначимо, що свого часу Україна приєдналася до міжнародного спортивного змагання «Ігри патріотів». Це саме ті змагання, які збирають до своїх лав людей, що потрапили в ситуацію інвалідності і пережили «граничну ситуацію» на війні. Дивлячись ці змагання, усвідомлюєш те, що люди без руки, ноги, а іноді й без кількох кінцівок демонструють не свою неповноцінність і слабкість, а силу та загартування. Тож є сенс повсюдно створювати спортивні секції для людей, які пережили ситуацію інвалідності та мають посттравматичний розлад. Так само важливим буде зауваження, що таких людей варто долучати до різних заходів, лекцій, парадів щодо стійкості духу, тим самим задовольняючи їхню потребу бути почутими. Навички і вміння таких людей здатні створити позитивний досвід для наступного покоління й зокрема для інструкторів, волонтерів.

Чому саме спорт може вивести людину з такого компенсаторного нігілізму? Ми вже частково відповіли на це питання, розкриваючи зв'язок сорому і гордості. Але так само важливим зауваженням має бути те, що сам спорт – це вид фізичної культури, який пов'язаний з небезпеками і з високим ризиком отримати травму. Так, займаючись спортом, людина в змозі довести собі і оточуючим, що її сила, воля і моральний дух в змозі пережити ще додаткові травми і пройти шляхом їх подолання. Посттравматичний синдром часто викликає негативні переживання і

може перевести людину з темпоральності «зараз» в темпоральність «було». Для нас зрозуміло, що переживання, від яких тікає людина буденного буття, заховані в минулому, а минуле – це травматичні спогади, яких слід уникати. З. Фрейд вважав, що з минулим треба працювати, але людина, яка надовго заглиблюється у минулі спогади, вже не належить до теперішнього часу....Проте, якщо продовжувати фізично здійснювати подолання ситуації травми, то минуле стане менш болючим і краще «підготовленим» для аналізу, який дозволить зробити крок в граничне буття і поступово вирішити внутрішній конфлікт суб'єкта.

Отже резюмуємо, чи може тип «Естет» увійти і зрозуміти стан екзистенції в своїй самотності? Як пише Н. Хамітов, людина буденного буття бачить на самоті тільки нудьгу, її самотність не продуктивна і, відповідно, роздуми в цій самоті не викликають екзистенціальні переживання [116]. Із непродуктивної нудьги людина може вийти лише через тугу. Саме вихід до екзистенціалу туги може породжувати волю до пізнання і творчості, яка виводить з буденності у простір граничного буття і здатна долати всі варіанти компенсаторного нігілізму, надалі виводячи у простір метаграничного буття – співтворчості і любові.

Але для того, щоб подолати «граничну ситуацію» і, відповідно, вийти із закритого стану інвалідності, людині необхідно обов'язково увійти в стан граничного буття, в якому особистість знаходиться у свідомо обраному напруженні. . Подолати цей стан можна тільки потрапивши в нього, пройшовши шлях від нудьги до туги як базового екзистенціалу граничного буття.

Часове переключення від «зараз» (сьогодення) на «щойно» (майбутнє) є найбільш важливим в значенні ставлення до свого тіла і до ситуації інвалідності в цілому. Погляд у минуле на момент отримання інвалідності може викликати необхідний страх і спонукати до мужньої боротьби. Це допоможе особистості усвідомити своє минуле і розглянути майбутнє з бажанням «бути», при цьому мужність відіграє важливу роль у цьому процесі. Ця стадія у С. К'єркегора носить назву – «Етик».

### 2.3. Тип людини «Етик» в полі граничного буття і проблема інвалідності

Згідно з С. К'еркегором, «Естет» – апріорі щаслива особистість: людина бажання, якій не властива глибина відчаю. Вона шукає своє щастя і як егоїст забезпечує ним себе одну. «Етик» навпаки – обов'язковий і прагматичний. Як тільки «Естет» перестане жити в «зараз» і бачити красу світу в її безтурботності, він одразу перетворюється на тип «Етик». Рух до себе від краси і тілесності до внутрішніх цінностей і з власними почуттями робить з людини типу «Естет», людину типу «Етик». Відповідно, повинен відбутися якийсь розрив між зовнішнім і внутрішнім, аби внутрішні почуття проявилися, а зовнішнє перестало бути домінантою.

Буття на межі або граничне буття, згідно з Н. Хамітову, «Є трагічною напругою, яка звільняє від буденності, позбавляє особистість непотрібного, сторонньої думки, але таким чином змушує людину відчувати ще більші страждання» [116, с. 153]. Саме занурення в граничне буття дає можливість людині зазирнути в себе. Граничне буття – це переоцінка цінностей, етап усвідомлення. «Гранична ситуація» в межах граничного буття – це пік напруження у якому людина переживає найвищі тривоги. На думку Н. Хамітова, «гранична ситуація» і «граничне буття», хоча і мають спільне коріння, проте відрізняються принципово: «Якщо гранична ситуація, яку описує К. Ясперс, є виходом за межі буденності, в більшості випадків виникає в результаті зовнішніх стосовно людини обставин, то граничне буття є наслідком усвідомленого виходу зі світу буденності, коли граничність втрачає свій випадковий характер і тому набуває статусу специфічного буття, а не ситуації» [118, с. 53].

Повторимо цитату К. Ясперса: «Потрібно виходити з граничних ситуацій, оскільки саме звідси виникає основне призначення: в ситуації краху знайти шлях до буття» [153, с. 24]. Перебування в цьому розриві дає можливість розкритися справжньому розпачу. Це пояснення дозволяє нам припустити, що страх типу

«Естет» набуває рис приреченості, де вектор роздумів спрямований не на зовні, а всередину, а сам страх стає граничним відчаєм. «Скажімо, як тільки особистість в розпачі знайшла саму себе, абсолютно вибрала саме себе, спокутувала сама себе, вона вже має себе в якості власного завдання у своїй вічній відповідальності» [158], – зауважує С. К'еркегор.

Як пише Н. Хамітов: «Відчай – це метаморфоза туги і жаху» [116, с. 159]. Відчай є станом екстремального розчарування, коли людина втрачає віру в себе, світ і Бога, і відчуває безвихідність своєї ситуації. Це стан, коли немає ніяких можливостей для розв'язання проблем, а душа переповнена болем, жахом і надією на спасіння.

Для типу «Етик», який прагне знайти справедливість і добро у світі, відчай стає результатом його пошуків. Він бачить зло і недоліки світу і намагається знайти вихід з цього стану, проте не знаходить його, що призводить до відчаю. Це стан, коли людина розуміє, що не може самостійно змінити світ на краще, і що лише Бог може допомогти, тому перехід від «Етика» до «Духовно-релігійної особистості» зрозумілий.

Тим часом, тип «Естет» не має цілей, планів і зобов'язань, його інтереси зводяться до отримання задоволення від життя. Він не прагне змінювати світ, тому його відчай може бути лише миттєвим і пов'язаним з втратою задоволення.

Отже, відчай є станом, який може виникнути в будь-якому типі людини, проте ті, які більше за все прагнуть до духовного зростання і пошуку сенсу життя, можуть відчувати його більш інтенсивніше. Для типу «Етик», відчай є результатом його духовних роздумів, а для типу «Естет», це може бути результатом втрати приємного відчуття і задоволення.

Давайте розберемося в цьому детальніше.

Як ми писали вище, самотність граничного буття – це продуктивна самотність, яка створює думки та підштовхує до вирішення питань. Н. Хамітов стверджує, що така самотність – це туга: «Туга означає, що ми наблизились до меж



свого теперішнього існування і прагнемо подолати ці межі» [115, с. 265]. Але самотність на грані може викликати жах. Н. Хамітов уточнює: «Жах є раптовим посиленням граничної самотності, яка промовляє до нас із глибин туги» [115, с. 272]. Поєднання туги та жаху створює найсильніший відчай – відчай безвиході. С. К'еркегор бачить вихід у безвихідних ситуаціях у відчаї: «Саме відчай виявляється легким і зручним виходом, за який чіпляються ті, хто усвідомлює саме завдання відчаю» [158]. Тому гіпертрофований відчай спонукає людину ставити питання та знаходити відповіді, які вказують напрямок виходу.

Якщо симбіоз туги і жаху народжує відчай, то до якого часу людина ставить питання, де шукає відповіді та вихід: у минулому чи майбутньому? С. К'еркегор пише, що погляд типу «Етик» спрямований у майбутнє, але якщо відчай – це туга, то його погляд повинен бути зверненим у минуле. Неможливо тужити за майбутнім. Можна боятися майбутнього, але не сумувати за ним. Тому на нашу думку, тут С. К'еркегор помилявся. Вся сила туги спрямована назад у минуле, і його вислів це підтверджує: «Спогад – це воістину головний, дійсний елемент нещасної свідомості Етика» [158].

Для людини граничного буття час стає поняттям, що перестає мати чітке визначення. Це спостерігається в станах деперсоналізації, коли людина відчуває відчуженість від себе та свого минулого, але не бачить себе у майбутньому. Ще одним проявом такого стану може бути дереалізація, коли оточуючий світ здається нереальним і несправжнім. Людина граничного буття може відчувати себе нікчемною, оскільки її існування стає невизначеним і непередбачуваним.

На нашу думку, у граничному бутті людина може відчувати тугу за минулим, і страх перед майбутнім. За досвідом Н. Хамітова, самотність може стати об'єктом ностальгії за минулим. Але жах майбутнього, який викликаний індетермінованістю майбутнього, також може стати об'єктом туги. Отже, час для людини граничного буття стає чимось нестійким, що не можна точно визначити. Минуле для такої людини переважає, бо туга та ностальгія є реальними, а майбутнє – примарним.

Для людини граничного буття час викликає різні почуття, але вона чітко визначає для себе недосконалість сьогодення. Тобто, на нашу думку, термін «щойно» за М. Гайдеггером, як характеристика недалекого минулого, є часовим визначенням у граничному бутті. Спогади – це те, чим людина вже володіє, те, що вона знає і те, що вона зберігає або намагається забути. У той же час, страх майбутнього приходить тільки як жах від порожнечі, що чекає попереду, де немає ні форми, ні визначення. П. Тілліх виділив одну з тривоги як «тривогу порожнечі» чи «тривогу відсутності сенсу», назвавши її сумнівом [202]. Людина, охоплена сумнівом, шукає для себе рішення у своєму досвіді, тобто в минулому. Загроза, що виходить від майбутнього, перетворюється на жах, спираючись на досвід минулого, тому сьогодення «зараз» перестає існувати як несуттєве. У стародавньому Китаї не існувало визначення «зараз», мить неможливо зупинити, тому все, що я пам'ятаю, вже належить до минулого, а все інше – до майбутнього. Людині, яка бере на себе ризик піти в майбутнє, достатньо зрозуміти, що порожнеча прийде незалежно від її бажань, як і смерть приходить до всіх, хто живе, і уникнути цієї долі не можливо. Відповідно, тип «Етик», як прагматична людина, приймає сенс порожнечі майбутнього, але спирається на минуле в своєму досвіді. Відчай «Етика» – це симбіоз минулого та майбутнього, де головне місце відводиться минулому. Якщо для типу «Естет» страх укладений у зовнішньому середовищі, в осуді вчинку або слів, то для «Етика» – це внутрішні переживання щодо свого минулого та пошуку сенсу майбутнього. Тому неможливо перейти до стадії «Духовно-релігійна особистість» з типу «Естет», минаючи стадію типу «Етик», так само як неможливо стати дорослішим за один день. «Етик» – це вже не дитина, яка дивиться на світ з захопленням, це зріла людина, у якої за спиною є роки, які вона може переусвідомити, щоб рухатися в майбутнє. «Оскільки ти борешся за момент і проти часу, по суті, ти завжди змагаєшся за минуле» [158], – зауважує С. К'еркегор. Вносимо зауваження: якщо для типу «Естет» краса, гармонія, бажання є визначальними у його життєвих цінностях і, як наслідок,

тілесність на першому місці, то для типу «Етик» головною стає душа. Душа виступає як внутрішній світ, що містить у собі цінності, накопичені в минулому, та відчай, який у С. К'єркегора проявляється у двох полярних аспектах: «бажання бути собою» та «бажання не бути собою» [161, с. 44]. Мужність за П. Тілліхом сконцентрована на «мужності бути собою». Саме ця мужність долає відчай, що супроводжує «бажання бути собою», відкидає порожнечу «не бути собою» та створює необхідну екзистенцію для подолання протиріччя між минулим та майбутнім. Також, важливо зауважити, що «мужність бути собою» не означає відкидати можливість змінюватися та розвиватися. Навпаки, це передбачає здатність до саморефлексії та переосмислення своїх цінностей та поглядів на життя, щоб зростати як особистість та досягати своєї мети. Таким чином, «мужність бути собою» може стати ключовим елементом в процесі пошуку сенсу та екзистенційної гармонії у житті. Тобто граничний вимір сконцентрований на питаннях до себе, до світу, до всього, що може дати відповідь. Саме граничне буття гостро ставить питання, зводячи в одну мить минуле і майбутнє.

«Попередньою умовою входження до екзистенціальної комунікації (внутрішнього діалогу) є самотність індивіда, яка викликає появу страху, що «витверезвлює» та виводить індивіда зі стану легковажності і розчинення в масі» [119, с. 124], – пише В. Хміль. «Усі справжні, глибокі кризи в духовному житті – будь то життя окремої людини або цілого суспільства та людства – можуть бути подолані тільки таким чином: задуматися, щоб знову орієнтуватися загалом, окинути розумовим поглядом весь простір, яким проходить її шлях. Забувши на час про сьогодення та його вимоги, замислитися над тим, чого вона, власне, прагне і, значить, у чому її істинна сутність та призначення» [110, с. 17-18], – писав С. Франк.

Для людини, яка опинилася в граничній ситуації, що призвела до її інвалідності, саме граничне буття є тим буттям, в якому вона народилася знову дорослою людиною. Чому ми наполягаємо, що саме у граничному бутті, а не

граничній ситуації, опиняється людина, отримавши інвалідність? Тому що перше, що робить людина у стані інвалідності, це задає питання про те, в чому полягає сенс подальшого буття. А такі питання можливо поставити лише у граничному вимірі. Як С. К'єркегор, говорячи про стадії особистості, так і Н. Хамітов, розмірковуючи про буття, стверджують, що людина не залишається завжди в одній стадії або в одному бутті. Ми подорожуємо, змінюючи себе і своє життя відповідно. Але якщо С. К'єркегор наголошує на тому, що стадії особистості – це прямолінійний вектор руху від типу «Естет» до типу «Етик» і до «Духовно-релігійної особистості», то у Н. Хамітова це швидше рух по спіралі, коли кожен з обертів спіралі може одночасно перебувати в кількох вимірах буття.

У нашому дослідженні інвалідність розглядається як трагічна випадковість, яка призвела до втрати тілесної гармонії з повним усвідомленням можливості смерті і подальшого пошуку нового сенсу життя. «Гранична ситуація» поглинає людину з інвалідністю екзистенцією граничного буття, де вона як особистість народжується знову незалежно від своїх бажань. Але за істотною різницею понять «граничної ситуації» і «граничного буття», про яку ми писали раніше, можна помітити, що в межах граничного буття затримується лише особистість, яка може усвідомити процес переходу від буденності до екзистенції. Першочергово, людину з інвалідністю відкидають за межі не думки та тривоги, не зовнішнє відчуження, а доля, тобто «гранична ситуація». Як феномен, доля одночасно занурює людину з інвалідністю в жах та відчай, дезорієнтує її в полі звичайного буття та створює порожнечу, відсутність сенсу життя та ролі в структурі соціуму. Гранична ситуація переміщує людину з буденного буття в граничне буття не як процес росту від типу «Естет» до типу «Етик», а як випадковість та доля. Такі різкі зміни, які межують з небуттям, призводять до «порожнечі та втрати сенсу, як вияв небуття» [202, с. 38], – так вважає П. Тіліх. Таке небуття залишає людину в рамках граничного буття зі зіяною порожнечею та відчаєм. Людина проходить через «граничний стан» з усвідомленням своєї нової ролі, здійснюючи трансцендування та включаючи своє

бажання вирішити граничну ситуацію шляхом переживання глибинної внутрішньої самотності або «небуття». У «небутті» самотності, де рамки та обмеження буденності стерті, створюється трагічна актуалізація особистості. Як пише К. Ясперс: «У граничних ситуаціях або виявляється ніщо, або стає відчутним те, що справді, незважаючи на всю скороминучість світового буття, є» [153, с. 24].

Продовжуючи дослідження, необхідно зрозуміти, що означає «небуття» у стані інвалідності.

Ситуація інвалідності робить неможливим повернення до звичного життя та позбавляє сили, що змушує людину змиритися з небуттям як таким. Г. В. Ф. Гегель говорить про вічну трансформацію буття в небуття і визначає, що: «Вони є рефлексивними, а їх відмінності – це надія на небуття як інше буття» [23, с. 108].

Боротьба з небуттям для типу «Етик» у стані інвалідності стає приреченою на поразку, тому що змінити минуле неможливо, і єдиний вихід – це піддатися порожнечі, у стані самозаперечення. М. Шеллер зазначає, що людина здатна утворювати порожнечу самостійно: «Порожнім ми називаємо спочатку невідповідність наших очікувань бажанням. Таким чином, первинна порожнеча – це ніби порожнеча душі» [190, с. 62]. Але наголошує, що: «Визначенням «духовної» істоти стане її екзистенціальна не пов'язаність, свобода від тиску, від залежності, від органічного, від життя, від усього, що відноситься до життя» [190, с. 46]. П. Тілліх вважає, що саме порожнеча виводить людину зі стану самозаперечення: «Сама порожнеча перешкоджає схильності до самогубства, що криється у відсутності сенсу» [202, с. 44]. Тобто, порожнечу можна подолати та відокремити себе від стану відчаю, пригніченням бажань. Але для типу «Естет» це схоже на самогубство, якщо не у прямому сенсі, то як відокремлення від життя, можливого, звичайного, повсякденного. Визначивши самогубство як акт і дію, П. Тілліх визнає, що: «В порожнечі дія не може бути дією, так як вона стає лише самовідчуженням» [202, с. 43].

Тому, саме прагнення до самогубства – це не дія. Але якщо людина здійснює певні кроки до самознищення, то це слід розглядати як дію в порожнечі, як акт мужності. Тоді самозаперечення стає виходом із небуття в граничне буття. Будь-яке усвідомлення себе як особистості в небутті, трансформоване актом дії, здатне викликати екзистенцію і, відповідно, повернення в граничне буття шляхом емоційного шоку. Відповідно, перебування в постійному стані екзистенції є самим актом мужності в граничному бутті. Створюючи і інтегруючи переживання в собі, людина відчуває тонкий зв'язок небуття з буттям у постійному стані страху, болю, відчаю. «Біль відчаю виникає тому, що буття усвідомлює неспроможність стверджувати себе всупереч силі небуття» [202, с. 43], – вважає П. Тілліх.

Перебування в «граничному стані» та граничному бутті сприймається особистістю в ситуації інвалідності як «якір», у спробі прийняти реальність. Граничне буття стає настільки звичним, а прояв мужності в ньому настільки постійним, що вивести особистість за межі, за допомогою прийняття та усвідомлення «граничної ситуації», практично неможливо.

Мужність, заснована на моральних законах і особистих переконаннях, змушує залишатися в бутті та заперечувати порожнечу завдяки духу. К. Ясперс вважає, що передумовою духу є саме мужність. Мужність необхідна для подолання граничних ситуацій, і це підтверджує П. Тілліх: «Мужність вимагає сили буття, в силі трансцендуючого небуття, яке відображається в «тривозі за долю і смерть», відчувається в «тривозі порожнечі і відсутності сенсу», присутнє в «тривозі провини і засудження». Мужність, яка приймає цю потрібну тривогу в собі, повинна бути вкорінена в силі буття більше, ніж сила індивідуального «Я»» [202, с. 67]. Зовні про таку людину складається враження повного зречення або самоізоляції, що саме по собі є вірним. Самоізоляція, як інструмент абстрагування від зовнішніх проблем, створює надійний додатковий кокон. Але на відміну від стану у «компенсаторному нігілізмі бездіяльності», який ми описували вище, цей стан у граничному вимірі самоізоляції провокує пошук рішень та відповідей.

Перебування в стані застосування постійних вольових зусиль для типу «Етик» спрямоване на те, щоб утримувати себе на межі. Для особистості «Етик» це єдина можливість відчувати себе живим. Особистість зайнята вирішенням внутрішніх протиріч і конфліктів, які пов'язані з подальшим життям. Як вважає Н. Хамітов: «У очах буденності граничне буття майже завжди виступає як падіння з загальних норм. І воно дійсно може стати падінням, якщо зупиняється на самому собі, на своїй заперечливості стосовно буття, а не прагне до нової гармонії» [116, с. 111].

Перебування в низці екзистенціальних криз може зберегти звичайну людину в граничному бутті на період трансформації та переосмислення трагічного протиріччя. Людина з інвалідністю, яка отримала інше тіло, здатна перебувати в граничному стані протягом більшої частини життя, незважаючи на те, що вже давно вийшла з «граничної ситуації».

Але стан «на межі» не може бути вічним. Для підтримки своєї внутрішньої значущості, особистість в ситуації інвалідності може екзальтувати подібні стани, виводячи їх на новий рівень. Таких кордонів може бути безліч, але за кожним з них незмінно ховається втеча від порожнечі.

Рішення можуть бути двох видів: прийняття самозаперечення як самоствердження через самознищення або прийняття себе як нового. Це можливо лише тільки в межах граничного буття, шляхом усвідомлення. Ці два варіанти перенаправляють нас до двох полярних точок буття: буденного буття, як падіння особистості, або метаграничного буття, як зростання. Залежно від зрілості особистості існують два можливі шляхи переходу.

Перший перехід до буденного буття можна порівняти з зануренням у дитинство і поверненням в «зараз», що відповідає стадії розвитку типу «Естет», з сьогоденними бажаннями і потребами. «Кожний переломний момент у процесі духу є потрясінням. Завжди існує загроза розчарування, яка веде до нігілізму», – вважає К. Ясперс [129, с. 311]. Як ми обговорювали вище, нігілізм притаманний

саме типу «Естет». Дорога в буденне буття є найбільш простою і легкою. Буденне буття передбачає комфортне та звичне середовище для людини, де особистість втрачає свою сутність та перекладає відповідальність на соціум. Для такої людини надзвичайно важливим стає «бути як всі», при цьому, виділяючи себе із загальної маси через свої недоліки, перетворюючи їх на показові для отримання більшого. Таких людей П. Тілліх називає сучасними циніками: «Циніки самотні, хоча вони потребують інших людей для того, щоб продемонструвати свою самотність» [202, с. 106]. Для С. К'єркегора вони – тип «Естет», які цінують зовнішню красу і гармонію, але повністю залежні від оточення.

Другий вектор руху – перехід на щабель вище до «Духовно-релігійної особистості», як називає це С. К'єркегор. Це шлях, який веде з граничного буття – шлях трансцендування до метаграничного буття. Інвалідність стає межею, за якою індивідуум здатен привести свої прагнення до більш високої, духовної мети. Наростання стану відчаю досягає максимуму зі зростанням свідомості та усвідомлення суті свого духу. Отже, можна зробити висновок, що саме відчай може перенести людину на релігійну, тобто духовну стадію у майбутньому.

Якщо відчай трансформується в страх, то людина втрачає можливість виходу з граничного буття і повертається до буденного виміру на стадію типу «Естет». Переживши і переусвідомивши свою роль в минулому, відокремивши відчай від страху порожнечі, людина має рухатись в майбутнє. Але якщо вона слабка або її відчай не досяг піку, тобто вона не зрозуміла сенсу відчаю, вона повернеться до попереднього досвіду типу «Естет».

Ми наводили приклади можливості виходу зі стадії «Естет» як аргументи для зростання особистості. Але чи можна назвати «Естета» особистістю, якщо він існує між думкою оточуючих та власними бажаннями? Особистість народжується в процесі усвідомлення, висновків, викликів та відповідей, які її формують, а саме це можливе у граничному бутті. Така людина бере за основу своє минуле та здатна створити на його основі надійну підставу для майбутнього.



По суті, будь-яка зі стадій особистості, яка потрапляє в рамки граничного буття, перетворюється на тип «Етик» – людину, яка ставить запитання. Коли «Естет» залишає поверхневі думки про красу і вперше стикається з відчаєм, і не відкидає його як випадкове незадоволення, а заглиблюється в нього, це приводить до роздумів про себе, про свою долю.

«Духовно-релігійна особистість» також періодично занурюється у граничний вимір, що дає їй відповіді на питання та укріплює дух, і вона швидко покидає межі цього поля буття. Або такий тип особистості залишається довше, ніж будь-яка інша особистість, тому що її питання до світу потребують розгорнутих відповідей. Її турбує питання не «чому», яке ставить перед собою «Естет» і «Етик», а питання «навіщо», і тут пошук відповіді може зайняти більше часу. Проте вже саме питання дає поштовх до метаграничного буття. Тобто граничне буття не зможе затримати тип «Духовно-релігійна особистість» в своїх рамках довго без відповідей.

Але «Естет» та «Етик» потребують для себе окремого рішення.

Яким чином особистостям типів «Естет» та «Етик» вибратися з граничного буття з його кризовістю? Які важелі необхідно застосувати, щоб переосмислити своє минуле та дати шанс на дорослішання, щасливе й гармонійне майбутнє? Хоча це може здатися парадоксальним, такий шлях пролягає через егоїзм та турботу про себе.

*Від егоїзму до персоналізму: шлях виходу людини з інвалідністю з граничного буття у метаграничне*

В сучасній культурі загалом, і зокрема у філософських дослідженнях, поняття «егоїзм» зазвичай висвітлюється у негативному сенсі. Відношення до егоїзму в нашому менталітеті та наші релігійні погляди завжди пов'язані з деструктивними проявами особистості. Ми спробуємо проілюструвати негативний вплив егоїзму на людину в стані інвалідності та одночасно знайти можливі позитивні прояви цього поняття.

Ф. Ніцше визначав егоїзм як невід'ємну частину будь-якої свідомої істоти. Він писав: «Егоїзм – це суттєва властивість шляхетної душі; під цим твердженням я розумію непохитну віру, що задля такої істоти, як «Ми», іншим істотам природою судилося коритись і жертвувати собою» [79, с. 165]. Зрозуміло, що таке розуміння егоїзму провокує соціальну деструкцію – ми знаємо, як ці ідеї вплинули на формування націонал-соціалістичних рухів ХХ сторіччя. Р. Штайнер вважає, що людина – це чистий егоїзм, з усією міццю і силою спрямований на самого себе [194]. З позиції цього автора, людина наповнена егоїзмом, і сама знає, що і як їй необхідно, а мораль і догми лише координують її.

Вищезгадані автори спираються на егоїзм як на сутнісну характеристику людини. Спробуємо усвідомити, чи так це. Для цього використаємо методологічні можливості вчення С. К'єркегора, метаантропології Н. Хамітова і концепції турботи про себе М. Фуко.

В координатах вчення С. К'єркегора, егоїзм є характерним для типу «Естет», що не ввійшов до рамок граничного буття і поки знаходиться в буденному вимірі. Егоїзм такої людини ще не має якості «турботи про себе», в якій долається деструктивність проявів егоїзму. Характеризуючи «турботу про себе», М. Фуко зазначає, що в даному випадку, егоїзм втрачає першопричину – егоїстичність – та переусвідомлюється [114]. «Турбота про себе – це найголовніше, що повинна робити будь-яка людина, щоб відчувати внутрішню гармонію і спокій, а вже потім дбати про всіх оточуючих. Звичайно, в розумних межах». Обмірковуючи конструктивний сенс турботи про себе, В. Табачковський пише: «Турбота людини про себе, про своє самоздійснення, самореалізацію є водночас турботою про світ; ставлення до себе, котре виходить за межі егоцентризму, поширюється на інших та на цілий світ, найвищою метою такого ставлення стає злагода зі світом та із самим собою» [107, с. 210].

Слід чітко розділяти егоїзм і егоїстичність, оскільки вони відрізняються за своєю структурою та проявами. Можна стверджувати, що чиста форма прояву

егоїстичності полягає у поведінці, що заважає іншим, тоді як егоїзм – це тип світогляду та світовідношення, який має конструктивні форми прояву та залежить від етичних та моральних норм людини. Можна припустити, що «Естет», який є наповненим егоїстичністю, любить себе очима інших, тоді як «Етик» спрямовується на саморозвиток та самоподолання, і тому долає непродуктивність егоїзму.

Яким може бути егоїзм, який допомагає подолати самого себе, не порушуючи кордонів та прав оточуючих? Таким є «обмежений егоїзм», який не виходить за рамки можливості заподіяти шкоду іншим для досягнення свого блага. Такий егоїзм не може існувати за рахунок зниження цінності та самореалізації іншої людини. Тому слід розрізняти поняття егоїзм та егоїстичність в екзистенційних аспектах буття. Егоїзм, як середовище для розвитку свого «Я» у концепції ставлення до себе, не повинен порушувати об'єктивність внутрішньої сутності самої особистості.

Цю позицію підтверджують роздуми П. Айвенго про егоїзм і егоїстичність. Він стверджує, що модель особистісної моральної мотивації значно сильніша, ніж модель самопожертви [151]. Використовуючи мову С. К'єркегора, можна сказати, що егоїзм та егоїстичність людини типу «Естет» перетворюються на обмежений егоїзм типу «Етик». Цей егоїзм, що сам себе обмежує, на етичному рівні набуває суть свого вищого призначення – стає «турботою про себе».

Обмежений егоїзм переростає межі природного егоїзму буденної людини і ґрунтується на етиці як цензорі вчинків людини граничного буття. Таким чином, статус обмеженого егоїзму – це поєднання моральних і етичних цінностей з якостями самої особистості, які узгоджені з цінностям соціуму. Він спрямований всередину особистості – змінювати себе, а не спільноту заради своїх потреб. Можна припустити, що обмежений егоїзм – *це екзистенціальний егоїзм, носій якого усвідомлює свої межі, прагне відкритися та бути в полі інтересів Іншого.*

Нашу думку підтверджує Г. Ліхоносова: «З точки зору егоїстичних інтересів особи, корисно, щоб суспільство існувало і було якомога міцнішим, щоб усі діяли, враховуючи інтереси усіх» [60, с. 39]. Як приклад, можна навести таку тезу, яку ми вже висловлювали в попередніх публікаціях: «Я буду робити те, що я хочу для підняття власної самооцінки і для свого блага, без шкоди для інших людей» [178, с. 67]. Іншими словами, людина буде обирати краще, поки її не обмежує етика, і буде керуватися повагою до себе в межах своїх потреб. О. Патлайчук вірно робить акцент на розумності і практичній цінності подібного егоїзму: «Зміст і етична цінність розумного егоїзму полягають у здійсненні вчинків, які приносять користь усьому суспільству» [83, с. 177]. Використовуючи мову метаантропології, ми можемо підсумувати, що у граничному бутті людини продуктивний егоїзм може бути лише обмеженим егоїзмом.

Спираючись на статистичні факти ВООЗ, майже 30 мільйонів людей страждають від наркотичної залежності, а суїцид є другою за величиною причиною смертності у молодих людей. Причину цього автори статті В. Лозовий та О. Понеділок бачать у зниженні рівня цінності свого життя зі зростанням егоцентричності [61]. Тобто, егоцентричність і егоїзм занурюють людей у більш жорстку кризу. Що виводить людину з кризи? Вихід зі стану кризи – це, на нашу думку, обмежений егоїзм, який веде до поступового утримання від егоїстичності на користь проявів глибинних духовних й душевних можливостей особистості. Концепція переосмислення та нові парадигми на рівні соціального, духовного виховання та саморозвитку допомагають досягти обмеженого егоїзму.

Важливо розуміти, що обмежений егоїзм може продуктивно реалізуватися не тільки в життєвому просторі особистості типу «Етик», але й у інших типах особистості. Для людей типу «Естет» безмежний егоїзм може стати проблемою, заглиблюючи їх в стан нігілізму, що підтверджує К. Ясперс, пов'язуючи егоїзм з нігілізмом.

Трансформація егоїзму в житті та усвідомлення базових цінностей особистості під час кризових змін є не тільки необхідним, але й корисним інструментом усвідомлення себе. Про це свідчить вже згадана теорія турботи про себе М. Фуко [114], а стан інвалідності є яскравим прикладом подібного виду обмеженого егоїзму, як єдиного поєднання, за допомогою якого можна вийти з граничного стану, не втративши внутрішнього стрижня.

В нашому дослідженні ми розглядаємо таку граничну ситуацію, а саме – граничний стан, яким є інвалідність. Каталізатором як егоїзму, так і обмеженого егоїзму в житті людини з інвалідністю стає саме існування з трансформованою тілесністю, яке доводиться переосмислювати і формувати під нові потреби.

Граничний стан інвалідності пов'язаний із запитаннями до себе та до світу, а переживання тілесності моралізуючі та болісні. І саме стосунки з болем – і фізичним, і екзистенціальним – створюють простір граничного буття. Біль, який заповнює простір сприйняття та існування, не дає можливості любити своє тіло в граничному бутті. Тіло яке змінило форму, заподіює біль розуму, і розум відмовляється сприймати дійсність. Людина входить у стан апатії та нелюбові до себе, занурюючись в деструктивні та девіантні стани, і залишаючись в часі «щойно», переосмислюючи, терзаючи себе поверхневим питанням «Чому?». Це провокує егоїстичність у найгірших проявах.

Обмежений егоїзм, як певний стимул існування, можна вважати етапом подолання егоїзму та нігілізму людини з інвалідністю. Таким чином, обмежений егоїзм виступає сходинкою, яка допомагає людині вийти з трагічної кризи, що виникла внаслідок інвалідності. Але наскільки довго людина може перебувати в екзистенціальному стані обмеженого егоїзму? Відповідаючи на питання, можна припустити, що в такій чистій формі обмежений егоїзм не може існувати вічно, слід зазначити, що він так само покине межі граничного буття і буде трансформований.

Обмежений егоїзм, як поняття, найкраще характеризує проблему інвалідності, і водночас надає розуміння того, що егоїзм обмежений однією

людиною поза соціумом, ще не є альтруїзмом. Г. Сельє розглядає словосполучення «альтруїстичний егоїзм», позначаючи неможливість існування продуктивного егоїзму в чистому вигляді [189]. У Ю. Рюрикова, це поняття виражається словом «егоальтруїзм» [95]. Поняття, введені Г. Сельє та Ю. Рюриковим, на нашу думку, слід трактувати як можливість для прояву продуктивного альтруїзму, який спрямований на допомогу Іншому, але не доводить до стану жертви. Таким чином, ці поняття є доволі продуктивними. В результаті, можна припустити, що обмежений егоїзм трансцендує особистість до меж граничного буття і спрямовує на метаграничне буття з його альтруїстичним егоїзмом.

У просторі граничної ситуації, егоїзм стає необхідним для виживання. Обмежений егоїзм не тільки допомагає нам вижити, але й відкриває продуктивне життя. Трансцендування особистості з обмеженим егоїзмом до метаграничного буття актуалізує зрілі форми альтруїзму. Проте людина з інвалідністю може опуститися на рівень буденного буття зі споживчим егоїзмом і проявами егоцентризму, що провокують компенсаторний нігілізм. А обмежений егоїзм дозволяє людині зростати в дусі, боротися з різними видами тривоги та долати наслідки інвалідності.

Слід погодитися з Л. Даунінг, що жінки є більш адаптивними та здатними м'якше переживати умови особистої кризи, яку автор називає «самодостатнім егоїзмом» [140]. Однак ця тема вимагає більш глибокого дослідження гендерних відмінностей, яке не передбачене в рамках даного дослідження.

Важливо усвідомлювати, що в контексті нашого дослідження використання слова «обмежений» стосується свідомого подолання егоїстично-деструктивних нахилів, які є характерними для будь-якої людини, а не лише для людини з інвалідністю. Тому не слід вважати, що концепт «обмежений егоїзм» запропонований тільки для людини з інвалідністю лише тому, що вона переживає особливу граничну ситуацію або має відоме означення як «людина з обмеженими можливостями».

Його можна назвати обмеженим, оскільки він проявляється тільки в граничних ситуаціях, зокрема в періоди кризи, екзистенційних переживань, вибору, оцінок або переоцінки своєї сутності. В інших вимірах буття його прояв може бути іншим. Таким чином, спостерігається послідовність: егоїстичність і егоїзм – обмежений егоїзм – альтруїстичний егоїзм. У контексті вчення С. К'єркегора та метаантропології Н. Хамітова можна припустити, що егоїстичність і егоїзм притаманні типу «Естет» у буденному вимірі буття; обмежений егоїзм – типу «Етик» у граничному бутті; «альтруїстичний егоїзм» – типу «Духовно-релігійна особистість», який відповідає метаграничному буттю.

При цьому слід зазначити, що в буденному бутті поруч з егоїзмом як установкою та егоїстичністю як поведінкою, ми маємо також і стихійний, інфантильний альтруїзм, який перебуває в еклектичній взаємодії з егоїзмом. Саме тому, концепт «альтруїстичний егоїзм» є недостатнім для усвідомлення буття особистості в метаграничному вимірі. Тому ми можемо використати концепт «персоналізм» як характеристику світогляду та буття людини, яка здатна бути неповторною особистістю, творчо проявляти себе та одночасно бути здатною до співтворчості. Важливо розуміти, що персоналізм в даному плані трактується не лише як філософська течія, чи тип світогляду, представлена такими всесвітньо відомими авторами, як М. Бердяєв та Е. Муньє, а передусім є відношенням до світу та способом практичної дії.

Вийти з граничного буття на щабель вище, у співтворчий простір метаграничного буття, можливо лише за умови залучення свого обмеженого егоїзму до взаємозв'язку з Іншим, переходячи від егоїзму до персоналізму, який є найвищим проявом турботи про себе. Свідомість, світогляд та поведінка людини стають більш гнучкими і вимагають інтеграції в духовні процеси суспільства. Погоджуємось зі словами В. Табачковського про те, що: «Духовність постає як невсипуща «турбота» людини про себе, як погляд, спрямований особистістю всередину себе з метою самовдосконалення, самотворення» [107, с. 222].

Яскравим прикладом персоналізму в ситуації інвалідності є життя Стівена Хокінга. Він, як видатний представник типу «Етик», не зважаючи на прогресуюче захворювання, усе життя був видатною особистістю і досяг значного успіху в своїй галузі. Саме життя цієї людини демонструє, як можна бути повністю залежним від інших і при цьому приносити користь для всіх.

Ще раз підкреслимо, що персоналізм у даному контексті – це не просто світогляд, а життєва стратегія, яка дозволяє трансформувати обмежений егоїзм в альтруїзм. Але для цього необхідні умови прияття, прийняття й співтворчості, що можливі лише в метаграничному бутті людини.

#### **2.4. Метаграничне буття та духовний шлях людини з інвалідністю**

Метаграничне буття – це буття цілісного духу. Усамітнення в такому бутті є вибором самої людини. Це може бути тільки усвідомлена самотність на шляху духу або релігійної трансформації людини. С. К'єркегор використовує поняття релігійного типу, поділяючи його на кілька підтипів: «релігійність А», яка була передвісником християнської традиції, і «релігійність В», яка є діалектичним типом [157]. Додатково «релігійність В» у С. К'єркегора згадується як процес усвідомлення божественного містицизму і прийняття його в дусі, що переходить у вічність [157]. Тому віра не обов'язково має бути конфесійною.

П. Тілліх розглядає три стадії віри, кажучи про трансценденцію як шлях до Бога. Перша стадія – це «мужність бути», яка відкриває двері «само-буття», де небуття є початком нового буття. Друга стадія – це «мужність прийняти», заснована на безумовній вірі. Третя стадія П. Тілліха: «Бог над Богом» [202]. Ці стадії нагадують к'єркегорівські «релігійність А» і «релігійність В». П. Тілліх також згадує про містицизм з єдиним обмеженням, що цей містицизм повинен пройти всі стадії трансформації та трансценденції віри в містичне. С. К'єркегор вважає, що кожен з нас може рухатися тільки по стадіях «А» чи «В» у релігійному полі метаграничного буття, тобто до усвідомлення божественного. Але якщо



прийняти, що тілліхівське «Бог над Богом» [202, с. 126], – це третя стадія «С», то на цій стадії ми вкорінюємося у Бозі, і сумніви покидають нас. Ми не сумніваємося щодо парадоксів життя і віри, оскільки ми вже поруч з Богом, в Його вічному коконі любові і всепрощення.

С. К'єркегор вводить поняття «якісного стрибка» і «стрибка віри» [158]. Відрізняючи «якісний стрибок» від «стрибка віри», він зауважує, що «якісний стрибок» можливий навіть у гріху, через страх та провину, тоді як «стрибок віри» – це тільки рух вперед до чогось більш духовного. Дослідник цього питання, А. Маккіннон, також підтверджує цю різницю, називаючи «стрибок віри» рухом до духовного [172]. Ми визначаємо те, що дух неможливо зрозуміти та повністю осмислити за допомогою розуму. Так, релігія стверджує те, що не може бути перевірено, і тільки за допомогою віри (духу) це можна прийняти. С. К'єркегор, як і П. Тілліх, звертає увагу на страхи та тривоги, і приходять до висновку, що тільки безумовна віра може стати вищою формою спокою. Всі роблять ривки або, як називає це С. К'єркегор, «теологічні зависання етичного», як проби і випробування своєї віри та своїх сил у релігійності [158]. У метаграничному бутті не існує морального закону, тут діє закон вищого порядку і вищої матерії. На відміну від попередньої стадії типу «Етик», який шукає душевність у граничному вимірі буття, в полі метаграничного буття панує дух, тобто духовність. Дух сам по собі є священним та ідеальним. Можна відчутти тимчасовість свого перебування в метаграничному просторі, але це відрізняється від переходу людини типу «Естет» до типу «Етик», з буденного буття до граничного. Людина метаграничного виміру не може змінювати вимір метаграничного буття на інший, вона може лише виходити з нього у буденність. Якщо людина досягла рівня метаграничного буття, то граничне буття для неї стає лише полем для роздумів, у яких вона долає сумніви. Вона вже не відчуває ті страхи та відчай, які колись долала, тому її повсякденні справи, які не пов'язані з духовністю, мають для неї лише поточне навантаження.

Проте в суті свого духу вона вже ніколи не зможе бути колишньою, оскільки знаходиться в душі метаграничного буття.

Чи може попередній тип «Етик» в полі граничного буття відчутти поняття «стрибка віри»? Ні, на цій стадії можливий тільки «стрибок у якість». Вхід в метаграничне буття повинен бути усвідомленим вибором, а саме поняття стрибка як екзистенційного переживання того, що зрозуміти неможливо. Таким чином, граничне буття може бути тим плацдармом, з якого потрібно зробити стрибок, і щоб не впасти, треба мати віру.

Тип «Етик» докладає неймовірних зусиль, щоб зрозуміти та пояснити сутність речей, які для «Духовно-релігійної особистості» звичні, навіть без «стрибка віри». С. К'єркегор вважає, що для Бога час не має значення, він бачить одночасно теперішнє, майбутнє та минуле [160]. Якщо спиратися на С. К'єркегора та зробити алегоричний приклад визначення часу у метаграничному бутті з танцем Богині Лакшмі в індійській традиції, то людина бачить тільки одну танцівницю. Але коли з'являється тисяча рук інших танцівниць, людина розуміє, що танцівниць багато. Бог же бачить танець в цілому, всіх танцівниць і всі їхні маніпуляції з руками одночасно. Тобто, завдяки стрибку віри, «Духовно-релігійна особистість» сприймає події з точки зору Бога, дивиться на час очима Бога. С. К'єркегор пише: «Містик дивиться і на минуле, і на майбутнє» [160, с. 87].

Метаграничне буття є виміром, що досягається шляхом трансцендування через екстаз та прозріння духу, а катарсис є його кульмінаційним моментом [118]. У метаграничному бутті час є вічним і відіграє роль всепоглинання. Позиція часу, яку М. Гайдеггер назвав «ось-ось», є недосяжною, так само, як і майбутнє в нашому розумінні. Так, «ось-ось» є часом метаграничного виміру, але це не звичайний час, який ми сприймаємо у нашому повсякденному житті. «Ось-ось» є відображенням метаграничного часу, що розтягнутий у вічність. Фізичне тіло, як кайдани, сковує та змушує підкорятися фізичним законам і лише дух може витати поза часом і простором, подібно до первісного атома Арістотеля. Все, що включає в себе

метаграничність, є поняттям «ось-ось», яке досягається духом через любов та віру і є єдиним шляхом до досягнення метаграничного виміру.

Шляхи в душі метаграничного виміру корелюються з шляхами, які пропонує П. Тілліх для досконалості «мужності прийняття». Ці шляхи можна умовно розділити на два типи: духовний шлях і шлях самовдосконалення. Розглянемо їх детальніше.

### *Духовний шлях*

Духовний шлях передбачає трансцендування через віру. Основою віри можуть служити містичні, релігійні, і навіть філософські концепції. П. Тілліх уточнював, що не бажає використовувати поняття «віра». Автор пише: «Я не використовував поняття «віра». Я робив це тому, що поняття віри втратило свій істинний сенс і набуло значення «вірування в неймовірне»» [202, с. 172]. Приймаючи до уваги його зауваження ми все ж використаємо це слово тому що воно уточнює його вислів про те, що: «Віра включає в себе мужність» [202, с. 172]. У даному дослідженні слово «віра» є найбільш виразним, оскільки воно включає в себе поняття «віра в себе», «віра в Бога», «віра в чудо», «віра в людей», «віра в свою мужність».

Не можна сказати, що міркування про Бога є незнайомим для типів «Етик» або «Естет». «Естет» осягає його через красу, а «Етик» – у досягненні блага. Але повну Божественну гармонію можна досягти тільки в метаграничному бутті, переступивши через біль і жах граничного буття та отримавши екстаз у духовній екзистенції. Хоча С. К'єркегор називає людину, що досягла релігійної фази, «Релігійною особистістю», він сам додавав до її визначення слова «містик» та «дух» і виразно уточнював: «Релігійно-духовний містик» [160, с. 86].

Естетичну стадію ми асоціюємо з тілом, етичну стадію – з душею, а релігійну стадію пропонуємо розглядати як духовну.

Людина з інвалідністю, як ми зазначали вище, пізнає себе у сформованій для неї новій реальності яка одночасно перероджується в «граничній ситуації»

граничного буття. Вона переживає заново досвід народження, осягає розпач і, якщо її мужність здатна перемогти відчай, вона досягає межі «мужності прийняти прияття» [202]. У релігійному полі це проявляється як мужність довіри та мужність віри. Метаграничне буття немає мужності як такої – це воля у чистому вигляді. Саме воля робить з людини творця та перероджує її. «Творчість в своїх метаграничних формах є актуалізацією особистісного початку в світі» [116, с. 205], – вважає Н. Хамітов.

Духовність може виступати символом прагнення та основою для прояву особистості. Ми знаходимо відповідь у творчості або самотворенні які надають орієнтири для досягнення гармонійності метаграничного буття. Можна погодитися з Н. Хамітовим, що: «Гармонія метаграничного буття – це гармонія здобуття свободи, як творчості свого життя, а також гармонія особистісного рішення трагічних протиріч життя» [116, с. 113]. Доктор філософських наук С. Крилова, досліджуючи гендерні відносини та красу, стверджує, що «З позицій соціальної метаантропології, закономірним є висновок, що лише гармонійне поєднання духовної та душевної життєдіяльності може подолати різноманітні прояви відчуження» [54, с. 31].

Тільки трансцендування до метаграничного буття здатне внести зміни в свідомість людини з інвалідністю, перетворюючи «мужність прийняти свою особистість» на «мужність бути новою особистістю».

### *Шлях самовдосконалення*

Наступним кроком можна вважати самовдосконалення як самотворення через відчуття цілковитої свободи від умовностей. Особистості, яка пережила ситуацію інвалідності, необхідно знову вчитися найпростіших навичок, таких, як ходіння, харчування, пиття, іноді говоріння та взаємодія з новим тілом. Відчуття, що нове тіло – це нове «Я», дозволяє усвідомити свою нову індивідуальність. Таке усвідомлення спонукає до мужності «бути Іншим». Тепер «Інший Я» повинен творити себе новим. Заперечення регресу або навіть ригідності особистості можуть

стати інтенцією до прояву мужності. Прагнення не бути в полоні свого тіла, небажання залежати від запропонованих можливостей – усе це може створити особистісну свободу у мужності бути «Іншим». Мужність стає двигуном для процесу перевтілення. Сам процес перетворення аналогічний процесу творення. Людина, переживши глибоку травму, не тільки фізичну, а й екзистенціальну, здатна трансцендувати з особливою силою волі та ентузіазмом, адже відступати нікуди. Саме буття створює основу для нового прояву мужності – творення себе нового.

Обидва ці шляхи, як в буденному бутті, так і в метаграничному, неможливі без однієї умови, яку необхідно прийняти – виклик граничного буття. Самоприйняття неможливе, якщо ти не прийнятий в міжособистісні стосунки. Але навіть, якщо ми визначаємо себе як особистість, необхідна самотрансцендуюча мужність, аби прийняти себе у стосунках з «Іншими». Для цього необхідна «мужність довіри», як каже П. Тілліх [202]. Безумовне прийняття себе – це лише перший мужній крок на шляху до позитивного результату. Так само важливим є прийняття самої особистості в соціумі і визначення моделі поведінки оточення щодо прийняття людини з інвалідністю.

Найважливішими в метаграничному бутті стають стадії прийняття, які також мають відмінності та потребують додаткових досліджень, оскільки саме прийняття створює поле спілкування для людини з інвалідністю.

Сучасний світ розширився завдяки інформаційним технологіям. Спілкування та інформація стають доступнішими, і якщо слідувати принципу: «Принцип полісуб'єктивності підтримує архаїчний принцип розуміння світу через антропоморфізм у цифрову епоху: відносини з іншими не засновані на домінуванні та експлуатації, а відповідають людським цінностям, партнерству та солідарності для загального блага» [211, с. 157], – як вважає О. Яценко. Таке відношення та спілкування на рівні прийняття досягаються лише на метаграничному рівні буття.

*Терпимість, толерантність, приязня: проблема критеріїв прийняття*

Прийняття є головним критерієм у вирішенні безлічі конфліктів. Здатність людини приймати цінності іншої особистості лежить саме в галузі філософії, де особисте відношення людини є відображенням загального принципу соціуму. Визначення критеріїв прийняття у нашому дослідженні дає нам можливість створити механізм аналізу кризи суб'єкта як сторони, що вступає у спілкування.

Дослідження сприйняття людини з інвалідністю у соціумі відкриває перспективи діалогу та пояснює можливі механізми відторгнення та відстежує примарні страхи оточуючих. Звичайна людина може неналежним чином вести діалог з людиною з інвалідністю, тому що інвалідність сприймається як щось таке, що може спіткати будь кого і викликає страх за себе. Вона може почати уявляти себе в ролі людини з інвалідністю, що провокує або страхи, або поблажливість по відношенню до інвалідності. Це може привести також до змін у поведінці. Важливо зберігати цілісність діалогу і поважати права та гідність людей з інвалідністю, щоб запобігти помилкам у сприйнятті. Саме для цього потрібно дослідити умови прийняття людини з інвалідністю.

Людина підкоряється громадському та сучасному світопорядку, які виражаються у процесі взаємодії людини у соціумі. Свою оцінку світові людина дає через особисте сприйняття людей та ситуацій. У цьому взаємовідношенні не тільки особистість наповнює світ, але й світ наповнює собою особистість. В межах загальних моральних норм, особисті почуття людини щодо іншої людини змінюються залежно від її власної позиції та особистого світогляду.

Дослідниця Л. Сулейманова в порівняльному дослідженні християнських та мусульманських цінностей визначає: «Расові та соціокультурні відмінності людей не повинні бути приводом для неприйняття й ворожнечі, хоча людина, передусім, через свою недосконалість, саме це відчуває щодо того, хто відрізняється від неї» [102, с. 13]. Тобто, будь-яка «Іншість» може стати приводом для відторгнення,

незважаючи на догми людяності, які описані у двох найвідоміших релігійних текстах Біблії та Корані. Однак, при цьому дослідниця підкреслює: «Святі тексти закликають людей долати ці деструктивні прояви недосконалої людської природи» [102, с. 13]. Таким чином, релігійні тексти вчать толерантності та повазі до «Інших», проте не завжди ці ідеї реалізуються в практиці людських взаємин. Багато залежить від особистого ставлення та світогляду кожної людини.

Отже, правові та моральні цінності будь-якого суспільства зіштовхуються з проблематикою питання «Іншості» в момент безпосередньої близькості до самої людини з інвалідністю, і в даному випадку проблема окремої особистості стає проблемою оточення. Рішучим кроком до ліквідації подібного дисбалансу може стати ключовий метод – інклюзія.

Чим частіше людина з інвалідністю потраплятиме в поле зору інших людей, тим менше оточення відчуватиме страх стосовно неї, і тим простіше виникатимуть та зміцнюватимуться поведінки в соціумі щодо людей з інвалідністю. Людям з інвалідністю, в свою чергу, буде легше долати свої граничні стани на емпіричному, емоційному та екзистенціальному рівнях у спілкуванні. Але спочатку нам потрібно визначити поняття терпимості, толерантності та прияття як моделей прийняття.

Люди, перебуваючи в соціумі, визначають себе в контексті аналізу свого оточення. Відмінності між людьми формуються на основі таких показників, як стать, вік, расова та національна приналежність, фізіологічні особливості. Дані показники можуть відображати вплив на особистість та характеристики людини, яка взаємодіє з іншими особистостями. Виникає неминуча умова прийняття чи неприйняття, яку сучасне суспільство характеризує як терпимість та толерантність.

Відповідно до моральних і соціальних норм, особистість зобов'язана прийняти щось, що не є їй звичайним. У цьому випадку, слово «повинна» виражає обов'язок, але перед цим може виникати почуття тривоги перед необхідністю прийняття. П. Тілліх стверджує: «Тривога – це усвідомлення невирішених конфліктів між структурними елементами особистості» [202, с. 64]. Тривога

виражається у свідомості людини як незахищеність перед прийняттям цінностей «Іншого», що можуть порушити її особисте самовизначення. Самовизначення спрямоване на себе, як на унікальне, неповторне і незамінне «Я» [202]. Тривога може трансформуватися в страх від співучасті або осторогу прийняття. Всі ці екзистенціальні прояви здатні подолати мужність. Мужність стає зброєю в боротьбі з тривогою прийняття [202].

«Страх слід розглядати як вираження того, що можна назвати «самоствердженням на сторожі»» [202, с. 39]. Мужність в цьому випадку стає замкненою у самій собі, бо власні переживання спрямовані на охорону свого «Я». Таким чином, почуття страху утримується мужністю терпимості. Зовнішнім проявом процесу терпіння є поблажливість. Поблажливість стає супроводом внутрішньої напруги. Таким чином, людина відсторонюється, надає простір для дій інших, і сама стає спостерігачем. «Самоствердження себе як індивідуального «Я» завжди включає в собі затвердження сили буття, в якому самість бере участь» [202, с. 89]. Як ми писали у попередніх публікаціях: «Співучасть може бути спрямована на мужність вислухати і почути, але не погодитися. При цьому, особистість проявляє мужність залишатися собою, без страху проявляти себе і своє «Я». Співучасть підживлюється мужністю бути толерантними у мужності довіри» [76, с. 52].

Прийняття формується мужністю довіри або прияттям. Можна погодитися з думкою П. Тілліха, що у основі мужності довіри знаходиться вміння прийняти прияття [202].

Терпимість, толерантність і прияття – три критерії прийняття, залежать від рівня внутрішньої мужності людини. При цьому терпимість розглядається як основа прояву внутрішньої мужності щодо чужої волі, тоді як толерантність — як зовнішній фактор прояву мужньої співучасті щодо іншої волі. Прияття визначається як об'єднуюче поривання у безумовному прийнятті цінностей «Іншого Я».



Три запропоновані поняття — терпимість, толерантність і прияття — співвідносяться з метаантропологічною системою. Філософ Н. Хамітов зауважує, що виявлення особистих характеристик на буденному рівні пов'язане зі стереотипами, які накладає суспільство: «Людина втікає від свободи ставити питання і самостійно шукати відповіді, потрапляючи в світ, в якому більше питати неможливо, а на всі колишні питання їй нав'язуються авторитарні відповіді» [202, с. 49]. Поведінка людини в буденному бутті базується на підпорядкуванні або контролюванні власних дій, що може виявлятися через прояв терпимості. Внутрішня воля людини націлена на самоконтроль і не завжди може відобразитися зовні, або виявлятися через акти агресії. У буденному бутті людина розділяє світ спілкування на «свої» та «чужі». Однак завдяки терпимості людина може погодити своє ставлення до іншого лише за зовнішньою ознакою, не торкаючи його сутність.

Граничне буття – це світ екзистенції і проникнення, який базується на емпатичному копіюванні або переживанні особистих криз на тлі криз «Іншого». Саме граничне буття викликає бажання ділитися та розуміти страхи та почуття «Іншого». Толерантність, як характеристика прийняття, лежить у цій площині буття. Трансформація поняття «чужий» стає більш особистісною та переходить у поняття «Інший», де виникає розуміння, засноване на причетності до екзистенції іншого. Н. Хамітов пише: «Екзистенція є вихід людини в буття-на-межі, що заперечує буденність і породжує в ній особистісне начало» [116, с. 111].

Метаграничне буття – це простір гармонії і цілісності духу. Духовність, як спосіб прийняття, лежить у сфері любові. Метаграничне буття здатне до повного, безумовного розуміння та проникнення. У цьому бутті поняття «Інший» трансформується в «Інше Я», де «Інший» не стає відмінністю, а наповнюється значенням «Я» в новій формі, яка виражається у захопленні «Іншим». Н. Хамітов зазначає: «У метаграничному бутті відбувається остаточне саморозкриття волі (мужності) і її перехід у натхнення» [116, с. 204].

Терміни «терпимість» та «толерантність» часто використовують як синоніми, але їх можна відрізнити один від одного. Терпимість виражає можливість переносити або терпіти щось, що вважається неприємним або незгодним з власними переконаннями. Терпимість може бути пасивною - це коли людина не згодна з чимось, але все ж дозволяє іншим робити це, не ображаючись і не втручаючись в дії інших. Толерантність, з іншого боку, означає повагу до інших і прийняття різних точок зору, думок та переконань. Толерантна людина відкрита до інших і готова слухати інші точки зору, навіть якщо вони відрізняються від власних. Отже, терпимість може бути пов'язана зі зневагою до інших, тоді як толерантність вимагає поваги до різних переконань та думок, незалежно від того, чи згодні ми з ними чи ні.

Розберемо детально поняття терпимості, толерантності, прийняття.

### *Терпимість*

Терпіти можна біль, чужі звички або невластиві самій особистості якості. Основа внутрішньої мужності терпіти проявляється в ненасильстві. Майже несвідомо людина створює протилежну ситуацію насильства як ненасильство, виключаючи себе з ланцюга зла і тим самим створюючи моральне підґрунтя для свого виправдання бездіяльності. Бездіяльність по відношенню до насильства плекає надію, що насильство не є злом від людини, яка його не помічає, і тому стриманість і терпіння в розумінні такої людини є «добром». Ненасильство, в першу чергу, є боротьбою з самим собою в ім'я боротьби з насильством, а нетерпимість – це занурення в агресію. Терпіння – це стримане обмеження, що сприяє руйнуванню власних стереотипів. Мужність у терпінні виражається у внутрішній напрузі щодо об'єкта впливу, створюючи таким чином випробування власних чеснот.

Як ми зазначали у попередніх публікаціях: «Греки бачили терпимість як основу співіснування. У Середні віки це був приклад християнського ставлення до світу. У раціональній філософії терпіння є мораллю, що обмежує внутрішні

поривання. У індивідуалізмі терпіння – це приховування свого «Я» за рахунок невиявлення. В сучасній філософії терпіння – це етичний феномен стійкості поглядів» [76, с. 53]. Нетерпимість робить людей жорстокими, а терпимість обмежує їх власну свободу за рахунок спроби прийняти свободу «Іншого». У цьому процесі задіяні глибинні цінності, які проявляються інколи у деформованому вигляді. Те, що є цінним для «Мене», стає малозначущим для «Іншого». У цьому випадку існує мовчазний парадокс: незгода не виражена в зовнішньому факті агресії, але присутня внутрішня агресія, що знаходиться в системі стримування шляхом мужнього терпіння. Приглушена волею, агресія виражається як терпіння. Терпіння характеризує проблему, але не виносить її в об'єктивний світ, залишаючи її в прихованому світі екзистенції, замкненому на собі. Виникаюча необхідність застосування терпіння змінює суть існування в мовчазному протистоянні до зміненої базової моделі власної значущості. В даному випадку мужність і воля є факторами стримування вмотивованої відмови від критичності та дискусії. Утримання обмежує внутрішню свободу і проявляється в емпіричному плані як байдужість і відчуження. Свідомість, яка переоцінює себе, не здатна сприймати співвідношення між значущим для себе та значущим для інших, і проявляється як відстороненість.

На нашу думку, терпимість є внутрішнім показником здатності приймати те, що є невластивим для нас у зовнішніх проявах інших людей. Терпимість це внутрішня напруга, яка допомагає стримувати наші незгоди з поведінкою, діями чи зовнішніми відмінностями іншої людини. Терпимість не передбачає необхідності вимагати пояснень від іншої людини, оскільки це не включає у себе спілкування чи діалог з іншими – це мовчазна згода про необхідність не порушувати баланс миру. Терпимість може бути здатною комікувати з іншою людиною, приховуючи свої непогодження чи несприйняття її поглядів та установ, без намагання зрозуміти її, тому рівноцінного спілкування бути не може. Терпіння як внутрішня чеснота проявляється у відмові від притаманних нам якостей, ради прийняття чогось, що є

невластивим для нашої особистості, як зовнішній фактор від іншої людини. Терпимість відображається у поблажливому ставленні, яке дозволяє бути «чужим» та «стороннім» у полі спілкування. Суб'єкт в такому випадку стає у своєму розумінні вищим та ціннішим, оскільки саме він надає дозвіл. Тому терпимість є дещо принизливим фактором для особистості, до якої вона спрямована. А коли людина не відчуває внутрішню агресію, і рівень опонента проходить межу від «Чужого» до «Іншого», тоді це – толерантність.

### *Толерантність*

«Толерантність (toleranz; лат.) – це терпимість до чужих і взагалі до інакших поглядів, вдачі, звичаїв і звичок... Терпимість до іншого світогляду, способу життя, поведінки і звичаїв». У філософському значенні – це терпимість, повага до чужої індивідуальності, «толерантність як мудре ставлення до Іншого» [55, с. 122].

Оксфордський словник визначає толерантність як «можливість або готовність терпіти існування думок або поведінки, з якими не погоджуєшся, чи які не подобаються» [16]. Однак для даного дослідження важливо, що толерантності досі немає визначення, яке було б однаковим на всіх мовах, як пише Р. Кузьменко : «В групі східно-слов'янських мов у цього терміну є такі аналоги: в білоруській – «талерантнасьць», – терпіння, стриманість; російській – «толерантность», – здатність, вміння терпіти. У французькій мові, термін «tolerance» означає ставлення людини, коли вона визнає, що інші можуть думати чи поводитись інакше, ніж вона; в іспанській мові «tolerancia», – це здатність приймати відмінності від власних ідей чи помислів; німецькій toleranz – терпимість – стриманість до чужих думок. англійській – tolerance/ toleration – готовність бути терплячим» [56, с. 28]. Проте усі трактування згодні в тому, що толерантність викликана необхідністю прийняття того, що не відповідає твоїм переконанням. Себто, за визначеннями терпимість та толерантність синоніми, але ми спробуємо зрозуміти відмінності.

«Толерантність – це завжди тільки толерантність, менше, ніж рівність. Також це відрізняється від свободи і дуже різко відрізняється від братерства», – вказує

філософський словник [204, с. 143-146]. Отже, толерантне ставлення формує зовнішній фактор. Сама по собі толерантність не може проявитися, потрібен об'єкт чи суб'єкт, який не відповідає внутрішнім переконанням.

Поняття толерантності закріплене соціальними нормами і спирається більшою мірою на соціальну філософію, яка розглядає його як соціокультурний феномен.

Важливим залишається питання буття людини та його проєкції на форму прийняття. Розглядаючи прийняття як прояв внутрішньої волі щодо зовнішнього фактору буття, важливо врахувати характеристики мужності особистості та її прояви в різних екзистенціальних станах.

Толерантність – це екзистенціальний стан, який на рівні емпатії дозволяє відкинути внутрішню скутість і проявити себе ззовні, використовуючи мужність для спілкування, дій та уніфікації. Мислення стає толерантним, коли виходить за межі терпимості. Особистість в полі толерантності – це коли людина активно бере участь у комунікації з іншими, використовуючи це як основний засіб співучасті.

Функціональною активністю стає прагнення до розуміння і переусвідомлення. Свої цінності залишаються не менш вагомими, але цінності «Іншого» викликають повагу. Зв'язок і взаємодія стають аргументованими, змістовними і суттєвими. «У сутнісному зв'язку межі індивідуального буття фактично прориваються, і виникає новий феномен ... Таємниці власного буття пізнаються таємницями іншого буття... Як співучасть один в одному», – пише М. Бубер [138]. Прояв значущості свого світу межує з позиціонуванням власного способу мислення. У толерантності немає місця для агресії. Вона залишилася в терпимості, яка не стримується у дисгармонійному прояві внутрішньої незгоди, але вже здатна до діалогу. Досліджуючи феномен толерантності, О. Березняк пише: «Власне, тільки у рівноправному діалозі учасники цього діалогу можуть змінювати свої позиції без застосування насильства» [11, с 25].

Співвідношення внутрішнього напруження і зовнішньої зустрічі з «Іншим» породжує етичний прояв мужності, яка стверджує власне бачення значущості. Виникаюча необхідність зберегти власну ідентичність вирішується на основі компромісного прийняття. Виявом толерантності є необхідність у діяльності, спрямованій на допомогу і турботу зі збереженням відмінностей. Мужність переходить на більш значущий рівень співучасті і проявляється ззовні, при цьому не створюючи внутрішньої обмеженості.

Коли толерантність стає тісною, а відношення до «Іншого» – це відображенням внутрішнього світу без рамок терпіння та додаткової напруги, як толерантність, то людина переходить на більш вищий щабель співвідношень на територію духу з його повним усвідомленням прийняття як прияття.

### *Прияття*

Готовність розуміти та допомагати, як логічний вихід із ситуації, підкреслює чесноту духу та право на свою свободу поглядів, разом з правом на існування своїх цінностей та важливість іншого сприйняття світу. У процесі спілкування людина визначає свою цінність для співрозмовника, тим самим розвиваючи свою самобутність.

В прояві значущості «Іншого», у розумінні його прагнень та співтворчій взаємодії міститься безумовне прийняття «Іншого», що піднімає толерантність на рівень духовності. Н. Хамітов називає цей рівень толерантності любов'ю, та пише: «Ми доходимо до феномену, де толерантність є лише передумовою, але може виходити за свої межі. Йдеться про феномен любові» [117, с. 259]. Але на нашу думку, любов не повністю характеризує прояв найвищої ланки співрозуміння. Саме тому ми продовжуємо міркувати. Розуміння іншої людини – це тонкий духовний процес пізнання себе через іншу людину, генерація духовних якостей і здібностей, що є одним із механізмів розвитку духовності людини. Вибудовування духовних відносин базується на якісному сприйнятті цінностей «Іншого». Якістю в цьому випадку є мужність духу бути собою і довіряти «Іншому».

С. К'еркегор вважає: «Що ж таке дух? Це Я. Але тоді – що ж таке Я? «Я»– це відношення себе до себе самого... «Я»– повернене ставлення до себе самого» [159]. Духовність стає мужністю довіри і єднання в прояві причетності до світу «Іншого». Прийняття «іншого Я» через «Я» особисте. «Розуміння відбувається не в акті знання реальності, а у проникненні в конкретну дійсність, коли сутність досягається у самій глибині реального. Таке проникнення ми називаємо «духовним»» [138], – пише М. Бубер. Суб'єктивний прояв духу стає об'єктивним ставленням до світу, а власне ставлення до світу проявляється в мужності бути господарем свого життя. На вершині духу знаходиться перетворена дійсність через творення особистісного необмеженого, де мотивом до руху стає повна свобода волі і безмежна мужність довіри. Навіть відсутність умовних рамок поведінки не створює всездозволеність для духу. Дух є вільним, але приймає всі свої внутрішні рамки безумовно. Рамки існують, але дух сприймає їх не як обмеження, а як поле для прояву любові. Субстанція цінності стає критерієм любові, а взаємовідношення – процесом пізнання самого себе. Тому варто використовувати більш точне слово – прийяття. Саме прийяття є поєднанням духу, душі та любові в екзистенції людини, яка бажає співучасті та спів-буття.

Всі три критерії прийняття – терпимість, толерантність і прийяття – базуються на бутті людини і є втіленням її участі у власному житті з проникненням в простір загального буття.

Подолання кризи прийняття відбувається на рівнях буденного і граничного буття. Необхідність прийняття породжує тривогу, викликану екзистенцією, і змушує застосовувати мужність. Мужність створює середовище для прийняття, вираженого в терпимості і толерантності. Метаграничне буття не викликає тривожність як фактор екзистенції і є безумовним актом мужності прийняття на духовному рівні як прийяття.

Таким чином, толерантне суспільство є лише проміжною ланкою між суспільством терпимості та суспільством духовності. Тому терпимість та

толерантність не є вирішальними; найчастіше це стримані, нейтральні способи сприйняття «Іншого». Лише прияття може існувати на метаграничному рівні. Е. Левінас пише: «Тут значущим є те, що саме у відповідальності за іншого виринає зобов'язання, яке є старішим, ніж будь-яке зафіксоване і встановлене гуманне рішення в людському» [59, с. 320]. Ми з ним погоджуємось. Духовне прияття «Іншого» є вищою формою духу людини. Прияття також є складовою включення до соціокультурних показників людини з інвалідністю, тому безпосередньо залежить від «подвійної інклюзії», поняття, яке ми розглянемо у наступному розділі.

### **Висновки до другого розділу**

- Визначено, що світ людини з інвалідністю обмежений полем самотності. Самотність в різних вимірах буття має відмінності. Самотність поділяється на продуктивну та непродуктивну, і відносно такого поділу ми визначили, що самотність буває різною:
  - самотність буденного буття є непродуктивною. Вона швидше нагадує ізоляцію і поділена на меланхолію, нудьгу та сум. Усі ці види самотності не провокують думки чи роздумів щодо самої особистості, тобто така самотність не є екзистенціальною і не може створювати умовне поле для виходу з ізоляції.
  - самотність граничного буття – це самотність, яка найбільше провокує відчай. Саме цей вид самотності, а саме «туга» і може відкрити двері до трансцендування особистості, але за умови, що особистість сформулює питання для себе та знайде відповіді. Самотність в граничному бутті є продуктивною в будь-якому випадку та створює необхідне поле для подолання відчаю.
  - самотність у метаграничному бутті – це свідоме усамітнення, яке є так само продуктивним, як і в граничному вимірі. Але в метаграничному бутті ця



самотність не викликає відчаю, як у попередньому вимірі. Ця самотність необхідна для того, щоб визначити себе в процесі прийняття та розширення кола спілкування.

- Проаналізовано різні типи особистості за концепцією С. К'єркегора в різних вимірах буття згідно Н. Хамітовим, і проведено експлікацію особистості. Доведено, що тип «Естет» відноситься до буденного буття. Визначено, що тип «Етик» відноситься до граничного буття. До метаграничного буття відноситься тип «Духовно-релігійна особистість».
- Досліджено буденне буття та феномени відчаю, страху та мужності у цьому вимірі. Доведено, що буденне буття – це вимір де людина підпорядкована оточенню та суспільством. Це буття зумовлює поглиблений негативний стан людини з інвалідністю. Шлях типу «Естет» в буденному бутті пов'язаний з сьогоденням, з часовим проміжком «зараз». Страху та тривоги типу «Естет» відносяться до тривоги не бути частиною суспільства, оточення. Страху та тривоги провокують феномени пов'язані з соромом, осудом оточення, не прийняттям.
- Визначено, що відчай буденного буття провокує страх «не бути частиною», а мужність буденного життя – «бути частиною». Відчай у буденному бутті мінливий і його не можна порівняти з відчаєм «граничного буття». Доведено, що поєднання часу «зараз» та відчаю «не бути частиною» створюють умови для деструктивного існування.
- Запропоновано поняття «компенсаторного нігілізму» – моделі компенсуючої поведінки для типу «Естет» щодо проєкцій буденного буття на «граничну ситуацію». Створено варіанти компенсаторного нігілізму: «бездіяльність», «вмирання або саморуйнація» та «жертва», що можуть пояснити поведінку людини буденного буття в стані «граничної ситуації». Поділ за типом компенсаторного нігілізму полегшив розгляд для подальшого пошуку виходу з тенет «граничної ситуації» у буденному бутті. Пасивний компенсаторний

нігілізм «бездіяльність» – це спроба подолати відчай заглибленням у ізоляцію, що може бути наслідком провокування залежної поведінки. Танатичний компенсаторний нігілізм «вмирання або саморуйнація» – це спосіб позбутися відчаю за допомогою провокаційного порушення моральних норм та визнання життя лише як шляху до смерті. Віктимний компенсаторний нігілізм «жертва» – притаманний у періоди історії, коли в суспільстві з’являються люди після воєнних дій, чи люди що отримали інвалідність заради суспільного блага, вони перекладають свій відчай на інших.

- Виведено, що види компенсаторного нігілізму, які виникають у граничних ситуаціях, засновано на різних феноменах особистісної деформації. Феномен сорому тіла характеризує людину, що використовує компенсаторний нігілізм «бездіяльність», оскільки тілесність для неї має найбільше значення. Феномен «совісті» характеризує людину в граничній ситуації з компенсаторним нігілізмом «вмирання або саморуйнація», оскільки совість підкреслює невинність людини і провокує «поклик турботи про себе». Феномен «справедливості» притаманний для людини з компенсаторним нігілізмом «жертва», що використовується як захисний механізм від відчаю та перекладання вини на Іншого (третього).
- Виявлено, які методи можуть допомогти подолати компенсаторний нігілізм. «Бездіяльність» може бути подолана за допомогою створення умов діяльності та зануренням у світ естетичного. Компенсаторний нігілізм «вмирання або саморуйнація» може бути подоланий за допомогою допомоги іншим. Компенсаторний нігілізм «жертва» може бути подоланий за допомогою залучення людини до спорту та публічних виступів.
- Досліджено граничне буття та феномени відчаю, страху та мужності у цьому вимірі. Доведено, що граничне буття – вимір, необхідний для усвідомлення нових умов існування. Доведено, що граничне буття – це часове поле минулого, «щойно», саме тому самотність в цьому вимірі є тугою, як і позначає її Н.

Хамітов. «Етик» як людина, що перебуває в стані постійної екзистенції, приймає граничну ситуацію та долає її за допомогою занурення в неї.

- Доведено, що становлення нової особистості у граничному бутті прямо залежить від відчаю «бути собою», щоб відкинути примару можливої порожнечі і побороти стан, що веде до самогубства. Граничний вимір буття – єдиний вимір, в якому людині необхідно зробити вибір між «небуттям» та «буттям». Це провокує мужність – «мужність бути собою».
- Досліджено, як в граничному бутті вийти з граничної ситуації граничного буття через «обмежений егоїзм». Обмежений егоїзм у випадку людини з інвалідністю створює необхідну першопричину відкинути небуття та знайти сенс в бутті. Обмежений егоїзм дає стартові умови для подолання екзистенціальної кризи граничного буття. Саме тому відчай «не бути собою» і мужність «бути собою» притаманні саме граничному буттю.
- Показано, що вихід з граничного буття на щабель вище, до співтворчого простору метаграничного буття, можливий лише за умови занурення свого обмеженого егоїзму у взаємозв'язок з Іншим, щоб досягати персоналізму, який є найвищим проявом турботи про себе.
- Проаналізовано метаграничне буття. Виявлено, що цей рівень буття є вищим рівнем свідомості та духу, який відкриває для людини можливість бачити світ по-іншому, відмежуватися від обмежень та знаходити спокій та задоволення у любові та приятті. Доведено, що проблема самотності, яка існує в буденному та граничному вимірі, у метаграничному – не існує. Самотність на цьому рівні – це усвідомлене усамітнення. Метаграничне буття – це поле для прийняття, де час вимірюється категорією майбутнього або поняттям «ось-ось».
- Метаграничний вимір не має відчаїв попередніх рівнів, тут єдиний відчай, котрий можливо дослідити – це відчай віри. Метаграничне буття створює умови «мужності прияття».

- Усвідомлено та доведено, що поняття «стрибок віри» можливий лише в граничному бутті до метаграничного буття як шлях зростання, подолання відчаю та відокремлення від страхів та самотності. В інших вимірах це «стрибок в якість» який не обумовлений зростанням особистості, а лише масштабує існуючу ситуацію.
- Досліджено поняття терпимості, толерантності та прияття як умови прийняти людини з інвалідністю. Зроблені висновки, що терпимість – це поле сприйняття людини, що знаходиться на буденному рівні, та його основна ознака – стримана агресія або відмова від агресії. Рівень буденного буття поділяє людей на «Чужих» та «Своїх» де немає поняття «Інший». Толерантність – це рівень граничного буття, а його прояв це – співучасть яка створює діалог у спробі прийняти «Іншого». Лише прияття – це рівень метаграничного виміру, де поняття «Інший» не існує, а є лише визначення «Інший Я», де прийняття лише маленька частина безумовно ширшого за духом прияття. Саме тому визначено, що суспільство, яке пропагує терпимість, і суспільство, яке називає себе толерантним, не можуть досягти повної консолідації з людиною, тим паче з людиною з інвалідністю. І тільки суспільство, яке спроможне створити поле прияття як спів-буття з «Іншим» може називатися в повній мірі гуманістичним.
- Визначено, що мужність змушує людину рухатися вперед з буденного буття, через граничне до метаграничного буття. Виходячи з обмеженого простору буденного буття, людина виявляє мужній вчинок зростання у дусі. Мужність – це глибока ірраціональна величина, яку людина використовує в ситуаціях, що вимагають вольових, рішучих дій або в моменти досягнення і осягнення справжніх цінностей. Отже, доведено, що мужність – це не тільки засіб боротьби зі страхами або тривогами, а механізм руху людини по вертикалі буття, через подолання себе в пошуку внутрішньої істини існування.

## РОЗДІЛ 3. ЛЮДИНА З ІНВАЛІДНІСТЮ В СУЧАСНОМУ СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ

### 3.1. Нетиповість: філософський аспект реалізації людини з інвалідністю

В даний час ігнорування проблем інвалідності є не тільки безвідповідальним, але й злочинним. Україна, перебуваючи у стані війни, найбільш гостро розглядає питання «люди з інвалідністю». Наразі необхідні конкретні підходи та стратегії залучення людини з інвалідністю до соціальних структур суспільства. Це дозволить використати життєвий досвід цих людей з користю для суспільства.

У міжнародній практиці введено поняття «Disability Studies» – академічна дисципліна, яка вивчає значення, характер та наслідки інвалідності. Тут розкривається тема не тільки з медичного та гуманітарного аспектів, але й з філософського. Сучасному суспільству недостатньо старих методів та засобів подолання проблем інвалідності. Суспільство не встигає адаптуватися до потреб людей з інвалідністю, які стали більш мобільними та вимогливими до якості життя. Дослідники дисципліни пишуть: «...Недостатньо мобілізувати ресурси та стратегії, щоб забезпечити більш доступне середовище для людей з інвалідністю. Замість цього ресурси та стратегії підтримки мають бути спрямовані на можливість для людей з інвалідністю розкрити увесь свій потенціал у сферах освіти, професійної діяльності та дозвілля» [192, с. 406].

Відношення до свого тіла людина змінила в останні десятиліття, і це пов'язано із зростанням інтересу до здорового способу життя, спорту, фітнесу, дієт та із розвиненням високих технологій. Також на такі зміни вплинула теорія трансгуманізму. Трансгуманізм як філософський рух з'явився у другій половині 20-го ст.. Точна дата створення терміну «трансгуманізм» не встановлена, але можна назвати якісь ключові події, які сприяли розвитку цього руху.

Термін було запропоновано британським біологом та філософом Д. Гуком у 1957 році у статті «Трансгуманізм». Згодом термін «трансгуманізм» був розвинутий іншими філософами, такими як М. Моргенштерн та Н. Сміт, які внесли свої власні ідеї та підходи до цієї концепції. Одним із ранніх впливів на розвиток трансгуманізму була книга Д. Гакслі «Філософія екстазу», опублікована у 1963 році. У цій книзі Д. Гакслі висунув ідею, що людство повинно стати більш експериментальним у використанні технологій для досягнення нових форм свідомості та здібностей. У 1990-х роках відбулися перші конференції з трансгуманізму, де були обговорені ідеї, пов'язані з покращенням людських здібностей за допомогою технологій.

Так, багато людей почали ставитися до свого тіла як до об'єкту, який можна змінити, покращити та технологічно вдосконалити. Загальні філософські зміни вплинули на побутові речі та бажання бути естетично досконалим. Наприклад: зміна форми носа або виправлення зубів, татуювання, пірсинг, перманентний макіяж. Інвалідність залишається нетиповою зовнішністю, особливо якщо мова йде про тілесну інвалідність. Людина з розширеними вилицями або надто розвинутими м'язами (бодібілдер) вважається естетично допустимою, але інвалід-візочник досі може викликати нездорову увагу у дітей й у дорослих.

В цій частині дослідження ми вважаємо за доцільне відступити від наукового викладу матеріалу, оскільки будемо спиратися на особисте сприйняття ситуацій, пов'язаних з особистим досвідом. При цьому наукову цінність можуть нести як екзистенційні, так і соматичні стани. Особисті відчуття, спогади чи роздуми в подальшій роботі будуть виділятися курсивом.

*Я - інвалід-візочник. Досить часто виходжу на прогулянки зі своєю родиною до парків, громадських місць відпочинку, кінотеатрів та виставок. Я не буду описувати соціальну проблему недоступності, оскільки відомо, що безліч локацій абсолютно недоступні для таких людей. Я хочу поговорити про сприйняття моєї нетиповості оточуючими та свої відчуття у той момент, коли перебуваю в*

*публічному місці. Традиційно, кожен з перехожих, навіть якщо він є інтелігентною людиною, все одно зупинить погляд на мені. Відчуваєш постійне навантаження поглядів та знаходишся в емоційному напруженні.*

Людина-інвалід привертає увагу як нетиповий перехожий. М. Препотенська, доктор філософських наук та професор, вивчаючи мегаполіс, пише, що: «Психологи оцінюють велике місто як глобальний стресогенний простір» [86, с. 300]. Це стосується наряду й відношення до людини з інвалідністю, оскільки «Людська юрба здатна спонтанно перетворитись на публіку або у групу зівак, які спостерігають за неординарними явищами» [86, с. 301], – продовжує філософ. Людина з інвалідністю є тим явищем, яке навіть цілком автоматично роздивляються перехожі.

В Україні критично не вистачає сприятливих умов для пересування людей з інвалідністю, тому бачити їх без супроводу – велика рідкість. Також застарілою є модель розуміння нетиповості людей з інвалідністю, яка пов'язана з переконаннями про «нездоров'я». Людина з інвалідністю у візку, яка гуляє з дітьми, чоловіком або з друзями і радіє життю, викликає зацікавленість і навіть непорозуміння. Інвалідність у громадських місцях одночасно привертає погляди і «стерилізує» простір спілкування такої людини. Люди створюють просторовий вакуум, остерігаючись нестандартних обставин. Для них незвично, що людина у візку (на їхню думку – майже у передсмертному стані) в даному випадку не хвора і не відчуває сорому.

*Дитяча безпосередність – забігти наперед і озирнутися для того, щоб краще роздивитися, виявляється властивою не тільки дітям. Це не дозволяє насолоджуватися спілкуванням з рідними та близькими та змушує бути насторожі. Постійна увага бентежить та створює емоційну втому.*

Наше суспільство не звикло бачити таких людей на вулицях. Вони відчужені та несоціальні, частково тому, що соромляться таких поглядів. Якщо звичайна людина в умовах мегаполісу втрачає орієнтацію та потребує включення в

урбаністичний простір, то для людини з інвалідністю це стає подвійним навантаженням. М. Препотенська пише про необхідність створення інформаційних програм для комунікативного просвітлення в урбаністичному просторі та про необхідність створення факультативів з практики життя у місті [187]. На нашу думку, створення подібних програм для людей з інвалідністю стає особливо необхідним. Де в місті є можливість пересування без перешкод, де і які станції метро або інший транспорт можуть прийняти людину на візку, де і як дістатися до необхідних установ без допомоги? Все це повинно бути у програмі інклюзивного урбаністичного простору.

*Водночас у Європі, де я, будучи вже у візку, проїхала з чоловіком багато країн, людина з інвалідністю практично не потребує допомоги та не викликає подиву, знаходячись у міському середовищі. Таких людей там дуже багато на вулицях, у громадському транспорті та магазинах.*

В Західних країнах створені умови для пересування людей з інвалідністю. Там є мапи доступності, завдяки яким люди не бояться виходити на вулицю самостійно. Ми рухаємося до європейської інтеграції, і на цьому шляху важливо, щоб людина з інвалідністю була рівноправним учасником в урбаністичному просторі. Вона є таким саме учасником руху, покупцем, пасажиром, як й інші. Інвалідність не стає перешкодою на шляху, і перш за усе, це психологічна проблема, а не тільки проблема дискомфорту пересування. В Європі люди з інвалідністю першими заходять у транспорт, вони мають перевагу в дорожньому русі на мотоколясках, і це іноді навіть напружує інших учасників руху. Україна, на жаль, досі відстає в цьому питанні, інвалідність викликає здебільше жалість та співчуття, а не повагу та розуміння. Тільки якщо перехожий має мужність, то може запропонувати допомогу. Хоча, в більшості випадків, люди не наважуються бути корисними, побоюючись образити відкритою увагою людину у візку.

Що відокремлює людину з інвалідністю і змушує інших не сприймати її як повноцінного члена суспільства? Люди з інвалідністю відчувають ті ж самі страхи



і тривоги, що й звичайні люди. Кордони створюють страх, притаманний звичайній людині, яка зіштовхується з людиною-інвалідом. Це страх не тільки перед нетиповістю «Іншого», але й страх самої інвалідності. Вади тіла слугують концептуальною відправною точкою страху за себе, на рівні сприйняття чужої проблеми, що тягне за собою миттєву зміну цінностей не тільки на емоційному рівні, але й на глибинно екзистенціальному. Страх стає з'єднуючою ланкою між людиною з інвалідністю та звичайною людиною як страх можливості стати інвалідом самому. Начебто інвалідність – це вірусне захворювання. Людина боїться, опускає очі, намагається не помітити або не потурбувати людину з інвалідністю, бо сама людина з інвалідністю є підставою для страхів інших, нагадуванням про можливу фатальність буття. Як пише В. Суковата: ««Бідність», «потворність», «неохайність» ототожнюються в культурному несвідомому з асексуальністю, з «невдачею» і таким чином уособлюють невисловлені, але існуючі суспільні страхи щодо втілення мрії. Звідси випливає, що фобія (відкидання) інвалідів є свого роду побоюванням стати одним з них» [104, с. 78]. Для людей з інвалідністю важливою залишається мужність «бути частиною суспільства», і цей критерій породжує подальші роздуми щодо соціалізації.

### **3.2. Мужність бути частиною суспільства і культури в контексті інвалідності**

П. Тілліх пише про мужність бути частиною спільноти або процесу. Мужність бути частиною прогресу, групи, нації, культури, усього людства виражається в деяких різновидах типового сучасного погляду на життя: «У філософії прагматизму і філософії процесу, в етиці зростання, в методах прогресивної освіти, в боротьбі за демократію» [202, с. 107].

Розглянемо безпосередньо освітній процес як важливу складову соціокультурного становлення особистості. Дитячий садок і школа – це ті установи,

які прищеплюють найперші навички соціального спілкування. Виховання в сім'ї не дає повного занурення в соціум і не може в повній мірі створити соціальні навички спілкування, оскільки коло близьких, родини, друзів чітко окреслене. Духовно-моральне виховання має бути полікультурним. Цінності стають стійкими і морально закріпленими тільки у випадках практичного підтвердження теоретичної бази навчання. Цілком зрозуміло, що такі поняття, як толерантність, ліберальність, гуманізм, мають у своїй основі інші, більш зрозумілі для дитини поняття: совість, милосердя, любов. Для того, щоб закріпити та передати універсальність цих понять, необхідні приклади та, бажано, особистий досвід, заснований на цінностях культури. Л. Панченко визначає, що функція освіти полягає у введенні дитини до зовнішнього світу, ознайомленні з багатогранністю культури та створенні поля для прийняття рішень на основі закладених установок. Роль викладача важлива у поясненні та розкритті принципу вибору та прийняття рішень [82]. Проте у цьому ракурсі виникає питання: як викладач може пояснити 3-5-річній дитині, що таке інвалідність? Якщо ми можемо бачити багатогранність расового розмаїття в нашому суспільстві, а різниця статей є зрозумілою ще на рівні сім'ї, то інвалідність є певним табу для пояснення. «Багато дорослих самі відчувають збентеження та асоціюють людину з інвалідністю з болем й уникають пояснень щодо Інакшості» [105], – зауважує В. Суковата.

Якщо, згідно з державними актами, введення інклюзивної освіти дозволяє бачити в колі соціальних друзів дітей з «нетиповістю», і формувати досвід спілкування з ними, то приклад спілкування «умовно здорових» дітей з дорослою людиною з інвалідністю вони не отримують. Відповідно, не можуть для себе вирішити, який тип поведінки, або який емоційний якір використовувати в такому спілкуванні. Якщо в дитячому закладі є дитина з відмінними від інших показниками, то передусім викладачі власноруч створюють емоційний бар'єр між такими дітьми і загальною масою учнів.

*Кілька років тому я зустріла в одній із соціальних мереж запитання, поставлене однією матір'ю дітей. Питання звучало так: «Моя дитина ходить до дитячого садка, і у нас у групі є хлопчик з аутизмом. Моя донька запитала мене: «Чому вихователі його люблять більше, ніж інших дітей?»». Матір була занепокоєна тим, як пояснити це дитині. Вона пояснила, що така дитина потребує більше уваги через свою інвалідність та відмінність, і вихователю його шкода. Тоді дитина поставила інше запитання: «Тобто, коли тебе жаліють, це добре?»»*

Дитяча безпосередність стикнулася з парадоксом у розумінні інклюзії. Емоційний досвід свідчить, що бути людиною, яка викликає жалість, начебто вигідно. Таким чином, абсолютно щире бажання вихователя допомогти одному створює недоречний досвід сприйняття іншого. Звичайно, пояснення матері були неправильними. В поясненні акцентами стали «інвалідність» та «жалість» і відтворення логічного висновку дитини налякало матір. Вочевидь на прикладі однієї ситуації неможливо повністю розкрити проблеми інклюзії в дитячих дошкільних установах, і тому варто впроваджувати більш системний підхід.

Залучення у процес виховання на посаду викладача або помічника викладача людини з інвалідністю розширить уявлення дитини про світ. Дитина бачить поруч авторитетну особистість педагога, яку вона поважає і дослухається до неї. Цей досвід допомагає дитині краще зрозуміти, що відмінності не заважають бути люблячим, щирим, шанованим. Це не тільки розширить уявлення про світ, а й допоможе розвинути навички спілкування та розуміння.

Це процес «двосторонньої інклюзії», коли не тільки діти з інвалідністю, але й дорослі з інвалідністю є у твоєму оточенні – вони виховують милосердя, любов, дарують внутрішнє тепло і прийняття. Саме тому варто говорити про залучення дорослих людей з інвалідністю до культурно-просвітницької роботи в дитячих установах.

Зараз підготовка вчителів з інклюзивної освіти дуже схожа на «метод спагеті», як позначив його доктор філософії з Освітнього Державного університету Міннесоти Е.П. Джонсон. У відкритому листі він пише: «Кидайте достатньо спагеті на стіну і трохи прилипне. Іншими словами, кидати кучу низькооплачуваних і погано підготовлених вчителів у клас, і деякі з них в кінцевому підсумку залишаються там» [156, с. 3].

На думку М. Вінзера, інклюзія зумовила згубний вплив на суспільство. Він зазначає, що формально відредаговані положення та ідеї стали більше використовуватися для маркетингу та PR, аніж для стирання кордонів між «нетиповістю» та «типовістю» особистості. Бажання зруйнувати сегрегацію та дискримінацію на Заході за допомогою асиметричних дій влади призвело до контрруху консервативно налаштованого суспільства [207а].

Водночас з тим відбувся перехил у бік зайвого милосердя. Це виділяється деякими вченими соціологами: «Навіть ті інваліди, які живуть звичайним життям, їх близько третини, пригнічують в собі почуття парії за рахунок відчуття заступницького ставлення здорових» [198, с. 2]. Ця стаття Ю. Стубінса була написана в 1988 році, але ще й досі рівень її цитування величезний. Це не дивно, оскільки в більшості робіт з інклюзії мова йде про права людини з інвалідністю. Їх захищають, ними опікуються, при цьому забуваючи, що перше завдання і бажання людини в ситуації інвалідності – соціалізуватися, бути такою, як усі.

Приклад з дитиною та її питанням, який ми наводили, не є прикладом неправильної підготовки дитини до вступу в групу, відмінну від інших, а є прикладом того, що для нас інвалідність є, скоріше, табуваною. Ми звикли не бачити людей з відмінностями в звичайному суспільстві, тому для них ізоляція триває.

*Мій онук від малечку знає про мою відмінність від інших, і для нього моя особливість абсолютно не є недоліком. У свої два роки він розуміє, що, якщо він хоче зі мною пограти, то йому не варто кликати мене до себе, а потрібно прийти*

*до мене з іграшками. Мене не потрібно просити щось йому подати, а, швидше за усе я сама попрошу його принести мені щось.*

Наше суспільство будується на послідовності поколінь; часто в одній оселі проживають молоді сім'ї зі своїми батьками, а іноді й разом із більш старшим поколінням. Старість для нас звична та наочна і є одним з життєвих циклів родини. Старість з її немічністю і повільністю, з її хворобами і обмеженнями не робить з наших людей похилого віку інвалідів. Ми просто розуміємо, що вони можуть, а що їм вже не під силу. Ми захоплюємося їхньою наполегливістю та підносимо їх допомогу для нас на найвищий п'єдестал, розуміючи й оцінюючи їхні резерви і можливості. Старість для нас є чимось неминучим, зрозумілим і передбачуваним, в той час, як інвалідність – хибне відхилення. Хоча, якщо подивитися на більшість людей з інвалідністю, їхні навички і можливості вищі, ніж у людей похилого віку. При цьому їхнє здоров'я так само може бути набагато стабільнішим, ніж у зазначеної вікової групи.

Взаємодія зі старшим поколінням безперечно необхідна для отримання досвіду: емпатії, терпіння, соціальних навичок, культурних традицій. Тобто, простір спілкування, який буде доречний для соціалізації як людини з інвалідністю, так і молодого покоління у взаємодії з такою людиною, є простором, який буде транслювати досвід одного та збагачувати світогляд іншого.

Отриманням такого досвіду можна означити більш розгорнутим терміном – «трансцендентний простір». І. Кант визначив «імманентні» основоположення як ті, що можуть бути застосовані в межах досвіду, тоді як «трансцендентні» перевищують ці межі [42]. У філософії екзистенціалізму поняття трансценденції має особливе значення. Для М. Гайдеггера трансценденція пов'язана з переходом від несправжнього існування людини до повноцінної екзистенції [150]. Згідно з Ж.-П. Сартром, людина є трансцендентною, оскільки вона виходить за межі будь-якого можливого досвіду У християнському екзистенціалізмі К. Ясперса трансценденція є переходом від чистого існування світу до само-буття, коли справжнє стає вільним

завдяки діяльності особистості [153]. Якщо прийняти, що трансцендентне – це те, що знаходиться за межами, те, що неможливо досягти чи те, що виходить за рамки зрозумілих почуттів, то інклюзивний досвід – саме такий, який неможливо зрозуміти, його можливо лише відчувати духом. «Під трансценденцією і трансцендентним розумілося буття, що лежить за межами людського мислення і досвіду, – перш за все, божественне буття» [116, с. 113], – пише Н. Хамітов. Але є підстави для сперечання. Через те, що людина не може зазирнути за край буття, трансценденція – лише віра. Але трансценденція – це і шлях до віри у процесі зростання духу. Таким чином, трансцендентний простір – це місце, де панує дух, де немає місця нетерпимості і недотриманню толерантності, це місце, де панує прияття в чистому вигляді, в необмеженому полі любові. «У трансцендуючих думках, що ведуть до роздумів і екзистенції, ми не досягаємо нічого, крім усвідомлення можливості цієї невловимої для розуміння самотності, яка дійсна тільки як комунікація у екзистенції» [154, с. 92], – пише К. Ясперс.

Викладач з інвалідністю – це безпосередня взаємодія з особистістю, яка перенесла «граничну ситуацію» і завдяки своєму духу змогла подолати її та вийти за межі можливостей. В освітньому середовищі, де метою є не лише отримання знань, але й багаторівневе виховання особистості, таку цінність духу і мужності можуть показувати люди, що пережили ситуацію інвалідності. Теоретичне осмислення того, що такі люди пережили та як вони впоралися з ситуацією інвалідності, може впливати на формування характеру учня, забезпечувати морально-соціально-емоційні здорові та сприятливі умови для формування особистості. Старі референтні зв'язки інвалідності зі слабкістю будуть розірвані. Коли у дитини в період формування особистості буде приклад перетворення та ефективний досвід взаємодії з людиною, яка має «нетиповість» – «інвалідність», саме тоді розгорнуте розуміння концепції сили духу буде переважаючим. П. Тілліх ставить важливе запитання: «Як взагалі можлива мужність, якщо всі спроби

створити її зіштовхуються з досвідом граничної недостатності цих спроб?» [202, с. 121].

Люди, які пройшли війну і живуть з інвалідністю, можуть стати викладачами, надати безцінну допомогу в питаннях патріотичного, військового або фізичного виховання. Для таких людей головним є не виконання нормативу, а вміння пояснити, що фізична форма – стимул бути сильним духом, а не стимул мати гарне тіло. Т. Матусевич з цього приводу пише: «Слід зазначити, що при сприйнятті через призму суспільних відносин обмін знаннями не є односторонньою транзакцією, але він трансформує духовний світ, світогляд і культуру (як учня, так і вчителя), чим зміцнює соціальну основу» [171, с. 57].

Але найважливішими і головними, звичайно, є інститути, університети, вищі навчальні заклади, особливо ті, що готують майбутніх викладачів. Вони можуть готувати людей з інвалідністю до майбутнього фахового викладання. Саме такі викладачі здатні в подальшому навчати людей з інвалідністю, створюючи трансцендентний простір. Відповідно, створення зручного простору як соціального, фізичного, так і духовного, душевного є першочерговим завданням для вузів, які готують майбутніх педагогів.

Розробка програм для підготовки викладачів з особливими можливостями повинна вирішити питання дефіциту вчителів у школах. Л. Панченко пише: «Нові підходи до освіти затверджують нові методи викладання дисциплін: модульно-рейтингові системи, інтегративні курси, поліваріантність навчальних програм, альтернативність навчальних курсів і дисциплін, розробку і впровадження авторських спеціальних курсів» [82, с. 253]. Саме авторські, альтернативні курси були б доречні для залучення майбутніх педагогів з інвалідністю. Успішність програми очевидна: робота викладача вимагає, перш за все, любові до дітей, вміння налагоджувати стосунки та наявність фундаментальних знань предмету. Однак допоміжними функціями викладача завжди вважалися вміння вести духовно, направляти та виховувати, де виховання проходить на кшталт передачі особистого

досвіду. Людина з інвалідністю у ролі викладача – це синергетична дія особистості, яка вже подолала страх і відчай, з людиною (дитиною), яка тільки збирається якось долати драми у своєму житті

### **3.3. Мужність бути собою: спів-буттєвість в житті та педагогіці людини з інвалідністю**

На початку потрібно вказати, що в Україні останніми роками було прийнято багато законів та правових актів щодо інвалідності, інклюзії та соціальних гарантій для людей з інвалідністю [133], [134], [135], [136]. Проте завданням нашого дослідження є подальший вплив на правову систему України з метою нових реформ, обговорення та удосконалення законів у цій сфері.

Інклюзія – термін, який увірвався в наш лексикон у ХХІ столітті та передусім застосовується у контексті освітніх процесів. Багато статей на цю тему було опубліковано як в нашій, так і в зарубіжній науковій літературі, проте, досі немає досліджень, які б порушували питання інклюзії з точки зору включення викладачів з інвалідністю до «умовно здорового навчального середовища».

Інклюзія тісно пов'язана з поняттям толерантності, особливо це стосується освітніх процесів у вищій школі. Д. Свириденко у статті «Вища освіта перед викликами ХХІ століття» стверджує: «Ми хочемо підкреслити, що толерантність не має нічого спільного просто з пасивним милосердним ставленням до інших людей: толерантність означає активну світоглядну позицію, засновану на визнанні загальних прав і свобод іншої людини. Сформована під впливом вищої освіти толерантна особистість є основною метою освітньої діяльності ХХІ століття. Цей тип особистості здатний робити відповідальний вибір згідно із самостійним способом мислення без будь-яких проявів дискримінації за психологічною та соціальною дорослістю» [199, с. 262-263].



Останнім часом стали виходити збірки, які включають в себе багато статей про інвалідність та інклюзію [200]. Розглядаються соціальні, політичні та філософські аспекти проблеми. Одна зі статей С. Еванс постулює: «За останні двадцять років рух людей з обмеженими можливостями і рух за незалежне життя організували себе, щоб кинути виклик і вплинути на надання професійної соціальної допомоги, а також створити філософію і послуги, що підтримують незалежність життя» [141, с. 177]. Тобто, усе залежить від усвідомлення того, яка роль людини з інвалідністю у конкретному суспільстві та як така особистість може захистити себе і зайняти позицію в «умовно здоровому» оточенні. І. Новаковська стверджує: «Робота, спрямована на самозахист особи з інвалідністю для розвитку навичок, корисна як в особистому, так і в професійному житті, а також важлива для підвищення обізнаності про інвалідність всередині суспільства». Та продовжує: так, що: «Вплив подвійної ролі сприяє самозахисту людини з інвалідністю та створює необхідний досвід суспільства, що базується на особистому досвіді людини з інвалідністю» [180, с. 155-156].

Термін «самоадвокація» чи «самозахист» стає терміном, який допомагає людині з інвалідністю відчувати себе безпечно у зовнішньому світі. Для цього такій людині потрібне соціальне середовище, щоб вона могла виступати самозахисником перед усіма умовно здоровими людьми. Тобто її агентська роль і є самозахистом. Ж. Ботха та Е. Куркотас уточнюють, що: «Маргіналізація триватиме до тих пір, поки різні зацікавлені сторони продовжують працювати в ізоляції і контекстуальні фактори будуть мало враховуватися» [137, с. 13].

На перший погляд, тема стосується соціальної філософії та вимагає додаткового розгляду. Інклюзія (від англ. inclusion) – включення, додавання, приєднання, процес збільшення ступеня участі всіх громадян у соціумі, і, у першу чергу, тих, хто має обмежені можливості [32, с. 81]. Проте, у цьому дослідженні ми хотіли б розглянути проблему в філософсько-антропологічному контексті. Таким чином, наше завдання полягає у розгляді важливості і значимості такого включення

(інклюзії) як для самої людини в ситуації інвалідності, так і у цінності для спільноти в залученні людей з інвалідністю до педагогічної діяльності. Відзначимо, що український педагогічний словник характеризує освіту як «Духовне обличчя людини», яке складається під впливом моральних і духовних цінностей, що є надбанням культурного кола, а також процесом виховання, самовиховання, впливу та шліфування, формуванням обличчя людини» [29, с. 241]. Показовим є висловлювання С. Пролєєва: «Необхідно усвідомлювати, що освіта «формує» людину не тільки, та не стільки відповідно до потреб сьогодення чи навіть до потреб завтрашнього дня, скільки до потреб «вічності», це пояснює, чому так важливо зрозуміти усі потреби інклюзивної освіти» [93, с. 222].

«Необхідно враховувати особливості педагогічного процесу, обумовлені його здатністю до рефлексії та саморефлексії. Без такого врахування нові педагогічні технології втратять свою орієнтованість на продуктивну, логічну впорядковану педагогічну діяльність, перетворяться на деструкцію», – справедливо зауважує В. Кремень [51, с. 35]. Традиційне ставлення вже не відповідає основному принципу педагогіки – передачі досвіду для подальшої соціалізації людини. Тому, основною метою є розкриття поняття інклюзії в «зворотному» чи «подвійному» розумінні, яке нерозривно пов'язане зі сприйняттям людини з інвалідністю і підпорядковано правилам, що не відірвані від досвіду і спів-буттєвості.

В. Кремень вважає: «Трансформації освіти в напрямку нових утворень актуалізують запити часу. Сьогодні таким запитом є людина у виявленні можливостей її подальшого розвитку. Враховуючи зміни, які відбулися в світі, в соціумі, в державі, потрібно орієнтувати освіту і виховання на їх вимір людиною, тобто на людиноцентризм. З цієї позиції завдання національної освіти – характеризувати буття людини в її особистісній унікальності, що концентрує увагу освітньої діяльності в її педагогічній поліфонії на розвиток творчих потенцій

людини, які засновані на розумі, знанні, мудрості, душевному відчутті, пізнанні серцем. На всьому тому, що перетворює людину в особистість» [51a].

На тлі цього поставлено ряд додаткових завдань для вивчення, які, на нашу думку, нерозривно пов'язані з педагогікою й філософською антропологією, що пов'язані з проблемами інвалідності. Ці завдання покликані:

По-перше: виявити механізм впливу досвіду і практики на інклюзивне середовище. Це завдання ми проаналізуємо на основі філософії Л. Вітгенштайна.

По-друге: проаналізувати, як викладач з інвалідністю може створити співбуттєвий союз з учнем на основі ідеї людиноцентризму від В. Кремня. Це завдання ми розглянемо на основі педагогічної філософії.

Рівень вивчення нашої проблематики відкрив можливість користуватися напрацюваннями філософів, педагогів і соціологів. Концепція Л. Вітгенштайна розглядається на сьогоднішній момент у зв'язку з соціальними науками. Філософію Л. Вітгенштайна частіше відносять до філософії раціоналізму, але ряд дослідників слушно вказує вважає, що Л. Вітгенштайн має пряме відношення до антропології, Ж. Страусер пише: «Зрозуміти філософську граматику – означає зрозуміти, що йдеться не про лінгвістичну філософію чи критику мовлення, а про антропологію» [197, с. 16]. Сучасний погляд на філософію Л. Вітгенштайна української дослідниці О. Йосипенко розкривається так: «Водночас, філософський підхід Л. Вітгенштайна є досить відмінним. Він показує, що філософське бажання надати обґрунтоване визначення людськості, здобути якое нове знання про неї, є наслідком нерозуміння граматики концепту людини» [211, с. 104]. Так, сам Л. Вітгенштайн спирається на опис станів душі в спробі визначити відношення та ставлення до аналізу почуттів і використовує поняття «біль», «скорбота» та «страх» як приклад «життя душі» [208].

Педагогіка, розглянута з точки зору вивчення середовища навчання в прямому зв'язку з філософією, відкриває нові можливості для досліджень педагогів

і філософів, що дозволяє розширити межі філософської антропології до практично реалізованих проєктів.

Філософія Л. Вітгенштайна виділяє головну конструкцію – дотримання правил для розмиття кордонів між мовою і світом [208]. Вплив філософії Л. Вітгенштайна створив деякі дослідницькі шаблони, де по суті правила є і правил немає одночасно. Себто, правила непізнавані у відриві від практики. Правило виходить із взаємодії досвіду і практики, але практика в свою чергу підпорядковується правилу, а досвід створює надалі додаткові чи навіть відмінні від початкових правил умови. Так, за думкою Л. Вітгенштайна, мова володіє одночасно креативною силою і підкоряється закостенілим шаблонам сприйняття, де сучасний світ руйнує попередні концепції [208].

Величезна кількість понять і термінів розривають зв'язок мови і досвіду. Відповідно, сучасна людина іноді тільки загально розуміє багато визначень, тим більше не маючи досвіду у використанні як самого предмета (правила), так і у визначенні його. Важкі у визначенні поняття, терміни і неологізми ХХІ століття, про які ми знаємо, але не розуміємо, оточують нас скрізь.

Л. Вітгенштайн стверджує, що світ неможливо зрозуміти без досвіду і часто користується порівняннями та прикладами, щоб передати його сутність. Філософ акцентує на необхідності визначення понять (правил) і меж їх сприйняття для успішної комунікації.

Л. Вітгенштайн ніколи не писав безпосередньо про педагогіку, але це зробили його колеги, які взяли його філософію і техніку граматичного дослідження. Так Дж. Медіна, М. Пітерс та Дж. Стикні, включили філософську методику Л. Вітгенштайна в основу своїх робіт і застосували її в зовсім інших галузях філософії. «Діючий спосіб роботи Л. Вітгенштайна над собою, над своєю точкою зору, з повним правом можна назвати педагогічним» [195, с. 301], – пише Дж. Стикні. «Але для нас, як для філософів, стає зрозумілим, що конструкція діалогу може не витримати, якщо ми не вводимо концептуальної ясності в момент вивчення проблеми» [1], – так вважає

М. Абісова. Стає зрозумілим контур філософування Л. Вітгенштайна, якщо розібратися у його розрізнених прикладах сприйняття різних понять. Якщо зосередитися на його прикладах як на життєвих ситуаціях, то контекст роздумів стає багатограним і виходить далеко за рамки мови. Занурення в ці приклади та ситуації відкриває складні філософські істини, що далекі від граматики.

Звернувшись до праць Л. Вітгенштайна, ми побачили величезний пласт проблем, сформульований як «граматичне нерозуміння». Відкриття чуттєвого світу визначень звичайних і, здавалося б, зрозумілих, стають абсолютно неоднозначними при найближчому розгляді. Л. Вітгенштайн пише: «Ми настільки звикли спілкуватися в мові, у розмові, що нам здається, що увесь сенс спілкування полягає в тому, що хтось інший вловлює сенс моїх слів, а це щось ментальне, що він ніби сприймає у власну свідомість» [208, с. 121]. Якщо розглянути цю цитату в контексті роз'яснення однієї людини іншій (коли у обох немає досвіду інвалідності), що таке інвалідність, то ми отримуємо парадокс – жоден із співрозмовників не може бути чесним і обізнаним, і відповідно, не може дати визначенню повного розкриття. «Якщо хтось каже слово «біль» то іншому необхідно розпізнати біль як таку, коли вона відбувається, тому можна відповісти: «це не більш необхідно, ніж визнання відсутності болю у себе»» [208, с. 139]. Тобто, відсутність болю у мене вже характеризує те, що біль у опонента непізнаний, але чи достатньо цього для характеристики самого болю на екзистенційному рівні?

Також для нашої роботи цікавим стало те, що безліч разів Л. Вітгенштайн повертається до поняття болю, як найбільш складного для розуміння, але такого звичного для людини з інвалідністю. Л. Вітгенштайн описує біль іншого як світ уяви та називає його станом «уявності» [208, с. 127]. «Кожен знає біль тільки з особистого досвіду» [208, с. 106]. Людина зазвичай визначає переживання іншої людини, орієнтуючись на зовнішні ознаки. Якщо людина не стогне, не вимагає допомоги, вона не розкриває свій біль, то її біль може бути непізнаним для іншого [208].

Отже, будь-яке сприйняття інвалідності залишається за межами розуміння для людей, які навчаються бути в світі людини з інвалідністю і формують навички, виходячи з даних визначень і правил. Себто, правило руйнує правило, інклюзія стає неможливою і зіштовхується з нерозумінням у світі умовно здорових людей. Це триватиме доти, поки ми не замінимо жалість та турботу на розуміння і не сформуємо своєї особистої думки про інвалідність шляхом уяви, яку не регламентують правила, а створюється лише в безпосередній комунікації одного «Я» з «Іншим Я». Відповідно, комунікація з людиною в ситуації інвалідності, по суті, створює одночасно «зворотну» або «подвійну інклюзію». Так, людина з інвалідністю вчиться бути в середовищі умовно здорових людей, а умовно здорова людина отримує досвід від людини з інвалідністю. Таким чином, «подвійна інклюзія» – *це взаємовключення в буття Іншого, яке збагачує чуже буття своїм досвідом і створює спів-буттєвість.*

У даній роботі ми розглядаємо не поняття подієвості (по-дієвість), яке використовують деякі автори з філософії, для позначення спільного простору чи буття. На нашу думку воно не відображає сутності співіснування. Ми визначаємо для себе поняття спів-буттєвості, яке має відношення до гайдеггерівського «співбуття»: «Світ присутності є спільний-світ, буття-в є спів-буття з іншими, внутрішньовимірне по-собі-буття є – співприсутність» [150, с. 154].

Світ спів-буттєвості позначений як «Гранична самоцінність, в якій поєднуються всі позитивні цінності і де немає поділу на цінність і буття, є абсолютна повнота буття» [18, с. 66], – пише Ю. Бровецька. Думки про наукову спів-буттєвість досліджує О. Кипоренко: «Вже наявний пошук структур, які зумовлюють саме спів-буття: парадигма, мовні структури, фрейм тощо. Знання не тільки відкрите спів-буттєвості, сумісному буттю, а й є органічною частиною цієї спів-буттєвості» [45]. Важливість досвіду та відкритості у педагогічному процесі, як гармонійно створеної спів-буттєвості, доводять педагоги. О. Ярошинська говорить: «Важлива значимість співбуття – емоційна, екзистенціальна, моральна –

завдяки цьому відбувається усвідомлення власного досвіду. Спів-буття фіксується і реконструюється учасником, його індивідуальна рефлексія та групова рефлексія породжують розбіжність описів. Так народжується варіативність позицій і їх індивідуальне розуміння» [128, с. 316]. Психологи також вивчають проблематику спів-буттєвості у педагогічній сфері. О. Мирошник пише: «Спів-буттєва природа відносин, вчитель – учень, потребує від людини здатності усвідомлювати та розуміти не тільки смисли власних дій, але й смисли, що детермінують дії Іншого» [70, с. 82]. В. Кремній у дослідженні синергії сучасної освіти робить висновок: «Філософія освіти має виходити не стільки з людського менталітету, способу мислення, скільки зі зміни культури емоційних переживань, ціннісних орієнтацій» [51, с. 28].

У нашому випадку хотілося б зауважити наскільки важлива роль саме спів-буттєвості у взаємодії для повноти емоційного пізнання та наскільки важлива стимулююча характеристика зворотного зв'язку. Якщо об'єктом вивчення є не світ дитини, а саме світ дорослого, який виступає як прикладом позиції особистості, то саме людина у своїй духовній якості наставника, підкреслимо, не вихователя і вчителя, а наставника, може змінити сприйняття дитини. А. Кравченко окреслює сучасний стан педагогіки: «Вчительство розчиняється у спонтанності соціального та визначається його мінливими потребами. Вчитель тут клерк, що надає «освітні послуги», трансформація виражена у способі діяльності, призводить до перебудови усього людського буття та є властивою антропологічно-екзистенціальній ситуації сучасної людини взагалі» [50, с. 303-304]. Саме тому, аби не бути клерком, потрібно емоційно трансформувати спів-буттєвість, де вона постає новим сенсом осягнення світу для особистості і вчителя разом. Введення нових ціннісно-сміслових якостей і почуттів буття «Іншого» народжують нове буття, буття взаємодії у рівних позиціях. «Цінності-цілі, що задають нашу активність, формуючи сенс, мету людських дій, створюють, таким чином, перспективу продуктивної комунікації спів-буття» [18, с. 66], – пише Ю. Бродецька.

Дитина усвідомлює, що вона може, а що їй не під силу, а доросла людина сприймається як така, що може все. Дитина сприймає позицію дорослої людини як позицію можливостей. Але якщо позиція можливостей дорослої людини буде обмежена, то без взаємної допомоги і спів-буттєвості просто неможливе співіснування синергетичного або симбіотичного. Взаємна допомога і взаємна вигода нададуть необхідну глибину співпереживання і співтворчості як в «умовно здорової» людини, так і в людини, обмеженої функціонально фізично.

Педагогіка спів-буттєвості – це взаємозв'язок «Я» і «Ми». Людина відчуває свою причетність до світу «Іншого», єднання з ним, виникає почуття «Ми», емоційно-психологічні зв'язки близькості йде процес ідентифікації, ототожнення. Одночасно людина усвідомлює своє «Я», не відокремлене від себе, особисту позицію у цій взаємодії. Відбувається особисте проявлення в усвідомленому ставленні до подій. «Людина, яка прагне до того, щоб бути самою собою, намагається в іншому побачити особистість, ставиться до цієї особистості як до суб'єкта, а не об'єкта, якого можна поважати і проявляти до нього толерантність, взаємодіяти з ним» [56, с. 96], – пише Р. Кузьменко. Тобто, завжди на перший план виноситься формула «особистість плюс особистість», де діють закони спів-участі. Цю думку підтверджує М. Шелер: «Істотним для розуміння іншого є те, що його акти (мовлення, дії тощо), спрямовані на нас та на оточення, тобто «Ми», з точки зору даного нам у спогляданні духовного центру іншого, відтворюємо й переживаємо як інтенційні, спрямовані на щось, тобто «передумуємо» його думки, «перевідчуваємо» його відчуття, «переживаємо» його переживання – поза їхньою єдністю. Таке «передумування», «перевідчування», «переживання» є, безперечно, нашою «спільною думкою», тобто «згодою між нами»» [123].

При цьому, завдяки «уявності» (поняття, про яке ми писали вище), людина поєднує себе з «Іншим» в усвідомленій співучасті. М. Гайдеггер говорив про «спів-буття» як про подію з можливістю бути собою і одночасно бути з «Іншими» і неодноразово пов'язував поняття присутності з подією. «Буття – є подією з



іншими» [150, с. 123], тобто спів-буттєвістю. Таким чином, сполучення присутності у події забезпечує цілісність смислової взаємодії, що стверджує позицію тієї чи іншої людини в реальності. Дефрагментація сучасного суспільства на усталених поглядах і позиціях створює проблемні ситуації в спів-буттєвості з інвалідністю та руйнує рефлексивний стимулятор сприйняття. Інакше кажучи, поки двоє людей не зустрінуться, вони не можуть спів-переживати один одному. Їхні позиції розведені, і вони не можуть моделювати свою суб'єктивну реальність стосовно чужих запитів. Але як тільки подія (зустріч) відбувається, з'являється можливість спів-буттєвості, тобто участі в житті іншого з відображенням позицій, орієнтованих на себе. Взаємодія в спів-буттєвості дає можливість коригувати звичні поняття ситуації, і ефект вчинку в спів-буттєвості набуває подвійного значення, що відбивається на суб'єктивному бутті обох.

В широкому розумінні цих процесів задіяні дві сторони: світ людини з інвалідністю і світ умовно здорової людини, проте, як показують наші роздуми, зіткнення цих світів є корисним для них обох. У випадку сприйняття людини з інвалідністю, вона приймає на себе роль агенту, який несе у світ свою недосконалість [177, с. 53]. Світ розширює межі пізнання від рівня норми до рівня можливостей, і в цьому випадку можливості створюють умови для взаємодії.

*Ще кілька років тому проїзд на візку по вулицях Києва був практично неможливим. Виїзд на інвалідному візку в публічні місця супроводжувався величезними труднощами. Але якщо б на вулицях не з'являлося більше людей на інвалідних візках, чи була б необхідність у пристосуванні міського середовища під їх потреби?*

Спів-буттєвість проявляє себе, по-перше, у міському середовищі. Агенти-трансформатори зможуть надати оцінку необхідності удосконалення міського простору. Агенти в освіті зможуть показати можливість взаємозбагачення середовища освіти. Таким агентом, наприклад, виступає в Європі новий «Альянс інвалідів». Це, по суті, освітня форма, в якій люди з обмеженими можливостями та

люди без обмежень збираються разом, щоб досягати фундаментальних змін [147]. Достатньо уваги приділяється в «Альянсі інвалідів» саме освіті.

Гуманізація освітніх процесів завжди передбачала відмову від авторитарності особистості педагога. Сучасний філософ В. Андрущенко стверджує і з чим треба погодитись: «У сучасних реаліях професія вчителя не тільки унікальна, а й суто людська. Вона сформувалась як відповідь на потребу систематизованої передачі знань, практичного досвіду та цінностей від одного покоління до іншого, виховання особистості в дусі тієї системи норм і правил, які прийняті в певній людській спільноті» [5, с. 33]. Педагог стає другом, наставником, гідом, особистістю, яка направляє навчальний процес, не відриваючи сам процес від принципів життя. Педагог є першим щаблем пізнання толерантності. Про це пише й Р. Кузьменко: «Толерантність у навчально-виховному процесі водночас є засобом і метою, що передбачає взаємну повагу до вчителя як до старшого наставника, так і до учня як особистості. Такий підхід спонукає кожного члена освітньої спільноти вчитися один від одного, розкривати здібності та потенціал кожного з них і функціонувати в середовищі співпраці» [165, с. 12]. Таким чином, слідуючи своїм принципам, вчитель створює комфортне середовище для досконалого вивчення предмета на основі своїх знань та досвіду і залишає місце для включення ціннісно-смислових особливостей кожної окремої особистості. Підготовка соціальних вихователів та викладачів з інвалідністю інститутами та університетами допоможе розширити межі сприйняття учнів.

В. Кремень вважає, що: «Виникнення філософії освіти є закономірним результатом розвитку самої освіти, особливо враховуючи її перехід у людиноцентристський вимір, згідно ситуації буття та становлення нового типу людини в сучасному світі» [51, с. 31]. Погоджуємося, та беремо за основу його прагнення динамічних змін у освіті. Вони здатні враховувати потреби та змінені обставини сьогодення й оновити систему освіти та переорієнтувати її з категорії практичної діяльності у сферу де формується матриця особистості.

Вивчивши огляд педагогічних симпозіумів І. Предборської, можна зробити загальний висновок, що сучасна філософія потребує більш суб'єктно-гуманістичної освіти та особистого погляду на саму філософію як таку, щоб у людини не виникало «методологічного дисонансу», а створювалось бажання пізнавати такі онтологічні поняття, як «життя», «смерть», «дух» та інші поняття, якими оперує філософія. Тобто перенесення особистого досвіду у формування питань – саме це дає поле для пізнання та пошуку істини [86], [87].

Також проаналізувавши декілька конференцій щодо підготовки педагога до роботи в інклюзивному просторі зі збірок «Інклюзивне освітнє середовище: проблеми, перспективи та кращі практики», ми зробили аналіз і виділили такі необхідні складові з низки статей:

- Повага до того, що відсутнє в особистому досвіді;
- Прийняття того, що інвалідність далеко не завжди впливає на розумові здібності і не залежить від фізичного рівня;
- Визнання рівними можливості всіх учнів;
- Слідування істинним педагогічним цілям, пріоритетам і цінностям;
- Вміння педагога працювати у команді [38], [39], [40].

Всі автори конференцій збігаються у думці, що досвід інвалідності слід розуміти і поважати як певну систему цінностей суб'єкта. Це свідчить про те, що передусім потрібно прийняти, що такий досвід має певну цінність, яка є незрозумілою для умовно здорової людини, але цю цінність потрібно поважати.

В системі аксіологічного підходу, особистість панує над тілесним, але при цьому, варто поважати відмінну тілесність. Але уявіть собі (згідно принципу уявності), якщо такий досвід (досвід інвалідності) є у викладача, то перше правило – повага, розуміння і цінність – вже закладено в досвіді. Викладач з інвалідністю здатен не тільки сам ділитися своїм досвідом, але й легко проникати в цінності інших. Професійна підготовка в об'єднаному середовищі автоматично створить спів-буттєвість: психологічну, емоційну й екзистенціальну. В статті Д.

Аліфановене та О. Шапеліте «Аналіз подолання стресу, що переживають фахівці в галузі соціального захисту» зазначається, що: «Контекст професійного стресу, який відчують фахівці в галузі соціального захисту, його наслідки та можливості подолання, аналіз його проявів слід вивчити докладніше» [4, с. 17]. Страх, що перевтілюється у надмірну опіку за особливу дитину, який виникає у педагога при роботі з дітьми з інвалідністю, може викликати негативну реакцію інших дітей та породжувати у них власні побоювання. Однак, якщо розглядати, що страх народжується саме через відсутність досвіду то досвід стає дуже важливим.

Сценарій формування педагогічних навичок залежить, в першу чергу, від пріоритетів, створених особистістю в період дорослішання. Якщо саме суспільство не може визначитися, як включити в своє коло людей з інвалідністю (крім формального), то соціальна трансформація покоління, що зростає, так чи інакше зіштовхнеться з цим процесом у зовнішньому середовищі. В той час, коли світ говорить про необхідність освіти дорослих людей, щоб вони не втрачали зв'язок з сучасними тенденціями, ми забуваємо про людей, для яких освіта є найпершою необхідністю.

Підготовка викладацького складу із людей з інвалідністю на первинному етапі інклюзії в дитячих установах розв'язує проблему передачі досвіду у співбуттєвості. Теоретично ідея закладена в реалізації ефективного, творчого простору, де досвід не компілюється, а проживається. Декілька західних вчених вже розпочали дослідження щодо включення людей з інвалідністю в «умовно здоровий простір», і в рамках своїх міркувань вони скаржаться, що дослідження суто теоретичні: «Дійсно, одним із обмежень досліджень інвалідності є нестача дослідів експериментального характеру. Експериментальні дослідження мають вирішальне значення для встановлення причинно-наслідкових зв'язків між інвалідністю та наслідками роботи» [184, с. 200]. Саме відсутність мужності у людей, які відповідальні за таку інклюзію, створює обмеження і руйнує співбуття.

Наступним етапом для синергетичної спів-буттєвості може стати самоорганізація. Самоорганізація є шляхом вдосконалення не лише для себе, а й інших. Важливість траєкторії розвитку особистості у напрямку від себе до іншого полягає саме у структурі компенсації альтернативних способів сприйняття. Такими способами можуть слугувати формування складних понять і систем типу духовність, співчуття, допомога ще на етапі дорослішання. До цього прагнуть майже усі викладачі, педагоги, наставники. Наприклад, система освіти Р. Штайнера [194], заснована на вченні антропософії, виділяє три основні позиції педагогіки: духовність як зерно, яка присутня в кожній людині; дослідження як необхідність, щоб зрозуміти світ навколо; шлях самопізнання і саморозвитку, який активує дух.

Педагогіка Р. Штайнера зміщує акцент з карбування знань на пізнання, з навчання на духовне зростання, з громадянина на особистість. Тому вона залишається однією з найпопулярніших і найбільш використовуваних педагогічних систем у світі протягом тривалого часу.

Неможливо дорослій людині прищепити цінності духу, якщо вона не бажає їх прийняти. Людина сама повинна вирости духовно, щоб дійти до духовності. Однак позиція дитини зовсім інша: вона здатна прийняти до свого буття та зрозуміти онтологічні поняття на рівні духу. Душа дитини відкрита до пізнання світу, вона вбирає в себе цінності та моральне підґрунтя, але якщо вони не будуть підтримані в реальному житті, то її розум може потрапити в смисловий колапс невідповідності між поясненнями та діями оточуючих людей (зокрема, як у вищенаведеному прикладі питання дитини до матері). Саме тому моделювання та впровадження в життя дитини або підлітка «нетипових» людей можуть створити сприятливу атмосферу для розвитку її духу, сили волі та цілеспрямованості. «Синергетика – це процедура навчання, спосіб зв'язку між вчителем та учнем. Вона не передбачає передачу знань як естафетування від однієї людини до іншої, а забезпечує створення умов, за яких можливі процеси генерації знань у суб'єкта навчання» [21, с. 83], – пише Л. Войнаровська.

Вважаємо за необхідне детальніше розкрити саму структуру «двосторонньої інклюдії», а також розглянути питання про те, на якому етапі педагогічного процесу доцільно залучати людей з інвалідністю і, зокрема, яких саме?

У другому розділі ми детально розглянули моделі поведінки, компенсаторного нігілізму та основні ознаки типів людей, які пережили «граничну ситуацію». Нагадаємо, що ми використовували метаантропологічну методологію Н. Хамітова, де окреслені три види буття: буденне, граничне та метаграничне. Екзистенційний шлях виходу до гармонійного існування знаходиться саме в граничному бутті. Саме тут людина знаходить нову себе. Метаграничне буття – буття співтворчості та прийняття може бути досягнуте тільки через муки граничного буття.

Відповідно, граничне буття є тим кордоном, тим контрольним пунктом, з якого починається й водночас закінчується зростання особистості. Але, згідно з Н. Хамітовим, граничне буття занадто тонке і завжди обмежене в часі. Перебувати в полі граничного буття неможливо довго, воно небезпечне і суперечливе емоційно. Це поле, в якому можна перебувати тільки невеликий проміжок часу, інакше психіка людини зламається. Тобто бути викладачем може тільки особистість яка пройшла граничне буття. Якщо говорити образно, то в нашому розумінні поле граничного буття можна порівняти з підкоренням Евересту, коли людина готується до цього фізично і емоційно не один рік. Готує своє тіло, свій дух, але коли піднімається на найвищу вершину світу, зіткається з нестачею кисню, фізичною слабкістю та неймовірними навантаженнями, які можна витримати тільки короткочасно, незалежно від рівня підготовки. Людина є слабкою в своєму тілі, коли долає вершини. Скільки людей до Евересту не дійшли? Скільки людей загинуло на цій вершині? Іноді справа не в підготовці і силі духу, а у випадковості долі. Але в ту мить, коли вдається підкорити вершину, взяти висоту, приходиться розуміння й усвідомлення рівня свого вчинку, своєї мужності. Так і граничне буття

здатне народити нову особистість, створити нову людину, яка подолала свій Еверест.

Повертаючись до «двосторонньої інклюзії», передусім ми говоримо про людей, які підкорили свій Еверест. Цей тип людей здатний творити, віддавати і приймати себе в своєму новому «нетиповому тілі».

Враховуючи наші попередні міркування, можна зробити ще один висновок. Люди, які здатні до «двосторонньої інклюзії», це, насамперед, люди метагранічного буття. Вони усвідомили свої можливості, пізнали себе, переосмислили та подолали свою «гранічну ситуацію». Вони здатні ділитися своїм досвідом та віддавати, тому що вони сильні у цьому досвіді.

Раніше ми писали та давали рекомендації для людей буденного буття щодо варіантів компенсаторного нігілізму «вмирання або саморуйнація», які можна розтлумачити як залучення їх до ролі викладачів та наставників. Можливо виникає дисонанс у цих суперечливих висловлюваннях? Як можна залучити до викладацької діяльності людей, які не пережили граничного стану духу, не пройшли через «гранічне буття»? На нашу думку, такі люди зможуть досягти граничного буття саме на цьому шляху. Їхній шлях до емоційного та екзистенційного прозріння й усвідомлення, прокладений не від «гранічного буття», а до нього. Хоча роль викладача для них може бути занадто важкою та непростою, роль співучасника або куратора є чимось, що вони можуть успішно виконувати. Долаючи страхи «Іншого», вони здатні подолати свої власні страхи. Ведучи за руку Іншого в граничне буття, вони самі пройдуть етап переосмислення та екзистенційного прозріння.

Як часто ми, співпереживаючи і вникаючи в проблеми іншої людини, робимо висновки для себе з своїх ситуацій і життєвого досвіду? Як часто ми стаємо моральними помічниками в тій області, яку ми практично не знаємо, але наше співчуття та співпереживання творить дива? Внутрішня потреба людини завжди прагне допомогти «Іншому» і, якщо вона не може допомогти фізично, то її

допомога стає моральною. Вона починає співчувати і саме це створює спів-буттєвість. Таким чином, допомагаючи іншому, ми допомагаємо собі самим. Для людей буденного буття, спів-буттєвість може стати шляхом, на якому вони будуть зростати з «Іншим».

Саме педагогічні навчальні заклади здатні створити той фільтр, де в процесі навчання відбудеться відсіювання людей, які не здатні подолати себе, тобто не мають «мужності бути собою». Такі люди не зможуть пройти через «граничне буття».

На сьогоднішній день в Україні викладацька посада не є високооплачуваною. Викладач – скоріше заручник свого внутрішнього світу, де ділитися, створювати і творити набагато цінніше, ніж мати матеріальні блага. У цій професії залишаються міцні духом і сильні волею люди, які вміють бути мужніми.

Дослідники проблем інвалідності в соціальному ракурсі С. Олівер та С. Бернес підкреслюють у всіх своїх працях, що вилучення великої кількості людей із державних систем соціального забезпечення, натомість надання їм роботи, зменшить державні витрати на допомогу. Таку боротьбу з інвалідністю можна вести на робочому місці, дозволяючи працювати людині з інвалідністю [181], [182], [183]. Вони зазначають, що сучасне суспільство – це суспільство «неінвалідів», яке переважно визначається як «без інвалідів» [181].

Так само важливим напрямком соціальної педагогіки залишається залучення до своїх лав людей, які пройшли «граничні ситуації» і, як ми вище писали, володіють особистим досвідом інвалідності, що значно скоротить дистанцію в стосунках між інвалідом, сім'єю та соціумом. «Установка є продуктом впливів, яким людина підлягає із самого раннього дитинства, її особистого досвіду та взаємодії з іншими людьми. Тому вік дитинства і юності необхідно визначити як період найбільш активного формування установок, а відтак, як найбільш важливий період для формування толерантності у взаєминах» [31, с. 44], – пише О. Грива.



Дослідження І. Новаковської та Є. Пісули щодо включення людей з інвалідністю до лав соціальних педагогів є, проте вони належать до сфери психології та базуються на інтерв'ю соціальних педагогів з людьми з інвалідністю, а не на думках самих людей з інвалідністю [179, с. 2, 24]. В статті також наводяться думки самозахисників та підняті проблеми усвідомлення інвалідності. Автори зазначають користі соціального педагога з інвалідністю в інклюзивному просторі. Переваги, про які повідомляється, полягають у розвитку особистих компетенцій, необхідних у повсякденному житті та на роботі.

Взаємодія людини з інвалідністю у якості соціального педагога з дітьми, батьками та педагогами сприяє більш глибокому зануренню в інклюзію. Рівень довіри батьків до людини, яка сама пережила «граничну ситуацію», буде значно вищим, ніж до тих, хто лише теоретично усвідомлює ці тривоги. Координація мотивів, цілей і можливостей – ось ті основні проблеми, які може вирішити соціальний педагог. Додатково, соціальний педагог може корегувати проблеми взаємодії з багатьма державними органами, в тому числі з медичними.

Доктор філософських наук А. Ярошенко у своїй монографії виділяє фактори, які впливають на професійність соціальних працівників: «Здатність до застосування досвіду, здатність адекватного розуміння ситуації, надчутливість до проблеми, здатність до прогнозування, пристосованість до умов діяльності» [127, с. 63-64]. Саме ці якості ми описували вище у людини, яка пережила та поборолася відчай «граничної ситуації». А. Ярошенко продовжує: «Отже, зміст перелічених показників особистісного компонента професійної компетентності, на нашу думку, відображає здатність соціальних працівників свідомо управляти професійними ситуаціями та розв'язувати їх завдяки емоційно-соціальному ставленню до них» [127, с. 66]. Підкреслимо висновки, що саме емоційно-соціальне ставлення є пріоритетним.

І саме тому філософія здатна зрозуміти, розкрити і озвучити проблемні місця зіткнення суспільства та людини в інвалідному візку. Одним з таких є аналіз

визначення, якими користуються для позначення людей з інвалідністю, яке було б сприятливим для самої людини з інвалідністю і створювало б розуміння інклюзії.

### **3.4. Мужність подолання стереотипів в ситуації інвалідності: семантичні та екзистенціальні контексти**

Процес вивчення понять і формулювань, які характеризують людину з інвалідністю, за останні роки трансформувався в результаті прийняття традицій гуманістичного суспільства. Але майже всі поняття і формулювання несуть дискримінаційні характеристики через те, що не враховують впливу смислових факторів на свідомість та підсвідомість людини. Розгляд даного питання крізь призму прийняття понять, пов'язаних з характеристиками людей, якраз і в змозі створити більш досконале, глибоко аргументоване визначення людини з інвалідністю, яка має мужність бути особистістю. Також: «Мова характеризує соціокультурні принципи формування того чи іншого історико-цивілізаційного періоду, впливаючи в такий спосіб на економіко-господарську поведінку людини» [27, с. 19], – вважає Е. Герасимова. І робить висновки, що «Мовна еманация відкриває завісу над творчою лабораторією свідомості, знаходячи ціннісну шкалу смислів у ступені модальності оцінок, формує зовнішні критерії, за якими можна характеризувати буття свідомості завдяки об'єктивізації тих чи інших суджень» [27, с. 23].

Використання поняття «інвалід» знаходиться поза правовим полем нашої держави. Але основні визначення на кшталт «людина з обмеженими можливостями» та «людина з особливими потребами», якими користуються у повсякденній мові, також створюють негативне навантаження. Ці поняття не відповідають особистості в ситуації інвалідності та накладають основний відбиток на сприйняття людини з інвалідністю суспільством. Ці терміни настільки увійшли

в наше життя, що стали стереотипними, хоча вони не закріплені в жодному з документів і використовуються майже скрізь.

Актуальним питанням є створення нового, менш «болючого» для особистості з інвалідністю визначення, яке одночасно було б більш зрозумілим для всього соціуму. Таке формулювання слугувало б важелем розуміння людини з інвалідністю і давало б їй повну характеристику, не обмежуючи та не створюючи перешкод у процесі сприйняття її як особистості.

Для формування нового семантичного ряду важливим є усвідомлення питання про дискримінацію людини з інвалідністю в контексті вживаних понять: «людина з обмеженими можливостями» та «людина з особливими потребами». У Конвенції ООН «Про права інвалідів» вказано поняття «дискримінація»: ««Дискримінація на підставі інвалідності» означає будь-яке розрізнення, виняток або обмеження з причини інвалідності, метою або результатом якого є применшення або заперечення визнання, реалізації або здійснення нарівні з іншими всіх прав людини і основних свобод у політичній, економічній, соціальній, культурній, громадській або будь-якій іншій області» [49]. З огляду на це, важливо запропонувати більш лояльну і точну модель словосполучення, яка надає адекватну концепцію сприйняття людини з інвалідністю. Зауважимо, що це питання постає не лише в нашій країні. Так, Ю. Чакроварти (автор з Індії) пише: «Серед перших питань, які необхідно було розглянути, була спроба дати прийнятне визначення інвалідності... слово «людина» на першому місці і є найбільш коректним, тому визначення «людина з квадриплегією» переважає над «чотириплегічний» і «Особа з інвалідністю» має перевагу перед «інвалідом»» [139]. Ми успішно користуємося знахідками англомовних країн, де наголошується на «people first language», тобто при повному або частковому визначенні «людина з інвалідністю», потрібно спочатку підкреслювати її як людину. Поняття «людина» є складовою будь-якої характеристики «людини з інвалідністю», наприклад, «людина в інвалідному візку», а не «інвалід-візочник»; «дитина з аутизмом», а не «аутист»; «дівчина з

діагнозом ДЦП», а не «децепешниця». Ми вважаємо, що ці переваги є орієнтирами, але не жорсткими правилами. Збірні іменники, такі як «інваліди» або «епілептики», також є неприйнятними, оскільки вони приховують людей і зводять їх до однієї характеристики – інвалідності [193, с. 46].

Дослідження семантики у філософському сенсі, що стосується проблеми взаємозв'язку мови з буттям, було з усією очевидністю поставлене в таких філософських напрямках, як марксизм, філософія життя, позитивізм, екзистенціалізм, структуралізм, психоаналіз та неокантіанство.

Основу для вивчення цієї проблеми склали ідеї мислителів, які озвучували ряд принципів положень щодо взаємозв'язку мови і буття: М. Гайдеггер, який робив аналіз мови у своїй філософії; Л. Вітгенштайн, який перевернув уявлення про взаємозв'язок мови і суспільства; М. Шелер, який висловив антропологічний погляд на лінгвістику в структурному аналізі; К. Леві-Стросс, який розглядав мову як структуру; М. Фуко, який створив концепцію залежності мови й соціального сприйняття. М. Фуко визначав: «Звичайно, мови утворюються зі знаків, але те, що вони роблять, це щось більше, аніж використання цих знаків для позначення речей» [113, с. 79]. Це співпадає з відношенням до мови М. Гайдеггера: «Мова – це оселя буття» [22, с. 140]. Для Л. Вітгенштайна мова – це не тільки засіб спілкування, а і досвід, уявлення і сенс мови саме в окремих словах [208]. Як пише дослідниця А. Лактионова: «Для Л. Вітгенштайна розрізнення між сказаним і показаним засвідчує непридатність оцінок «істина / хиба» для логіки в стосунку до мови і світу. Логіка уможливорює такі оцінки для висловлювань (але вони не застосовні до неї самої)» [58, с. 180].

Мова регламентує, структурує і визначає світосприйняття на самому початковому рівні спілкування. Образи, які відображаються в формах мови, закріплюються на глибинному рівні сприйняття, і саме вони здатні дати характеристику світогляду та світовідчуття суб'єкта, як основні положення буття і визначення особи в соціумі. У мові утворюються якісні характеристики мислення,

які диференціюються через психологічно-чуттєві процеси самої особистості. «Людина – це втілення перемоги інтуїтивної свідомості над поняттєвим мисленням, намагання вийти за межі дійсності й досягнути саму ідею... в цьому полягає естетика мови, її людяності, що знаменує переверот у теоретичному осмисленні сутності людини у мовній реальності» [71, с. 195], – так вважає В. Москалюк.

Мовні вирази формуються та закріплюються в мисленні людей, що визначає їх уявлення про різні предмети, дії та проблеми. Основою для сприйняття мови є базові поняття, які іноді є природно-синтезованими, а іноді введеними штучно в форми мовного спілкування. Все це створює предмет понятійного мислення. Як пише Н. Хамітов: «Предмет понятійного мислення є частиною реальності на стику мислення та буття. Прагнучи сприймати предмет як єдність об'єктів, понятійне мислення намагається подолати свій абстрактний характер у логічному русі, конкретизує поняття та уявлення світу через поняття» [116, с. 67]. Таким чином, у суспільстві виникли деякі стійкі мовні вирази, що спрямовані на первинні упередження щодо соціальних, культурних та моральних аспектів сприйняття феномену «інвалід».

Людина з інвалідністю поставлена в умови граничного буття, що володіє мужністю бути в ситуації болю, страху, відчаю, вимагає більш повного і аргументованого визначення своєї особистості в звичайному житті і фіксації своєї значущості не тільки для соціуму, а й для себе.

Формування понять відбувається внаслідок особливого погляду на проблематику питання і є знаковим кодом, який сприймається з певних позицій суспільства. Констеяція різних громадських думок та суджень не є загальною в даній проблематиці формотворчого фразеологізму, а слугує лише результатом очікуваної балансної кумулятивної трансформації точок зору на проблему.

Сутність будь-якої особистості полягає у розумінні своєї ролі в бутті. Основні завдання стають нерозривно пов'язаними з визначенням функцій

особистості. «Лише той, хто «переживає» своє тіло, ідентифіковане у зовнішньому і внутрішньому сприйнятті, через визначення «моє тіло», тобто як «власність», тільки той заслуговує на визнання його як особистості» [123], – пише М. Шелер. Особистість з інвалідністю, яка творить нову реальність в переосмисленні зміненої себе, покладається на формулювання і позначення свого «Я» в просторі буття та соціумі. «Уявлення і опосередковане мислення ніколи не зможуть вказати нам на щось інше, ніж на так-буття і іно-буття цієї дійсності» [190, с. 13], – уточнює М. Шелер.

Сьогодні науковий і соціальний підхід до визначення поняття «людина з інвалідністю» більше регламентується соціально-правовими рамками, але водночас диференціюється в понятійних структурах повсякденного життя з індивідуальним забарвленням. Поняття «людина з обмеженими можливостями» та «людина з особливими потребами» стають не менш значущими, а може навіть більш значущими, тому що буденна лексика в своїх ненаукових конструкціях здатна створити значимість в суспільній свідомості і має силу проникати в буденну структуру мови і впливати на створення образів.

Перед тим, як розглядати мовні звороти, пов'язані з проблематикою людини з інвалідністю та оцінювати значимість стійких словосполучень, пов'язаних з нею, варто зрозуміти офіційно прийнятий понятійний апарат у цьому питанні.

Ми зазначали у попередніх публікаціях: «Слід зрозуміти і визначити саму характеристику людини з інвалідністю на рівні семантичного сприйняття і виокремити таким чином нове розуміння людини з інвалідністю в рамках соціальних процесів сучасного суспільства на шляху її соціалізації. Тому для визначення людини, що знаходиться в ситуації інвалідності, настільки важливі чіткі формулювання, які стосуються її фізіологічного і психологічного стану. Не виділені або не позначені понятійним апаратом терміни вбираються в свідоме і несвідоме соціальне середовище, і виникає стихійна деструктивність для розвитку людини, небезпечна і непередбачувана соціальна ситуація» [73, с. 103].

На першому етапі важливим є не тільки саме визначення, а й ставлення до нього людей в рамках їхніх світоглядів. «Головною рисою буденного світогляду є його несамостійність. Людина – носій буденного світогляду – знаходиться під впливом маси людей» [116, с. 30], – пише Н. Хамітов. Не володіючи особистісним світобаченням і дивлячись на світ крізь призму стереотипів, людина буденного буття сприймає людину з інвалідністю за запропонованими стійкими словосполученнями «обмеженим у можливостях» і з «особливими потребами», тим самим вибудовуючи систему цінностей стосовно до людини з інвалідністю та спираючись тільки на це. В результаті виникає нерозуміння сторін на рівні понять і характеристик.

Сфера застосування визначення на рівні культури соціального середовища може значно розширитись, і тоді до визначення «особистості з інвалідністю» в повсякденній мові залучаються більш точні характеристики, до яких відносяться всі духовні досягнення тієї чи іншої мовної спільноти. Це відкриває нові перспективи в області філософії мови які полягають в аналізі зв'язку мови з самою суттю питання і визначень та єднаються з філософією прийняття на двох, описаних вище рівнях – соціальному (світ умовно здорової людини) та індивідуальному (світ людини з інвалідністю).

Доцільно визнати, що західний світ, побудований на принципах гуманізму, пройшов великий шлях у подоланні моральної дискримінації, але і там досі немає повного і єдиного визначення щодо ідентифікації особи з подібними проблемами. Проблему неможливо вирішити протягом декількох років, але, використовуючи досягнення інших країн, необхідно формувати загальне сприйняття толерантності в Україні, яка обрала гуманістичний шлях розвитку.

Стійкі словосполучення типу «людина з особливими потребами» і «людина з обмеженими можливостями» не мають глибокого філософського підґрунтя і не взаємодіють із комплексом почуттів, переконань і суджень самої особистості, що переживає інвалідність. Моделі індикації потрапляють в соціум і стають зручними

інструментами для самого суспільства, ігноруючи при цьому їх сприйняття особистості з інвалідністю. Ці стійкі словосполучення будують світ, де центром виступає не особистість (інвалід), а здорова людина. Саме словосполучення визначає потреби гуманного ставлення і моральної доцільності, що створює протиріччя в трансформаційному суспільстві, яке згодне піклуватися про людину з інвалідністю. Це може дискримінувати особливу людину з інвалідністю на свідомому рівні і вплинути на її прийняття через самовизначення в словосполученні.

Якщо ми визначимо поняття, що вбудовані у вказані стійкі словосполучення, та зведемо їх до рівня мислення, то знайдемо ряд аргументованих та критичних протиріч, які створюють певний дисбаланс в умовах соціальної прийнятності та інклюзії. Слово «людина», що стоїть на першому місці, виключається з даного аналізу, оскільки є лише визначальним вектором, що характеризує людські взаємовідносини. При цьому не враховується особистісний простір та не створюється середовище єдності та приналежності, що не дозволяє розкрити сутність людської істоти на глибинних, справжніх визначеннях людяності.

Для усвідомлення проблеми запропоновано два словосполучення, які на думку автора мають модульні трактування і створюють помилкове сприйняття «людини з інвалідністю» як окремої частини суспільства, яка насправді потребує не просто уваги, а соціалізації.

«Особливі потреби» – це перше і потенційно небезпечне словосполучення, яке не дає можливості людині з інвалідністю бути рівноправним членом суспільства. Слово «потреби» разом із прикріпленим до нього словом «особливі» відокремлюють цю людину від «звичайного» оточення, що може призвести до ще більшої соціальної віддаленості.

Людина з інвалідністю має ті ж самі потреби та цілі, що й будь-яка інша людина. На фізіологічному рівні їй необхідно їсти, пити та дихати, і це не відрізняється від потреб інших людей. На духовному рівні їй потрібна турбота,



увага та любов, і це також не відрізняється від потреб інших. Лише на екзистенційному рівні людина з інвалідністю може бути більш вразливою.

«Особливі потреби» як термін є проблематичним, оскільки може створювати враження, що потреби людини з інвалідністю відрізняються від потреб інших людей. Це може призвести до виділення інвалідів як окремої групи, що може призвести до соціального відторгнення та дискримінації. Себто, слово «особливі» за значенням відрізняє, виключає, спеціалізує людину з інвалідністю як особистість.

Беручи до уваги середовище, в якому існує людина з інвалідністю, можна стверджувати, що на фізичному рівні її можливості є обмеженими, але це не повинно характеризувати саму особистість як обмежену. Відповідне коригування повинно бути зроблене на рівні визначення людини з урахуванням її тілесних, душевних і духовних аспектів. Наша поведінка мотивується внутрішніми комплексами споглядань і модально виявляється в оптичному, акустичному і інших способах сприйняття. Застосування слова «обмежений» може впливати на формування нових рамок поведінки, які не дозволяють проявити мужність і внутрішню силу людини.

Друге словосполучення «обмежені можливості» заковує в рамки людину з інвалідністю, не даючи шансу на реалізацію. У М. Гайдеггера поняття «можливість можливостей» і «неможливість можливого» сприймаються як можливість вирішити проблемну точку буття [150, с. 307]. В даному випадку «обмежені можливості» визначаються як неможливість неможливого.

Таким чином, ставлення до поняття «можливості» стає частиною переживання. Можливість сама означає посилення на протиріччя, тому визначення (обмеження) можливостей є некоректним по своїй суті, тим більше на рівнях граничного і метаграничного буття, описаних Н. Хамітовим у метаантропології: «Ми створюємо межі, здатні відсікати значимість людини вже на рівні проголошення «можливості з обмеженнями»» [116].

У словнику сучасної української мови слово «обмеження» не знайшло тлумачення в соціальних та когнітивних значеннях слова, виражені тільки економічні тлумачення, і як синонім запропоновано «примітивний за змістом» в значенні: «має вузький кругозір; духовно не розвинений; недалекий, який виражає духовну нерозвиненість, недалекість; обмежене мислення» [20]. Додатково в іншому словнику позначені характеристики слова які також порушують духовну гармонію людини: незначний, який має вузький кругозір, духовно не розвинений, недалекий, який виражає духовну нерозвиненість, недалекість [99]. Усе це створює певне нездорове поле сприйняття в рамках понятійного апарату, який, на жаль, не відображає реальної суті речей, а навпаки лише посилює та вкорінює дискримінаційну складову в понятті «людина з обмеженими можливостями». Таким чином, жодне з визначень не може бути використано в повсякденній мові для опису людей з інвалідністю, оскільки це є цілковитою дискримінацією.

Потрібно розглядати словосполучення не тільки у побутовому використанні в контексті загальних проблем людини з інвалідністю, а й його символічний вплив на уявлення про конкретний зміст в колі носіїв мови та людей, що займаються проблематикою. Культурні смисли стають об'єктом логічної та лінгвістичної семантики, в якій кожне слово несе своє значення у стійкому ланцюжку словосполучень. «Сприйняття світу як картини залежить від спостерігача, його можливостей і досвіду, тому будь-яке пізнання, у тому числі те, що має місце в освітніх закладах, відбувається одночасно з уявленням про світ і про сутність людини» [10, с. 52], – пише Н. Ашиток.

Необхідно створити новий понятійний апарат та вимагати більш коректного визначення понять в персоніфікованому просторі, який не обмежений рамками сприйняття, як внутрішніми, так і зовнішніми. Проте, він має бути таким, що вимагає певної характеристики. Створення подібного рівня визначення і введення у рамки повсякденної мови на всіх рівнях буття може змінити погляд суспільства

на проблему інвалідності та переосмислити «особливі потреби» в «необмежені можливості».

Таким чином, у даному дослідженні ми пропонуємо замінити два окремі словосполучення на неологізм: *«людина з особливими можливостями»*.

Саме це визначення дає можливість створити простір сприйняття людини в соціумі та включити її в поле особистого життя кожного. У даному випадку ми не обмежуємо можливості та персоніфікуємо поняття потреб. Значимість поняття сприйняття дає повну характеристику особистості з інвалідністю, де її можливості віднесено до особливих, але поза рамками структурного обмеження, та водночас створюють свободу для розвитку цих можливостей. Важливість мовних зворотів полягає у головній і важливій ролі не лише в сприйнятті самої проблеми, а в особистому ставленні, яке здатне самовиражатися у соціумі. «Аналіз мови завжди здійснюється на основі певного корпусу слів і текстів; інтерпретація та прояснення неявних значень завжди спирається на обмежену групу фраз; логічний аналіз будь-якої системи передбачає повторне записування в рамках якоїсь формалізованої мови заданої сукупності суджень» [113, с. 178], – пише М. Фуко. Тому запропоноване словосполучення *«людина з особливими можливостями»* здатне змінити саме мислення щодо людини з інвалідністю. А його понятійний апарат може стати важелем впливу на загальне уявлення про індивідуальність кожної окремої людини в розкритті поняття «особистість з інвалідністю».

Змінюючи понятійний апарат у повсякденній мові в рамках буденного буття, ми створюємо більш чіткі словосполучення для сприйняття проблеми людини в ситуації інвалідності. Таким чином, ми створюємо оцінку для неї не як для особистості, що вимагає «особливих потреб», а як для особистості з «особливими можливостями». Це дає їй право бути цілісною у структурі соціуму, здатною наповнювати і створювати, творити і втілювати свої потреби у необмеженому світі можливостей.

*Кому, як не людині, яка має мужність бути особистістю в ситуації інвалідності, дано змінювати стереотипи сприйняття самої себе, через смисли і поняття?*

М. Шелер підтверджує нашу думку: «Тільки людина – оскільки вона є особистістю – може піднятися над собою як жива істота, і, виходячи з одного центру, ніби по той бік просторово-часового світу, зробити предметом свого пізнання все, в тому числі і себе саму» [190, с. 62].

Запропоноване автором стійке словосполучення «людина з особливими можливостями» – це важлива потреба у знаковій характеристиці особистості на рівні лінгвістичного коду, сенсу й екзистенціальності, що здатне зруйнувати стереотипи в оцінці людини з інвалідністю суспільством щодо неповноцінності тіла, в якому ставиться в пріоритет її значимість, почуття та додається впевненість у своїй затребуваності.

### **Висновки до третього розділу**

- Доведено, що досліджувати інвалідність потрібно з двох точок зору. Перша – це погляд спільноти, а друга – це погляд самої людини з інвалідністю. На основі цього створені новітні ідеї щодо людини з інвалідністю, що значно розширюють можливості залучення людей з «нетиповістю» в загальний потік життя.
- Розкрито, що спілкування та взаємовідносини між умовно здоровими людьми та людьми з інвалідністю пов'язані зі страхом тілесної «нетиповості», яка руйнує довірливе ставлення між людьми. Розглянуто феномен страху, як ознаку «неприйняття» з боку оточуючих, які стикаються з людиною з інвалідністю. Страх пов'язані з теоретичною імовірністю людини потрапити в ситуацію інвалідності, відсутністю досвіду спілкування з такими людьми та страхом образити надмірною увагою людину з інвалідністю. Охарактеризовано, що у взаємовідносинах людини з інвалідністю зі звичайною людиною існують умовні кордони неприйняття. Вони руйнуються за рахунок спілкування, при якому умовно здорова людина може

змінити увагу з тілесної вади на пізнання душевної та духовної суті особистості з інвалідністю. Визначено, що особистісні стосунки – основа суспільного відношення, тому суспільству необхідно змістити акцент сприйняття людини з інвалідністю з оцінки зовнішньої «нетиповості» на особистісні якості. Зміна акценту відбудеться в разі включення такої людини у соціальний простір.

- Створено екзистенційно-емпіричну складову дослідження. Описані екзистенційно-соматичні стани, які доводять значущість особистого сприйняття. Подано приклади екзистенційно-соматичних станів, які демонструють важливість внесення змін в загальне життя суспільства на філософсько-антропологічних засадах.

- Визначено, що людина з інвалідністю, яка залучається до соціокультурного середовища, може виступати «самозахисником» чи «самоадвокатом». «Самозахисник» та «самоадвокат» – це люди, які протистоять стереотипному мисленню оточуючих щодо осіб з інвалідністю. Вони грають важливу роль у формуванні нового підходу до побудови стосунків між звичайними людьми та людьми з інвалідністю, в яких духовність відіграє більш важливу роль, ніж тілесність.

- Виявлено необхідність створювати інформативні курси, програми для людей з інвалідністю. Такі програми необхідні у різних напрямках: програми інклюзивної урбаністики, які включають у себе мапи та інші засоби навігації щодо зручного переміщення людей з інвалідністю у місті; програми для спілкування людей з інвалідністю у своєму колі, обговорення проблем, пов'язаних з інвалідністю; програми по спілкуванню та взаємодії з соціально активними групами умовно здорових людей, що зацікавлені допомагати людям з інвалідністю; програми за інтересами (в якості хобі), які можуть залучити до себе людей з інвалідністю; програми, спрямовані перепрофільовувати та вчити людей з інвалідністю для подальшого працевлаштування.

- Проаналізовано, що зміна ставлення до інвалідності включає в себе: по-перше – розширення меж спілкування; по-друге – створення діалогу на рівні Я–ТИ; по-третє – поетапне включення людини з інвалідністю в соціальні спільноти.

Ці включення створюють нове трансцендуюче поле спілкування. Дано визначення трансцендуючого поля спілкування – як місця, де панує дух, повне прийняття в в необмеженому полі любові.

- Окреслено, що людина з інвалідністю досі сприймається в соціумі такою, як «нездорова», «хвора» та «слабка», що викликає «жалість» у оточуючих та пригніченість у самої людини з інвалідністю. Визначено, що подолання стереотипів можливе лише за умови тісного спілкування з людиною, що перебуває в стані інвалідності. Таке спілкування передусім необхідне у колі підростаючого покоління, що руйнує стереотипи та значно розширює світогляд молоді. Особистість зможе самостійно визначати для себе патерни поведінки щодо людини з інвалідністю. Завдяки такому спілкуванню можливе створення поля спів-буттєвості.

- Визначено, що термін Л. Вітгенштайна «уявність» визначає проникнення в ситуацію «Іншого». За допомогою методів Л. Вітгенштайна визначено, що досвід є невід’ємною частиною людини з інвалідністю, завдяки якому можна створювати нові патерни посвідники з умовно здоровими людьми. На основі методики Л. Вітгенштайна доведено, що досвід та практика впливають на інклюзивний простір у полі спів-буттєвості.

- Визначено, що методологія людиноцентризму В. Кременя допомагає усвідомити, що головною цінністю демократичного суспільства є людська особистість з усіма своїми особливостями. Це дозволяє будувати у соціокультурному просторі гуманістичне ставлення до людини з інвалідністю та створювати спів-буттєвість, яка відкриває нові можливості для людини з інвалідністю в соціокультурному просторі, професійній діяльності, зокрема у педагогічній освіті.

- Запропоновано необхідність залучення людей з інвалідністю до інклюзивного педагогічного середовища, як прикладу дорослих людей, що пережили кризу інвалідності та надають зразок зрілості та цілісності, незважаючи на свою інвалідність. Визначено, що використання двостороннього інклюзивного простору створює приклад гармонійного, духовного та душевного спілкування на рівні «подвійної» чи «зворотної» інклюзії.
- Розкрито визначення «подвійної» чи «зворотної» інклюзії як взаємовключення в буття «Іншого», яке збагачує чуже буття своїм досвідом та створює спів-буттєвість. Визначено, що гуманізація педагогічних процесів залежить від цінності досвіду «Іншого», а людина з досвідом інвалідності є цінною в інклюзивному просторі.
- Проаналізовано, що люди з інвалідністю теоретично мають можливість стати найкращими помічниками педагогів та педагогами завдяки тому, що вони мають досвід подолання «граничної ситуації», стійкі духом та зацікавлені в педагогічному процесі.
- Визначено категорії людей з інвалідністю, які можуть отримати педагогічну освіту з подальшим працевлаштуванням. Зазначено, що це люди, які вийшли з буденного виміру буття та перебувають у граничному або метаграничному вимірі. Такі люди вже здатні не використовувати оточуючих та суспільство тільки для свого блага. Вони здатні оцінити свої сили та спрямувати їх на благо інших.
- Розглянуто словосполучення, які були покликані зменшити навантаження від слова «інвалід» – «людина з обмеженими можливостями» та «людина з особливими потребами». Доведено, що подібні словосполучення дискримінують «нетипову» людину. Окремі слова, такі як «обмежений», мають у своїй основі умовне виключення відносно функціональних здібностей людини. Тому таке слово не може бути вжите разом зі словом «можливості». Це дало змогу зрозуміти, що «можливості людини» потребують уточнення. Доведено, що словосполучення

«особливі потреби» спрямовує людину з інвалідністю у напрямку відокремлення, тобто руйнує спів-буттєвість ще на початку спілкування.

- Запропоновано нове словосполучення – «людина з особливими можливостями», яке має на меті зробити визначення людини з інвалідністю менш відокремленим від суспільства, але при цьому чітко визначає таку людину. Це нове словосполучення може допомогти поліпшити сприйняття особистості з інвалідністю.



## ВИСНОВКИ

- Окреслена актуальність проблеми мужності в контексті інвалідності. Визначено, що інвалідність є надзвичайно важливою проблемою в сучасній Україні, оскільки наша країна веде позиційну війну з 2014 року, а з 24.02.2022 року знаходиться у фазі повномасштабного військового вторгнення з боку Росії. З продовженням війни ситуація з інвалідністю в Україні стає все більш масштабною, оскільки інвалідність отримують як люди, що безпосередньо приймають участь у бойових діях, так і цивільні. Їх кількість збільшується з кожним днем. Саме тому в даній роботі зроблено акцент на осмисленні проблематики мужності бути особистістю в ситуації інвалідності.
- Проаналізовано поняття мужності в філософії. У стародавній Греції, мужність людини з інвалідністю була оцінювана як мужність сорому, тоді як відношення суспільства до таких людей вважалось мужністю прояву агресії та відмовою приймати інвалідність. Ці погляди знайшли відображення в філософії Платона, Арістотеля та Л. Сенеки. У римській філософії, естетична мужність була замінена етичним поняттям стійкої мужності. У Середньовіччі роздуми щодо мужності частіше стосувалися духовної мужності перед страхом смерті, а також щодо мужності як шляху любові до Бога, як описано у філософії Августина Блаженного та Фоми Аквінського. Терпіння та милосердя стали основою добродієвських християнських принципів, що відображалось у відношенні до людей з інвалідністю. Отже, в середньовічній філософії відношення до інвалідів базувалися на принципах християнської віри та виявлялися в терплячому милосерді до них. Термін «мужність» більш відображав духовну міць та здатність стійко переносити життєві труднощі. Саме в той період відношення до мужності базувались на засадах християнської моралі та порівнювалось з відношенням Бога до людини. Мужність – це прийняття сьогодення для досягнення більш важливого,

життя небесного. Інвалідність в ті часи сприймали милосердно-терпляче, але людина з інвалідністю не мала ніяких прав у суспільстві.

- Усвідомлено відношення до інвалідності в Україні з часів Київської Русі до XX століття. Доведено, що завдяки таким рисам характеру українців, як індивідуалізм, гідність та прагнення до свободи, Україна прихильна до концепції «мужності свободи», яка закладає значимість мужності у боротьбі за свободу та волю. Бути вільним одночасно позначено у філософській думці та ментальності українців. Саме в Україні до початку XX століття ставлення до людини з інвалідністю було більш гуманне, на відміну від Європи. Це ставлення включало в себе сакральну цінність людини з інвалідністю, яка була вільною духом та одночасно була відміченою Богом.

- Досліджено часи тоталітарних суспільств нацистської Німеччини та СРСР. Доведено, що мужність в тоталітарні часи залежала від загального погляду суспільства на героїзм. Мужність однієї людини поглиналась мужністю загальної ідеї, а мужність ідеї повинна була виконувати роль прапора та бути корисною для суспільства. На тлі відношення до мужності було обумовлено ставлення до людини з інвалідністю. Це або героїзація, або повне забуття в залежності від суттєвості інвалідності і користі, яку людина могла принести суспільству після отримання інвалідності.

- Виявлено, що тема мужності у другій половині XX сторіччя, виражена у праці П. Тілліха «Мужність бути», створює умовно новий погляд на проблематику мужності. Бачення П. Тілліха спирається на філософське обґрунтування того, що мужність долає страх, відчай та небезпеку у житті будь-якої людини. Визначено, що П. Тілліх змінив погляд на мужність, визначивши її як особисту якість людини в подоланні відчаю та страхів. Досліджено, що тема інвалідності в другій половині XX сторіччя стає не особистою проблемою для однієї окремої людини, а загальним поштовхом до гуманізації всього суспільства. Зроблено висновок з робіт П. Тілліха, що мужність може виступати як певна форма подолання труднощів людського

буття, що дозволяє перемогти відчай та страх. У випадку людей з інвалідністю, для подолання своїх обмежень необхідна вольова інтенція і внутрішня мужність.

- Уточнені поняття: «мужність», «особистість», «інвалідність», «особистість з інвалідністю» та «ситуація інвалідності». «Мужність», яка визначена як прояв розумної волі в стані екзистенціальної межі для утвердження себе як особистості. «Особистість» – це людина, яка в процесі саморозвитку свого духу знаходить усвідомлену свободу волі, яка самодостатня та здатна вільно здійснювати соціально рівноправну взаємодію, цінує свій внутрішній зміст, вміє самотрансцендуватися та розвиватися, реалізуючи свій потенціал. Виокремлено поняття «інвалід» в рамках дослідження, яке буде використовуватися як термін, що описує людину з певними вадами у тілесній нетиповості. «Ситуація інвалідності» визначена як «гранична ситуація», «ситуація межі», яка пов'язана з фатумом, що призводить до зміни тіла, духу, викликаючи тривогу, відчай, страх. «Особистість з інвалідністю» – це людина, яка не втратила якостей особистості у ситуації інвалідності.

- Визначені методології та доведено, що тему мужності бути особистістю в ракурсі екзистенціального випробування, можна розкрити завдяки метаантропології як основної методології. Залучено мультиметодологічний підхід, який включив в себе вчення про розвиток особистості С. К'єркегора, ідею «часових проміжків» М. Гайдеггера, концепти «гранична ситуація» К. Ясперса і «мужність бути» П. Тілліха, «компенсаторні механізми» А. Адлера, філософію людиноцентризму В. Кременя, а також метаантропологічну концепцію екзистенціальних вимірів буття Н. Хамітова і соціокультурних вимірів С. Крилової, що дозволяє усвідомити вихід для людини з інвалідністю на шляху актуалізації її особистості. Поєднання в дослідженні різних підходів дозволило зробити евристичні висновки щодо типів мужності, які є продуктивними у подоланні страху, відчаю, самотності у «граничній ситуації» людини з інвалідністю.

- Доведено, що самотність та сором впливають на людину в стані інвалідності. Прийнято, що самотність та сором формують екзистенціальні стани людини з інвалідністю. Виведено, що самотність людини буденного буття непродуктивна на відміну від самотності людини граничного та метаграничного буття.

- Усвідомлено буденне буття і встановлено, що воно може спричиняти відчай та страх, особливо у людей з інвалідністю, які залежні від оточення та суспільства. Страх та тривоги, пов'язані з бажанням бути прийнятими в соціумі та не бути відокремленими від оточення. Відчай в буденному бутті може провокувати ці страхи, тоді як мужність полягає в здатності бути частиною суспільства. Визначено, що мужність людини типу «Естет» в полі буденного буття – це мужність бути частиною суспільства. Все існування такої людини спрямоване на здобуття визнання та цілісності існування з іншими. Самотність людини типу «Естет» у буденному вимірі, – це заглиблення у відчай «не бути частиною», тому що людина з інвалідністю вже не може бути частиною соціуму. Показано, що відчай у буденному житті є мінливим та не може бути прирівняним до відчаю «граничного буття». Доведено що людина типу «Естет» орієнтується на час «зараз» тому, що для неї важливо сьогодення, вона не заглиблюється у проблеми минулого та не обтяжується майбутнім. Окрім того, поєднання часу «зараз» та відчаю «не бути частиною» може сприяти деструктивному способу життя людини. Отже, можна зробити висновок, що соціальна приналежність є важливим елементом буденного буття, який може впливати на емоції та психічний стан людини. Необхідно шукати мужність у подоланні страхів та тривоги, пов'язаних з неможливістю «бути частиною соціуму».

- Введено поняття «компенсаторний нігілізм», яке означає деструктивну екзистенціальну й світоглядну реакцію людини з інвалідністю на граничну ситуацію у кризовій трансформації буденного буття. «Компенсаторний нігілізм» осмислюється як негація особистого буття у пасивності чи екзальтованій активності заради пригнічення почуття неповноцінності, страху, відчаю. Створені

варіанти компенсаторного нігілізму: «бездіяльність», «вмирання, або саморуйнація» та «жертва», що можуть пояснити поведінку людини в стані «граничної ситуації». Поділ за типом компенсаторного нігілізму полегшив аналіз пошуку виходу людини з тенет «граничної ситуації» у буденному бутті. Пасивний компенсаторний нігілізм «бездіяльність», – це спроба відсторонитися від повсякденного буття та заглибитися в ізоляцію. Танатичний компенсаторний нігілізм «вмирання або саморуйнація», – це спосіб вийти з відчаю за допомогою провокаційного порушення моральних норм та визнання життя лише шляхом до смерті. Віктимний компенсаторний нігілізм «жертва», – притаманний у періоди історії, коли в суспільстві з’являються люди після воєнних дій, які перекладають свій відчай на інших.

- Виявлено, що з кожного варіанту «компенсаторного нігілізму» існує свій вихід з метою подолання кризових станів людини з інвалідністю. Для пасивного компенсаторного нігілізму (варіант «бездіяльність»), дієвими можуть бути естетично-виховні заходи, для танатичного компенсаторного нігілізму (варіант «саморуйнація або вмирання») – переміщення ракурсу з себе на інших (допомога іншим), для віктимного компенсаторного нігілізму (варіант «жертва») – створення умов для реалізації жертвності як самовідданості, наприклад, в просторі соціальних, спортивних та військово-патріотичних програм.

- Досліджено граничне буття і указано, що «гранична ситуація» в граничному бутті, – це місце роздумів та переусвідомлення себе нового. Граничне буття – вимір, де повинні відбутися перевтілення особистості типу «Естет» в тип «Етик», що дозволить поглянути на себе нового, не в тілесному розумінні, а в моральному. Самотність у граничному вимірі – це продуктивна самотність, пов’язана з минулим та позначена як самотність для запитань. Часовий вимір, на який орієнтована людина типу «Етик», – це час минулого або «щойно», тому що цей тип особистості переусвідомлює минуле та робить висновки. Вимір граничного буття – це місце туги за собою колишнім, і саме в тузі відбувається прийняття себе зараз з можливим

трансцендуванням у майбутнє. Мужність граничного буття – це «мужність бути собою», тобто полюбити себе знову, прийняти себе. Отже, граничне буття може бути викликом для розвитку та зростання особистості, але водночас може бути і деструктивним, якщо людина не зможе знайти внутрішню мужність прийняти себе нового для подолання відчаю та страху.

- Зроблено висновок, що застосування обмеженого егоїзму (любові до себе) дозволяє покинути вимір граничного буття з подальшим виходом до метаграничного. Але якщо любов до себе не зможе народитися в людині типу «Етик», доведеться опуститись на рівень буденного буття, та подолати відчай, страх та самотність людини типу «Естет», використовуючи варіанти компенсаторного нігілізму попереднього рівня. Показано, що піднятися з граничного буття на щабель вище, в співтворчий простір метаграничного буття, можливо лише за умови взаємозв'язку з «Іншим» – виходячи за межі егоїзму до персоналізму, який постає найвищим проявом турботи про себе.

- Досліджено метаграничний вимір буття, і виявлено, що це вимір типу людини «Духовно-релігійна особистість». Її часовий простір – це майбутнє «ось-ось», її погляд спрямований вперед, тому що відчай, страх подолані і єдине, що турбує людину в метаграничному вимірі, це дух, духовність, любов, прияття. Цей тип особистості якщо і має самотність, то не відчуває її, тому що це самотність творча, релігійна, містична, тобто обрана самою людиною. Мужність в цьому вимірі дорівнюється найвищому рівню довіри до Іншого і має визначення – прияття.

- Виведено три типи прийняття звичайною людиною – людини з інвалідністю. Вони визначені як терпимість, толерантність і прияття. А саме:

- терпимість – це прояв людини буденного виміру, це здатність свідомо відмовлятися від себе та своїх поглядів. Коли терпіння виснажує, з'являється можливість проявів агресії;

- толерантність – це прояв людини граничного буття, це відношення з гуманістичною повагою та угода зі своєю незгодою, без використання агресії. Толерантність – спроба діалогу з Іншим за рахунок стриманого прийняття.
- прияття – це безмежна абсолютна довіра до «Іншого», вона можлива лише у метаграничному вимірі. Прияття – це ознака високодуховного суспільства, в якому дух, душевність, любов є першопричиною існування.
- Встановлено, що дослідження інвалідності потребує аналізу з двох різних поглядів: перший – це точка зору суспільства, а другий – це точка зору самої людини з інвалідністю. На основі цього були створені нові ідеї, спрямовані на розширення можливостей включення людей з інвалідністю до загального потоку життя.
- Проаналізовано відношення до людини з інвалідністю, як до «нетипової людини». Зроблено висновки на основі аналізу сучасних поглядів на інвалідність та екзистенціально-соматичних станів дослідника. Щоб гідно сприймати людину з інвалідністю, потрібно більше спілкуватися з такими людьми у повсякденному бутті. Чим більше умовно здорові люди будуть бачити людей з інвалідністю, тим скоріше кордони нерозуміння будуть стерті. Людина з інвалідністю – це частина суспільства і сприймати її потрібно, не відокремлюючи її вади, а навпаки включаючи їх до загального сприйняття всесвіту, як іншу расу чи іншу національність.
- Виявлено, що змінити ставлення до інвалідності можна за допомогою таких кроків: по-перше – розширення можливостей спілкування; по-друге – створення взаємодії на рівних умовах між людьми; по-третє – включення людей з інвалідністю до соціальних груп. Ці кроки дозволяють створювати трансцендентні поля спілкування – місця, де панує толерантність, прийняття та любов без обмежень.
- На основі методики Л. Вітгенштайна доведено, що досвід та практика мають вплив на інклюзивний простір у сфері співіснування. Було встановлено, що термін

«уявність» Л. Вітгенштайна відображає здатність сприймати та розуміти ситуації, пов'язані з «Іншим».

- Визначено, що методологія людиноцентризму В. Кременя допомагає зрозуміти головну цінність демократичного суспільства, в якому людська особистість з її унікальними рисами є найважливішою. Це дає можливість формувати гуманістичне ставлення до людей з інвалідністю в соціокультурному просторі. Використання методів Л. Вітгенштайна та методу людиноцентризму В. Кременя дозволяють позначити спів-буттєвість, як простір, що відкриває нові можливості в педагогічній освіті.

- Досліджено сучасний стан педагогічного простору та зроблені висновки, що людина з інвалідністю може бути частиною педагогічного простору не тільки на рівні односторонньої інклюзивної освіти, де людина з інвалідністю виступає у ролі учня, а може бути включена в цей простір як педагог. Доведено, що потрібно ввести новий погляд на інклюзивну освіту. Цей погляд повинен спиратися на поняття «подвійної інклюзії». Таке подвійне використання інклюзивного простору створює приклад гармонійного, духовного та душевного спілкування на рівні «подвійної» чи «зворотної» інклюзії. Введено визначення «подвійної» чи «зворотної» інклюзії як взаємовключення в буття Іншого, яке збагачує чуже буття своїм досвідом та створює спів-буттєвість.

- Доведено, що створення простору спів-буттєвості за рахунок повного проникнення у досвід людини, яка пережила граничну ситуацію, в змозі виступати носієм духовно-екзистенціального досвіду і здатна допомогти подолати граничні стани у Інших. Виявлено, що категорії людей з інвалідністю, які можуть успішно отримати педагогічну освіту та знайти роботу в цій сфері, включають тих, хто пережив важкі життєві обставини та зміг подолати їх. Такі люди вийшли за межу буденності та пройшли трансформацію у граничному або метаграничному вимірі. Вони вже мають досвід долаття складних ситуацій, відчаю та страхів і здатні не лише дбати про свій власний успіх, але й про добробут інших. Вони мають



потенціал стати відмінними педагогами та підтримувати інші людські історії успіху та навчання.

- Розкрито, що лінгвістичні особливості щодо позначень людини з інвалідністю («людина з обмеженими можливостями» та «людина з особливими потребами») недостатньо співвідносяться з сучасними реаліями України. Використання словосполучень, які містять терміни, що вказують на обмеження та дискримінацію, не тільки не полегшують ситуацію, але й загострюють недоліки спілкування з людьми із нетиповими функціональними здібностями. У словосполученнях з такими словами, як «обмежений», міститься ідея виключення або неповноцінності людини за її функціональними можливостями. Ці слова не можуть вживатися разом зі словом «можливості». Досягнення взаєморозуміння з людьми з нетиповими функціональними здібностями вимагає використання точних та неупереджених слів. Словосполучення «особливі потреби» також не є оптимальним, оскільки воно може призвести до відчуття відокремлення та руйнування спів-буттєвості на початковому етапі спілкування.

- Окреслено, що ми маємо потребу в новому визначенні, яке б не дискримінувало й не створювало негативного навантаження у процесі спілкування. Запропоновано нове визначення щодо людини з інвалідністю, яке якісно доповнює попередні, знімаючи стереотипне навантаження: **«людина з особливими можливостями»**. Це визначення дає людині в ситуації інвалідності нові можливості щодо подолання нерозуміння та успішної самореалізації в суспільстві.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абісова М. Феномен напівкультури: лінгвокомунікативний аспект. Вісник НАУ. Серія: Філософія. Культурологія. 2019. № 2(30). С. 113-117.
2. Августин Аврелий. О граде Божьем. Кн. XII-XVII. URL: <http://surl.li/gwzuj>
3. Августин. Энхиридион Лаврентию о вере, надежде и любви. URL: <https://www.reformed.org.ua/2/139/Augustine>
4. Аліфановене Д., Шапеліте О. Аналіз подолання стресу, що переживається фахівцями в галузі соціального захисту: реконструкція контексту Литви. *Інклюзивне освітнє середовище: проблеми, перспективи та кращі практики: тези доповідей XX Міжнародної науково-практичної конференції 18–19 листопада, у 2-х частинах*. К.: Університет «Україна». 2020. Ч. 1. С. 11-18.
5. Андрущенко В. Проблема формування нового вчителя для об'єднаної Європи XXI століття. *Європейські педагогічні студії*. 2012. №1-2. С. 27-39. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/epc\\_2012\\_1-2\\_8](http://nbuv.gov.ua/UJRN/epc_2012_1-2_8).
6. Андрущенко Т. Філософська сутність та предметне поле естетичного. *Філософія освіти*. 2006. №2 (4). С. 83-90.
7. Арістотель. Нікомахова етика /пер. В. Ставнюк. К.: Аквілон-Плюс, 2002. 480 с.
8. Арістотель. Політика / пер. А. Кислюк. К.: Основи, 2005. 238 с.
9. Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем Академиею. К.: В Университетская Типография, 1856. Ч 2. 566 с.
10. Ашиток Н. Мовна картина світу в філософсько-освітньому аспекті: монографія. Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені І. Франка. 2011. 251 с.
11. Березяк О. Толерантність як умова подолання несприйняття іншого. URL: <http://eprints.zu.edu.ua/1492/1/07boipni.pdf>

12. Бессонов П. Калики перехожие. Сборник народных песен и стихов и исследование. М.: Семена, 1861. 855с.
13. Бех В. Морфологія соціального світу: монографія. К.– Мюнхен: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2011. 758 с.
14. Бібік С., Сюта Г. Словник іншомовних слів: Тлумачення, словотворення та слововживань. Х.: Фоліо, 2006. 623 с.
15. Біблія / пер. укр. Огієнко. URL: <https://www.bibleonline.ru/bible/ubio/>
16. Білан Т. Ціннісні характеристики в контексті мистецько-філософської традиції. *Особистість студента і соціокультурне середовище університету в суспільному контексті*. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції. 2 червня. К.. 2017. С. 12-18.
17. Бистрицький Є. Наукове пізнання та проблема розуміння. К.: Наукова думка, 1986.134с. URL: <https://web.archive.org/web/20110813001235/http://bystrytsky.org/books/np.htm>
18. Бродецька Ю. Етика спів-буття: екзистенціально–онтологічні основи людського життя: монографія. Дніпро, 2021. 272 с.
19. Ващенко Г. Вдача українця в світлі «виховного ідеалу». *Наукові записки УВУ*. 1963. С. 10-47.
20. Великий тлумачний словник сучасної української мови: 250000 / уклад. та голов. ред. В. Т. Бусел. К.; Ірпінь: Перун, 2005. VIII. 1728 с. URL: <http://irbis-nbuv.gov.ua/ulib/item/UKR0000989>
21. Войнаровська Л. Синергетика і освіта: монографія/ред. В.Г. Кременя. К.: Інститут обдарованої дитини, 2014. 348 с. URL: [https://www.pedagogic-master.com.ua/public/Kremen\\_Synergetyka.pdf](https://www.pedagogic-master.com.ua/public/Kremen_Synergetyka.pdf)
22. Гайдеггер М. Дорогою до мови. Львів: Літопис, 2007. 232 с.
23. Гегель Г. В. Ф. Наука логіки. М.: Мысль, 1972. Т.1. 621 с.
24. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. М.: Искусство, 1971. Т.3. 371 с.
25. Гегель Г.В.Ф. Феноменологія духу. К.: Основи, 2004. 548с.

26. Герасименко А. Теоретичні основи української педагогіки кінця ХІХ – першої половини ХХ ст. (Київська філософська школа): навч. посіб. Рівне: НУВГП, 2020. 172 с.
27. Герасимова Е. Лінгвістичні основи соціокультурних принципів економічної взаємодії в глобальній системі координат. *Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія*. 2016. № 2(8). С. 17- 25.
28. Голубевъ С. Київській митрополитъ Петръ Могила и его сподвижники: (опыт церковно–исторического исследования). К.: Тип. С. В. Кульженко, 1883 - 1898. Т. 2. 498 с.
29. Гончаренко С. Український педагогічний словник К.: Либідь, 1997. 378 с.
30. Горський В. Розуміння філософії в культурі давнього Києва. *МГ*. 1998. №1. С. 23-28.
31. Грива О. Толерантність молоді в полікультурному середовищі: монографія. К.: Видавництво Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, 2007. 275 с.
32. Гринців, М. Соціальні аспекти інклюзивного навчання дітей з особливими освітніми потребами. *Науковий часопис. Корекційна педагогіка*. 2019. №38. С 79-84. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nchnpu\\_019\\_2019\\_38\\_14](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nchnpu_019_2019_38_14).
33. Гусерль Е. Ідеї до чистої феноменології та феноменологічної філософії. Харків: Фоліо, 2020. Кн. 1. 320 с.
34. Гуссерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки. К.: ППС, 2002-2009. 356 с.
35. Гуцуляк О. Філософія української сутності: соціокультурні смисли алхімії національного буття. К.: Арт Економі, 2016. 256 с.
36. Жеплінський Б. Коротка історія Кобзарства в Україні. Львів: Краї, 2000. 202 с. URL: <https://elib.nlu.org.ua/view.html?&id=10048>
37. Завгородній Ю. Київ у системі сакральної онтології в культурі давньоруської доби. *Наукові Записки*. Т. 8. 1999. С.50-55. URL:

[http://ekmair.ukma.edu.ua/bitstream/handle/123456789/10199/Zavhorodniy\\_Kyyiv\\_u\\_systemi\\_sakralnoyi.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://ekmair.ukma.edu.ua/bitstream/handle/123456789/10199/Zavhorodniy_Kyyiv_u_systemi_sakralnoyi.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

38. Інклюзивне освітнє середовище: проблеми, перспективи та кращі практики: тези доповідей XIX Міжнародної науково-практичної конференції. 20–21 листопада 2019 р. К.: Уні -верситет «Україна». 2019.
39. Інклюзивне освітнє середовище: проблеми, перспективи та кращі практики: тези доповідей XX Міжнародної науково-практичної конференції. 18–19 листопада 2020 р. К.: Університет «Україна». 2020.
40. Інклюзивне освітнє середовище: проблеми, перспективи та кращі практики: тези доповідей XXI Міжнародної науково-практичної конференції. 24–25 листопада 2021 р. К.: Університет «Україна». 2021.
41. Іщенко Ю. Про забутий один чинник толерантності. Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності. Збірник матеріалі IV Міжнародної науково-теоретичної конференції, 1 -2 жовтня. Житомир. 2015. С. 34–37
42. Кант І. Сочинения в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т.3. 741 с.
43. Кант І. Сочинения в 6 т. М.: Мысль, 1964. Т.2. 511 с.
44. Киричок О. «Філософ» і «філософія» в києворуських пам'ятках XI-XVI ст.: необхідність по-новому поставити «старе» питання. *Sententiae, Volume XL, Issue*. 2021. № 1(14). С. 6-27.
45. Кипоренко О. Філософський аналіз спів-буття наукового та не-наукового знання: дис... канд. філос. наук: 09.00.02 / Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. К., 2006. 170 с.
46. Ключевский В. Добрые люди древней Руси. М.: Изд. книгопродавца А. Д. Ступина, 1907. 24 с.
47. Ковальчук В. Непотрібні герої. Розсекречені документи про долю інвалідів другої світової. URL: <https://gordonua.com/ukr/authors/vladimir-kovalchuk-19697.html>.

48. Козловець М., Ковтун Н. Національна ідентичність в Україні в умовах глобалізації: Монографія. К.: Парапан, 2010. 348 с.
49. Конвенція про права людей з інвалідністю. URL: <https://www.coe.int/uk/web/compass/convention-on-the-rights-of-persons-with-disabilities>
50. Кравченко А. Архетип учителя: ідея, образ, відповідальність: монографія. Львів: Ліга- Прес, 2013. 420 с.
51. Кремень В. Синергетика в освіті: контекст людиноцентризму. Національна академія педагогічних наук України. К.: Педагогічна думка, 2012. 368 с.
- 51 а. Кремень В. Філософія людиноцентризму у контексті проблем освіти. URL: <http://conf.vntu.edu.ua/humed/2006/txt/06kvkpo.php>
52. Крилова В. Кіно і телебачення як феноменом екранної культури: дис. канд. філософських наук: 09.00.04. / Нац пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ, 2014. 235 с.
53. Крилова С. Особистість. Філософський енциклопедичний словник / ред. В Шинкарук. К.: Абрис, 2002. С. 457-458
54. Крилова С. Краса людини в життєвих практиках культури. Досвід соціальної та культурної метаантропології і андрогін-аналізу: монографія. Видання 2-е, перероблене і доповнене. К.: КНТ, 2019. 563 с.
55. Кузьменко Р. Толерантність як основа спільної дії в бутті людини. *Вісник Національного авіаційного університету*. Філософія. Культурологія. Збірник наукових праць. К.: НАУ. 2019. №1(29). С. 93–98.
56. Кузьменко Р. Толерантність в людському бутті: екзистенціальні та гендерні виміри. Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю 033 філософія. Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова. Київ. 2020. 200 с.

57. Куценко В. Час як філософська категорія: у пошуках екзистенціальної темпоральності. *Вісник Київського національного університету ім.Т.Шевченка*. Філософія. Політологія. 2012. №110. С. 9-12.
58. Лактионова А. Метод Вітгенштайна і сучасні студії з історії аналітичної філософії. *Sententiae*. 2020. №39 (1). С 176-183
59. Левінас Е. Філософія, справедливість і любов. К.: Дух і Літера. № 1-2. 1997.
60. Ліхоносова Г. Раціональний егоїзм сталого розвитку України. *Часопис економічних реформ*. 2013. №2(10). С. 35-42.
61. Лозовий В., Понеділок О. Бездуховність як із чинників саморуйнації особистості. *Вісник національного університету "Юридична академія України імені Ярослава Мудрого"*. Серія: філософія, філософія права, політологія, соціологія. Харків. Національний університет "Юридична академія України ім. Ярослава Мудрого". 2018. С. 31-42. DOI: <https://doi.org/10.21564/2075-7190.38.139947>
62. Лосев А. История античной эстетики. Ранняя классика. Х.: Фолио, 2000. 624 с.
63. Любивий Я. До методології виокремлення історичних форм Ідентичності. Знання. Освіта. Освіченість. Збірник матеріалів ІУ Міжнародної науково-практичної конференції, 28–29 вересня 2018 р. Вінниця: ВНТУ. С. 114-117.
64. Львовичкіна А. Етнопсихологія: Навч. посіб. К.: МАУП, 2002. 144 с.
65. Майков Л. О былинах Владимирова цикла. СПб: Полиграфия департамента внешне́й торговли, 1863. 139 с. URL: [http://az.lib.ru/m/majkow\\_1\\_n/text\\_1863\\_o\\_bylinah\\_olderfo.shtml](http://az.lib.ru/m/majkow_1_n/text_1863_o_bylinah_olderfo.shtml)
66. Макогонова В. Взаємодія філософії та літератури в культурі як проблема. *Вестник Днепропетровского университета*. 2015. № 6. С. 41-49.
67. Матюхіна О. Богатирі – рицарі України (рицарський етос на Україні за матеріалами усної народної творчості). *Krakowskie Zeszyty Ukrasnoznanwcze*. 2000. № 1. IX/X. С. 158 -176. URL: <http://surl.li/ebesd>

68. Мельник В. Вибір як страх свободи в психології протестантизму. *Психологія і особистість*. 2017. № 1 (11). С. 298-307.
69. Міненко В. Інвалідність та порядок її встановлення. URL: [https://minjust.gov.ua/m/str\\_11521](https://minjust.gov.ua/m/str_11521)
70. Мирошник О. Рефлексивні процеси вчителя в умовах спів-буття з учнями. *Теорія і практика сучасної психології*. 2019. №2 (Т.2). С. 82-87
71. Москалюк В. Мова як естетичний вимір суб'єкт-суб'єктної реальності. 2008. №. 20. С. 188-195
72. Мринська Н. Експлікації особистості в ситуації інвалідності в контексті методології метаантропології. Збірник наукових праць Дрогобицького педагогічного університету ім. Івана Франка «Людинознавчі студії», серія «філософія». 2021. №43. С. 103–109. DOI : <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.14>
73. Мринська Н. Мужність бути особистістю із ситуації інвалідності: семантичні та екзистенціальні контексти. Гілея: науковий вісник. 2019. №142 (2).С. 101–106. URL: <http://www.gileya.org/index.php?ng=library&cont=long&id=180>
74. Мринська Н. Особливості мужності у вітчизняній філософії в проекції інвалідності. *Наукове пізнання: Методологія та технологія (філософія)*. 2021. № 2 (48). С. 47–56. DOI : <https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2021-2-7>
75. Мринська Н. Проблема особистості у філософії в контексті визначення концепту «особистість в ситуації інвалідності». *Перспективи. Соціально–політичний журнал*. 2021. №(4).С. 32-38. URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/jspui/handle/123456789/14738>
76. Мринська Н. Терпимість, толерантність, духовність–критерії прийняття: метаантропологічний погляд на мужність. *Wschodnioeuropejskie Czasopismo Naukowe (East European Scientific Journal)*. 2019. №11 (51). С. 51–55. URL: [http://ir.librarynmu.com/bitstream/123456789/3750/1/EESA\\_1151\\_nov\\_2019\\_part\\_8.pdf#page=51](http://ir.librarynmu.com/bitstream/123456789/3750/1/EESA_1151_nov_2019_part_8.pdf#page=51)



77. Нестор Літописець. Літопис Руський. Повість минулих літ / пер. з давньорус. Л. Є. Махновця, 2014. 191с. URL: <http://irbis-nbuv.gov.ua/ulib/item/UKR0009372>
78. Ніцше Ф. Весела наука. Переклад з німецької: В. Чайковський. Харків: Фоліо, 2020. 288 с.
79. Ніцше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі / пер. з нім. А. Онишко. Львів: Літопис, 2002. 320 с.
80. Острозька Біблія. Острог 1581. Львів, 2006. 1263 с. URL: <http://resource.history.org.ua/item/0006845>.
81. Пашинська А. Нелюдське як фактор формування самоідентичності. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2018. № 23. С. 25-30. DOI: <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i.29>. URL: <http://apfs.onua.edu.ua/index.php/APFS/article/view/29>
82. Панченко Л. Гуманітарна складова вищої освіти в умовах суспільних трансформацій. *Гілея: науковий вісник*. 2015. №. 92. С. 249–253.
83. Патлайчук О. Розумний егоїзм як філософсько–етична позиція. *Гілея: науковий вісник*. 2016. № 108. С. 175-180
84. Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986. 607 с.
85. Плутарх. Избранные жизнеописания: в 2-х т. М.: Наука, 1994. Т.І. 589 с.
86. Препотенська М. Мегаліс як середовище комунікації: гендерний аспект та освітня перспектива. *Філософія освіти. Philosophy of Education*. 2013. №1(12). С. 297-308. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/megapolis-yak-seredovishe-komunikatsiyi-genderniy-aspekt-ta-osvitnya-perspektiva>
87. Предборська І. Філософія як спосіб і запит життя: реферативно-аналітичний огляд XXIII Всесвітнього філософського конгресу. *Філософія освіти*. 2013. № 2. С. 7-23. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/PhilEdu\\_2013\\_2\\_3](http://nbuv.gov.ua/UJRN/PhilEdu_2013_2_3)
88. Предборська І. Континентальна педагогіка очима учасників симпозіуму CEUPES (17-18 жовтня 2016 року). *Філософія освіти*. 2017. № 1. С. 304-312. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/PhilEdu\\_2017\\_1\\_20](http://nbuv.gov.ua/UJRN/PhilEdu_2017_1_20)

89. Про внесення змін до деяких законодавчих АКТІВ України. №2249-VII. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2249-19#Text>
90. Про основи соціальної захищеності осіб з інвалідністю в Україні. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/875-12#Text>.
91. Про погодження матеріалів Положення про централізований банк Даних з проблем інвалідності. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/121-2011-%D0%BF#Text>.
92. Про реабілітацію осіб з інвалідністю в Україні. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2961-15#Text>.
93. Пролесєв С. В. Синергетика і освіта: монографія/ред. В.Г. Кременя. К.: Інститут обдарованої дитини, 2014. 348 с. URL: [https://www.pedagogic-master.com.ua/public/Kremen\\_Synergetyka.pdf](https://www.pedagogic-master.com.ua/public/Kremen_Synergetyka.pdf)
94. Рожева Т, Чорна Л. Філософська система Гегеля як вчення про етапи розвитку Абсолютної Ідеї. *Гилея: научний вестник*. 2015. №93/2. С. 226-230.
95. Рюриков Ю. Мед и яд любви. М.: Молодая гвардия, 1990. 448 с.
96. Святий Августин. Сповідь /пер. Ю.Мушака. К.: Основи, 1999. 319 с.
97. Сенека Л. А. Моральні листи до Луцілія. Переклад з латини Андрія Содомори. Львів: Апріорі, 2019. 320 с. URL: <https://www.ukrlib.com.ua/world/printit.php?tid=9115>
98. Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. Харків, Едмонтон, Торонто: Майдан. Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. 1400 с.
99. Словник української мови. Академічний тлумачний словник (1970-1980). URL: <http://sum.in.ua/>
100. Слюсаренко Т. Духовно-Моральні цінності як основа концертного репертуару кобзарів-бандуристів. *Суперечності взаємодії моралі і права в сучасності Українському суспільстві: матеріали Всеукр. наук.-практ. конф.*, 30 трав. 2019 р. Харків: Право. Нац. юрид. ун-т ім. Ярослава Мудрого. 2019. С. 191-195

101. Соловьевъ В. Оправданіе добра. М.: Типо - литография Д.А. Бонч-Бруевича, 1899. 616 с.
102. Сулейманова Л. Соціальне буття людини у християнській та ісламській культурах. Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю 09.00.03. Переяслав-Хмельницький. 2019. 237 с. URL: <http://surl.li/gwyyw>
103. Сулейманова Л. Природа людини і суспільства у християнській та ісламській культурах: метаантропологічний аналіз. *Гілея: науковий вісник*. 2021. № 160. Т2: філософські науки. С. 92-97.
104. Суковата В. Інше Тіло: інвалід, виродок та конструкція дизабіліті в сучасній культурній критиці. *Недоторканий запас*. 2012. №3. С. 73-98. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2012/3/drugoe-telo-invalid-urod-i-konstrukzii-dizabiliti-v-sovremennoj-kulturno-kritike.html>.
105. Суковата В. Філософія Іншого, її джерела та сучасні напрямки: методологічний аналіз. *Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. Видання НАН України*. 2014. № 31. С. 285-301
106. Табачковський В. Філософсько-антропологічна рефлексія та її освітянське заломлення. *Філософія освіти*. 2005. №2 С. 110-126.
107. Табачковський В. Філософія: Світ людини. Курс лекцій: Навч. посібник / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Н. В.Хамітов та ін. К.: Либідь, 2004. 432 с
108. Ткачук М. Академічна філософія в Україні XIX – на початку XX ст. *Актуальні проблеми дослідження: Наукові записки*. 1999. №8. С. 37-42.
109. Фома Аквинский. Сумма теологии / ред. С. И. Еремеева. К.: Ника-Центр, Эльга, 2005. Т. IX. Ч. II. Вопрос 123-189. 576 с.
110. Франк С. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж: YMCA Press, 1930. 311с.
111. Фрейд З. Вступ до психоаналізу / переклад з німецької: П. Таращук. К.: Основи, 1998. 709 с.

112. Фромм Е. Втеча від свободи / пер. з англ. М. Яковлева. Харків: Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2019. 288 с.
113. Фуко М. Археологія знання. К.: Основи, 2003. 326 с
114. Фуко М. Історія сексуальності. Т. 3: Плекання себе. Х.: ОКО, 2000. 264 с.
115. Хамітов Н. Самотність у людський бутті. Досвід метаантропології. Донецьк: КНТ, 2017. 370 с.
116. Хамітов Н. Філософія: Буття. Людина. Мир. Курс лекцій. К.: КНТ, 2015. 268 с.
117. Хамітов Н. Філософія: Світ людини. Курс лекцій: Навч. посібник / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Н. В.Хамітов та ін. К.: Либідь, 2004. 432 с
118. Хамітов Н. Крилова С. Людина і культура: словник. Філософська антропологія, філософія культури, культурологія. 2-е видання, виправлене і доповнене. К.: КНТ, 2023. 295 с.
119. Хміль В., Корх О. Умови історичності людини та людяності історії за Ясперсом. *Антропологічні виміри філософських досліджень*. 2017. № 12. С. 121-125
120. Хрущ О. Цінності та особливості українського національного характеру. *Журнал української геополітики, філософії та культури*. 2002. URL: <http://newright.primordial.org.ua/hrushch.htm>
121. Чижевський Д. Нариси історії філософії на Україні. К., 1992. 230 с. URL: <http://litopys.org.ua/chyph/chyph.htm>
122. Чудиновъ А. Былины. СПб: Издание Глазунова, 1893. 174 с.
123. Шелер М. Сутність моральної особистості / пер. з нім. М. Култаєвої. *Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями*. К.: Ваклер, 1996. С. 9-30. URL: <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/sheler.html>
124. Шинкарук В., Йолон П. Філософія. Філософський енциклопедичний словник/ ред. Шинкарук В. К.: Абрис, 2002. С. 670-674

125. Шкіль Л. Психоаналіз у творчому доробку М. Фуко. *Вісник Київського національного університету ім.Т. Шевченка*. Філософія. Політологія. 2011. С. 122-124
126. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології / упоряд. М. Шафовал. К.:Знання, 2006. 341с. URL: <http://surl.li/fbrqpp>
127. Ярошенко А., Садовська Е. Формування професійної компетентності соціального працівника в умовах вищого навчального закладу: монографія. К.: Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова. 2018. 113 с.
128. Ярошинська О. Принципи проектування освітнього середовища професійної підготовки майбутніх учителів початкової школи. *Наукові Записки*. С. 312-318. URL: <https://pedagogy.bdpu.org.ua/wp-content/uploads/2016/10/53.pdf>
129. Ясперс К. Психологія світоглядів / пер. з нім. О. Кислюка, Р. Осадчука. К.: Юніверс, 2009. 460 с URL: [https://shron1.chtyvo.org.ua/Jaspers\\_Karl/Psykholohiia\\_svitohliadiv.pdf?](https://shron1.chtyvo.org.ua/Jaspers_Karl/Psykholohiia_svitohliadiv.pdf?)
130. Adler A. *What's life should mean to you*. Boston: Little, Brown, 1931. 178 p.
131. Adler A. *The neurotic constitution*. New York: Moffat, Yard, 1921. 222p. URL: <https://ia804705.us.archive.org/9/items/neuroticconstitu00adleiala/neuroticconstitu00adleiala.pdf>
132. Adler A. *Über den nervösen Charakter*. München, Wiesbaden: J. Bergmann, 1922. 210 p. URL: <https://ia600307.us.archive.org/16/items/berdenervsencha02adle/berdenervsencha02adle.pdf>
133. Adler A. *Understanding human nature*. New York: Greenberg, 1927 286 p. URL: <https://ia904708.us.archive.org/33/items/understandinghum00adlerich/understandinghum00adlerich.pdf>
134. Adler A. *Study of organ inferiority and its psychical compensation: a contribution to clinical medicine*. New York: Nervous and Mental Disease Publishing Company, 1917. 86 p. URL:

<https://ia903408.us.archive.org/5/items/studyoforganinfe0000adle/studyoforganinfe0000adle.pdf>

135. Albrecht G. L., Seelman K., Bury M. Handbook of disability studies. SAGE Publications, Inc, 2001. DOI : <https://doi.org/10.4135/9781412976251>

136. Binding K., & Hoche A. Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens. Ihr Mass und ihre Form. Leipzig, 1920. 64 p. URL: <http://www.th-hoffmann.eu/archiv/binding/binding.hoche.1920.pdf>

137. Botha J., Kourkoutas E. A community of practice as an inclusive model to support children with social, emotional and behavioural difficulties in school contexts. *International Journal of Inclusive Education*. 2016. №. 20. P.784-799 DOI: 10.1080/13603116.2015.1111448

138. Buber M. Two types of faith. New York: The Macmillan Company, 1951. URL: [https://archive.org/stream/twotypesoffaith012042mbp/twotypesoffaith012042mbp\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/twotypesoffaith012042mbp/twotypesoffaith012042mbp_djvu.txt)

139. Chakravarti U. Framing disability. *In Disability and care work*. SAGE Publications Pvt Ltd. 2018. P. 13-28. DOI:10.4135/9789353287665

140. Downing L. Selfish Women. London: Routledge, 2019. 176 p. DOI: 10.4324/9780429285349

141. Evans C. In practice from the viewpoint of disabled people. In practice from the viewpoint of disabled people. In J. Swain, & S. French (Eds.), *Disability on equal terms*. SAGE Publications Ltd. 2008. P. 177-183 DOI : <https://www.doi.org/10.4135/9781446213261.n18>

142. Foucault M. The Courage of the Truth. (The Government of Self and Others II). Lectures at the College de France 1983–1984. URL: [https://pages.uoregon.edu/koopman/events\\_readings/cgc/foucault\\_CdF\\_84\\_CT\\_complete.pdf](https://pages.uoregon.edu/koopman/events_readings/cgc/foucault_CdF_84_CT_complete.pdf)

143. Frankl V. Man's Search for Meaning. URL: <https://antilogicalism.com/wp-content/uploads/2017/07/mans-search-for-meaning.pdf>

144. Frankl V. *The Will to Meaning*. N.Y., Plume, 1969. URL: <http://surl.li/faxap>
145. Frankl V. *Zehn Thesen über die Person*. Frankl V. *Der Wille zum Sinn: Ausgewählte Vorträge über Logotherapie*. 3., erw. Aufl. Bern: Huber, 1982. *Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия*. 2005. № 2. P. 4-13
146. From M. *Integration to Inclusion*. Wash ington: Gallaudet University, 2009. 281 p.
147. *Fundamental principles of disability*. URL: <http://surl.li/gwzda>
148. Grant G. *The Creative-Numinous Approach to Depression and Art Therapy: Healing through Creative Spirituality*. Pacifica Graduate Institute, ProQuest Dissertations Publishing, 2021. URL: <https://www.proquest.com/openview/9b9ef46ea7576cf622155d3f60f2959a/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y>
149. Havrylenko V. Human as a carrier of the worldview: individual an collective dimensions. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2020. №18. P. 62-75. URL: <http://ampr.diit.edu.ua/article/view/210988/221494>
150. Heidegger M. *Being and time*. Oxford: Blackwell, 1962. 589 p. URL: <http://pdf-objects.com/files/Heidegger-Martin-Being-and-Time-trans.-Macquarrie-Robinson-Blackwell-1962.pdf>
151. Ivanhoe P. Selfishness and Self-Centeredness. In *Oneness: East Asian Conceptions of Virtue, Happiness, and How We Are All Connected*. *Oxford University Press*. 2018. P. 58–82. URL: <https://www.jstor.org/stable/26597912>
152. Jaspers K. *Die geistige Situation der Zeit*. Berlin. Walter de gruyter & CO, 1955. 250 p.
153. Jaspers K. *Undeestandinghuman nature*. New Haven, London: Yale University Press, 1951. 311p. URL: <https://ia904708.us.archive.org/33/items/understandinghum00adlerich/understandi nghum00adlerich.pdf>

154. Jaspers K. Vernunft und Existenz. München. Piper & Co Verlag, 1960. URL: [https://www.bard.edu/library/pdfs/archives/Jaspers-Vernunft und Existenz \(1960\).pdf](https://www.bard.edu/library/pdfs/archives/Jaspers-Vernunft_und_Existenz_(1960).pdf)
155. Jaspers K. Way to wisdom. Yale University Press, 1951. 208 p. URL: <https://archive.org/details/waytowisdomintro00jasp/page/108/mode/2up?ref=ol&view=thheater>
156. Johnson A. Fast-track teacher preparation programs: the spaghetti model, 2020. URL: <http://surl.li/gwzej>
157. Kierkegaard S. Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs. Cambridge University Press, 2009. URL: <https://antilogicalism.com/wp-content/uploads/2018/12/concluding-unsci-post.pdf>
158. Kierkegaard S. Either/Or. A Fragment of Life. Copyright © Alastair Hannay, 1992. URL: <http://surl.li/fdgqs>
159. Kierkegaard S. Fear and Trembling by Johannes De Silentio, 1843. An HTML Presentation by Siegfried. URL: <http://surl.li/fdgrg>
160. Kierkegaard S. Stages on life's way. H. Milford, Oxford: Princeton university press, 1940. 472 p. URL: <http://surl.li/gwzfa>
161. Kierkegaard S. The sickness unto death. Princeton University Press. Princeton, 1941. 281p. URL: [https://ia601400.us.archive.org/32/items/in.ernet.dli.2015.189042/2015.189042.The-Sickness-Unto-Death\\_text.pdf](https://ia601400.us.archive.org/32/items/in.ernet.dli.2015.189042/2015.189042.The-Sickness-Unto-Death_text.pdf)
162. Kaluha V. Sexuality as a phenomenon of (social) being of a person and subject of educational discourse. *Philosophy of Education*. 2018. № 23(2). P. 163–175. DOI : <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2018-23-2-163-175>
163. Kilborne B. Disappearing Persons: Shame and Appearance. State University of New York Press, 2001. 206 p.
164. Kuusela O. Wittgenstein on Logic as the Method of Philosophy. Re-examining the Roots and Development of Analytic Philosophy. Oxford: Oxford UP., 2019. DOI : <https://doi.org/10.1093/oso/9780198829751.001.0001>



165. Kuzmenko R. I. Tolerance as Basis of Education. *Research Journal of Education. Psychology and Educational Sciences*. 2020. № 1. P. 9–12. URL: <http://rjepss.ro/index.php/rjepss/article/view/6>
166. Lee DA, Scragg P, Turner S. The role of shame and guilt in traumatic events: A clinical model of shame-based and guilt-based PTSD. *Br. J. Med. Psychol.* 2001. № 17. P. 451-466. DOI : <https://doi.org/10.1348/000711201161109>
167. Leo Alexander. Medical Science Under Dictatorship. *New England Journal of Medicine. Massachusetts Medical Society*. July 14. 1949. P. 39-47. URL: <https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=492>
168. Lexico. Powered by Oxford. URL: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/tolerance>.
169. Lott B. *Multiculturalism and Diversity. A Social Psychology Perspective*. U.K.: Wiley-Blackwell, 2010. 192 p.
170. Löffelbein N. War Victimization and the Memory of the First World War in Germany after 1918 In: *Cent ans après: la mémoire de la Première Guerre mondiale [en ligne]*. Athènes: École française d'Athènes, 2019. URL: <https://books.openedition.org/efa/4528#text>
171. Matushevych T. Prospects of Philosophy of Education for the Concept of Responsible Citizenship in the 21st Century. *Philosophy and Cosmology*. 2022. № 29. P. 51-60. DOI : <https://doi.org/10.29202/phil-cosm/29/5>
172. Mckinnon A. Kierkegaard and "The Leap of Faith". *Kierkegaardiana*. 1993. № 16. P. 107-125.
173. Metzler I. *Disability in Medieval Europe: Thinking about Physical Impairment during the High Middle Ages 1100-1400*. London & New York: Routledge, 2006. 368 p.
174. Mircea E. *Rites and Symbols of Initiation*. Spring Publications, 1998. 175 p.
175. Mounier E. *A personalist manifesto*. London, New York: Longmans, Green, 1938. 298 p.

176. Modigliani A. Embarrassment, face work and eye contact: Testing a theory of embarrassment. *Journal Personality and Social Psychology*. 1971. №17 (1). P.15-24. DOI : <https://doi.org/10.1037/h0030460>
177. Mrinskaya N. A. Introduction of the coexistence experience into an inclusive learning environment: philosophical anthropological and socio-cultural analysis. *Periodyk Naukowy Akademii Polonijnej*. 2021. № 5 (48). P.47-55. DOI : <https://doi.org/10.23856/4806>
178. Mrinskaya N. Egoism as a way out of existential crisis for a person in disability situation. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2020. №17. C. 65–75. DOI: [10.15802/ampr.v0i17.193983](https://doi.org/10.15802/ampr.v0i17.193983)
179. Nowakowska I., Pisula E. Self-Advocates with Intellectual Disability about Their Work as Social Educators – a Qualitative Polish Study. *Qualitative Research in Education*. 2021. № 10(1). P. 1–30. DOI : <https://doi.org/10.17583/qre.2021.6063>
180. Nowakowska I. Self-advocacy of a person with a disability in the dual role of paid worker and volunteer: Theoretical considerations and a case study. *Disability. Discourses of special education*. 2020. №40. P.147-158. URL: <http://surl.li/fdgqe>
181. Oliver C. Barnes C. *The New Politics of Disablement*: 2nd ed. Bloomsbury Publishing, 2012. 248 p.
182. Oliver M., Barnes C. *Disabled People and Social Policy: from exclusion to inclusion*. Longman social policy in Britain series. London: Longman, 1998. 169 p.
183. Oliver M. If I had a hammer: the social model in action. *Disabling Barriers: Enabling Environments*. London: Sage. 2004. P. 7-12.
184. Ren L., Paetzold R., Collela A. A meta-analysis of experimental studies on the effects of disability on human resource judgment. *Human Resource Management Review*. 2008. №18. P.191-203. URL: [https://www.academia.edu/33594799/A\\_meta\\_analysis\\_of\\_experimental\\_studies\\_on\\_the\\_effects\\_of\\_disability\\_on\\_human\\_resource\\_judgments](https://www.academia.edu/33594799/A_meta_analysis_of_experimental_studies_on_the_effects_of_disability_on_human_resource_judgments)

185. Peters M. A. Wittgenstein, anti-foundationalism, technoscience and philosophy of education. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 2020. DOI : <https://doi.org/10.4324/9781003017035>
186. Podmore S. D. The Anatomy of the Abyss: Kierkegaard, Modernity, and the Self Before God. King's College, University of London. For the degree of Doctor of Philosophy (Ph. D. ). URL: <https://kclpure.kcl.ac.uk/portal/files/2933913/424302.pdf>
187. Prepotenska M. Semiotic specific features of metropolis. *Auspicia*. 2013. № 3. P.73-78.
188. Saraiya T., Lopez-Castro T. Ashamed and Afraid: A Scoping Review of the Role of Shame in Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD). *J. Clin. Med.* 2016. № 5 (11), 94. DOI : <https://doi.org/10.3390/jcm5110094>
189. Selye H. Stress Without Distress. New American Library: New York, 1974. 188 p.
190. Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 2018. 220 p.
191. Scheler M. Mensch und Geschichte Zürich: Verlag der Neuen Schweizer Rundschau 1929. /пер. Т. Дудниковой. *Thesis*. 1993. P. 132-154. URL: [https://www.hse.ru/data/987/313/1234/3\\_3\\_1Schel.pdf](https://www.hse.ru/data/987/313/1234/3_3_1Schel.pdf)
192. Schuelka M. J. A faith in humanness: disability, religion and development. *Disability & Society*. 2013. № 28(4). P. 500–513. DOI : <https://doi.org/10.1080/09687599.2012.717880>
193. Soresi S., Nota L., Ferrari L., Solberg V.S. Career guidance for persons with disabilities. *International Handbook of Career Guidance*. Athanasou J.A., Esbroeck R. Van (eds.). Springer Science+Business media B.V. 2008. P. 405-413 URL: [https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-1-4020-6230-8\\_20](https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-1-4020-6230-8_20)
194. Steiner R. The Foundations of Human Experience. Anthroposophic Press, 1996. URL: [https://cwaldorf.org/wp-content/uploads/2017/10/Steiner-Foundations\\_of\\_Human\\_Experience-293.pdf](https://cwaldorf.org/wp-content/uploads/2017/10/Steiner-Foundations_of_Human_Experience-293.pdf)

195. Stickney J. Teaching and Learning in Wittgenstein's Philosophic Method. *Philosophy of Education Society Yearbook* ( ed. by K. Howe, N. Burbules ). Urbana - Champaign: University of Illinois. 2005. P. 299-307. URL: <https://educationjournal.web.illinois.edu/archive/index.php/pes/article/view/1637.pdf>
196. Stiker H.-J. A History of Disability. Michigan: University of Michigan Press, 2019. 264 p. DOI: 10.3998/mpub.11575987
197. Strauser J. Philippe de Lara, L'Expérience du langage. Wittgenstein, philosophe de la subjectivité ; Le Rite et la Raison. Wittgenstein anthropologue. Chaque volume dans la collection «Philo ». Paris: Ellipses, 2005. URL: <https://doi.org/10.4000/leportique.726>
198. Stubbins J. The politics of disability. Attitudes toward persons with disabilities. Ed. H. Yunker. New York: Springer, 1988. 336 p. URL: <http://surl.li/fdgox>
199. Svyrydenko D. Higher education in the face of xxi century challenges. *Philosophy & Cosmology*. 2014. №12. P. 262-263. URL: <http://www.ispcjournal.org/journals/2014/svyrydenko.pdf>
200. Swain J., French S. Disability on equal terms. SAGE Publications Ltd, 2008. DOI: <https://www.doi.org/10.4135/9781446213261>
201. Taleb N. Antifragile: things that gain from disorder. Random House, Inc., New York, 2012. URL: [http://kgt.bme.hu/files/BMEGT30M400/Taleb\\_Antifragile\\_2012.pdf](http://kgt.bme.hu/files/BMEGT30M400/Taleb_Antifragile_2012.pdf)
202. Tillich P. The courage to be. New York, Binghamton. Vail-Ballou Press, Inc., 1952. 195 p. URL: <https://antilogicalism.com/wp-content/uploads/2017/07/the-courage-to-be.pdf>
203. Toffler A. Future shock. Bantam Books. New York, 1970. 286 c. URL: <https://zlibrary.to/pdfs/alvin-toffler-future-shockpdf>
204. The Encyclopedia of Philosophy. Ed by P.Edwards. London. 1967. № 8. P.143-146.
205. Tripodi P. Analytic Philosophy and the Later Wittgensteinian Tradition. New York: Palgrave Macmillan, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1057/978-1-137-49990-5>

206. Upson-Saia K. (Resurrecting Deformity: Augustine on Wounded and Scarred Bodies in the Heavenly Realm. In: Schumm D., Stoltzfus M. (eds) Disability in Judaism, Christianity, and Islam. Palgrave Macmillan, New York, 2011. DOI: [https://doi.org/10.1057/9780230339491\\_6](https://doi.org/10.1057/9780230339491_6)
207. Vash C. L., Crewe, N.M. Psychology of Disability. 2nd ed. - N.Y: Springer Publishing Company, 2004. 333 p. URL: <https://manavata.org/able/wp-content/uploads/sites/10/2020/07/psychology-of-disability-the-springer-series-on-rehabilitation.pdf>.
- 207 a. Winzer M.A. From Integration to Inclusion. Washington : Gallaudet University, 2009. 281 p.
208. Wittgenstein L. Philosophical investigations. Blackwell Publishing Ltd., 2009. 321 p.
209. World Health Organization & World Bank. Summary: World report on disability 2011. World Health Organization. URL: <https://apps.who.int/iris/handle/10665/44575>
210. Yatsenko Olena. Polysubjectivity and Contextuality of the Ethical in Contemporary Digital Culture. *Future Human Image*. 2021. №15. P.148-158. DOI: <https://doi.org/10.29202/fhi/15/13>
211. Yosypenko O. Clarification” vs. “explanation”: Wittgenstein’s philosophical reflections on the human nature (French perspective). *Sententiae*. 2018. № 37(2). P. 93–107. DOI: <https://doi.org/10.22240/sent37.02.093>
212. Ziolkowski E. Clothes Mocketh the Man: Kierkegaard, the Bible, and the Aesthetics of Attire. Researcher. *European Journal of Humanities & Social Sciences*. 2019. №2 (2). P. 87-112. DOI 10.32777/r.2019.2.2.6. URL:[https://www.academia.edu/38945334/Clothes\\_Mocketh\\_the\\_Man\\_Kierkegaard\\_the\\_Bible\\_and\\_the\\_Aesthetics\\_of\\_Attire\\_2019](https://www.academia.edu/38945334/Clothes_Mocketh_the_Man_Kierkegaard_the_Bible_and_the_Aesthetics_of_Attire_2019)

## Додаток А

**Список публікацій здобувача.** Основні теоретичні положення і висновки дослідження відображено в наукових публікаціях:

1. Mrinskaya N. Egoism as a way out of existential crisis for a person in disability situation. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2020. №17. С. 65–75. DOI: [10.15802/ampr.v0i17.193983](https://doi.org/10.15802/ampr.v0i17.193983)
2. Мринська Н. Мужність бути особистістю із ситуації інвалідності: семантичні та екзистенціальні контексти. *Гілея: науковий вісник*. 2019. №142 (2).С. 101–106. URL: <http://www.gileya.org/index.php?ng=library&cont=long&id=180>
3. Мринська Н. Експлікації особистості в ситуації інвалідності в контексті методології метаантропології. Збірник наукових праць Дрогобицького педагогічного університету ім. Івана Франка «Людинознавчі студії», серія «філософія». 2021. №43. С. 103–109. DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43.14>
4. Мринська Н. Особливості мужності у вітчизняній філософії в проекції інвалідності. *Наукове пізнання: Методологія та технологія (філософія)*. 2021. № 2 (48). С. 47–56. DOI: [10.24195/sk1561-1264/2021-2-7](https://doi.org/10.24195/sk1561-1264/2021-2-7)
5. Мринська Н. Проблема особистості у філософії в контексті визначення концепту «особистість в ситуації інвалідності». *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2021. №(4). С. 32-38. DOI: [10.24195/spj1561-1264.2021.4.5](https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2021.4.5)
6. Мринська Н. Терпимість, толерантність, духовність–критерії прийняття: метаантропологічний погляд на мужність. *Wschodnioeuropejskie Czasopismo Naukowe (East European Scientific Journal)*. 2019. №11 (51). С. 51–55. URL: [http://ir.librarynmu.com/bitstream/123456789/3750/1/EESA\\_1151\\_nov\\_2019\\_part\\_8.pdf#page=51](http://ir.librarynmu.com/bitstream/123456789/3750/1/EESA_1151_nov_2019_part_8.pdf#page=51)
7. Mrinskaya, N. A. Introduction of the coexistence experience into an inclusive learning environment: philosophical anthropological and socio-cultural analysis.

*Periodyk Naukowy Akademii Polonijnej*. 2021. № 5 (48). P.47-55. DOI: <https://doi.org/10.23856/4806>

**Опубліковані праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:**

1. Мринська Н. Інвалідність в сучасному суспільстві: метаантропологічний контекст. *Актуальні проблеми сучасної філософії та науки: виклики сьогодення*. Збірник наукових праць. За матеріалами IV Міжвузівської науково теоретичної конференції молодих науковців від 04 грудня 2018 р., 2018. С. 41–42.
2. Мринська Н. Проблема прийняття людина з інвалідністю як прояв мужності. «Єдність навчання і наукових досліджень – головний принцип університету». Матеріали звітної науково-практичної конференції викладачів, докторантів та аспірантів факультету філософії та суспільствознавства 13–17 травня 2019 р. 2019. С. 69–72.
3. Мринська Н. Прояв мужності в ситуації прийняття людина з інвалідністю. «Майбутнє особистості і сім'ї: контексти філософської антропології, психоаналізу, арт-терапії та філософської публіцистики. Підхід філософської антропології як метаантропології». Збірник наукових праць VI Міжнародної науково-практичної конференції 22–23 травня. 2019 р. С. 206–213. Кафедра культурології та філософської антропології і лабораторія метаантропологічних досліджень Факультету філософії і суспільствознавства НПУ імені М.П. Драгоманова, Київ.
4. Мринська Н. Егоїзм як спосіб виходу з екзистенціальної кризи для людини у ситуації інвалідності. Збірник наукових праць *Людина. Екзистенція. Культура. Підхід філософської антропології як метаантропології*: зб. наук. Праць III та IV Всеукраїнських наук.-практ. конф.; за ред. Н. В. Хамітова, С. А. Крилової, 2019.. К.: КНТ С. 292–307
5. Мринська Н. Подолання самотності людина з інвалідністю. Збірник наукових праць *Людина. Екзистенція. Культура. Підхід філософської антропології як метаантропології*: зб. наук. Праць III та IV Всеукраїнських наук.-практ. конф.; за

ред. Н. В. Хамітова, С. А. Крилової, 2020. Київ: КНТ. С. 123–126.  
<https://www.academia.edu/42663544>

6. Мринська Н. Філософсько-антропологічний та соціокультурний аналіз ролі педагога з інвалідністю в інклюзивному навчальному середовищі. Збірник тез наукових робіт учасників Міжнародної науково-практичної конференції «*Пріоритети сучасних суспільних наук в трансформаційних умовах*». 26 –27 листопада. 2021р. Львів. С. 22–25.

7. Мринська Н. Особистість в ситуації інвалідності – екзистенціально-антропологічні контексти поняття. Міжнародна науково-практична конференція «*Суспільні науки: проблеми та досягнення сучасних наукових досліджень*», 3–4 грудня 2021 року. м. Одеса.

8. Мринська Н. Інформаційна агентська роль педагога з інвалідністю в розумінні подвійної інклюзії, як складова передачі досвіду у педагогіці. XIII Міжнародна науково-практична конференція «*Information activity as a component of science development*», 04-07 квітня 2023 р., Едмонтон, Канада.

9. Mrynska N. Atypicality: philosophical aspect of the existential-somatic state of a person with disabilities: the experience of Ukraine. XIII Міжнародна науково-практична конференція «*Information and its impact on social processes*», 03-05 квітня 2023 р., Флоренція, Італія.

#### **Апробація результатів дослідження.**

1. III Всеукраїнська науково-практична конференція «*Від самотності до любові: екзистенціальне розкриття людини*». (Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, м. Київ, 29 листопада 2018 року).

2. IV Міжвузівська науково–теоретична конференція молодих науковців «*Актуальні проблеми сучасної філософії та науки: виклики сьогодення*» (Житомирський державний університет ім. І. Франка. м. Житомир. 4 грудня 2018 року).



3. VI Міжнародна науково-практична конференція кафедри культурології та філософської антропології, лабораторія метаантропологічних досліджень факультету філософії і суспільствознавства НПУ імені М.П. Драгоманова *«Майбутнє особистості і сім'ї: контексти філософської антропології, психоаналізу, арт-терапії та філософської публіцистики. Підхід філософської антропології як метаантропології»* (Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, м. Київ, 22–23 травня 2019 року).
4. IV Всеукраїнська науково-практична конференція кафедри культурології та філософської антропології і лабораторія метаантропологічних досліджень Факультету філософії і суспільствознавства НПУ імені М.П. Драгоманова *«Екзистенціальна суперечливість сучасної людини: альтруїзм, егоїзм, нарцисизм»*. (Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, м. Київ 5–6 грудня 2019 року).
5. III та IV Всеукраїнська науково-практична конференція. Кафедри культурології та філософської антропології і лабораторія метаантропологічних досліджень Факультету філософії і суспільствознавства НПУ імені М.П. Драгоманова, м. Київ. *«Людина. Екзистенція. Культура. Підхід філософської антропології як метаантропології»*. Контексти філософської антропології, психоаналізу, арт-терапії та філософської публіцистики підхід філософської антропології як метаантропології 5–6 грудня 2019 р. (Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова. Київ. 2019 р.)
6. Міжнародна науково-практична конференція *«Пріоритети сучасних суспільних наук в трансформаційних умовах»*. 26–27 листопада 2021р. Львів.
7. Міжнародна науково-практична конференція *«Суспільні науки: проблеми та досягнення сучасних наукових досліджень»*, 3–4 грудня 2021 року. Одеса.
8. XIII Міжнародна науково-практична конференція *«Information activity as a component of science development»*, 04-07 квітня 2023 р., Едмонтон, Канада.

9. XIII Міжнародна науково-практична конференція «Information and its impact on social processes», 03-05 квітня 2023 р., Флоренція, Італія.