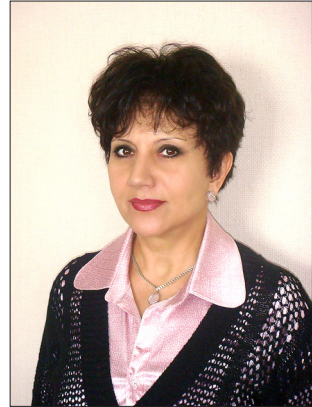


<https://doi.org/10.31874/2309-1606-2018-22-1-134-149>
УДК: 130.3: 37.02

Людмила ГОРБУНОВА

САМООРГАНІЗАЦІЯ ТРАНСВЕРСАЛЬНОЇ САМОСТІ В КОНТЕКСТІ НЕВИЗНАЧЕНОСТІ

**(до обґрунтування трансформативного
навчання). Ч.1.**



Анотація

Проблема самоорганізації самості в контексті невизначеності постає у зв'язку з розробкою проектів і програм трансформативної освіти для дорослих, необхідність якої викликана глибокими процесами глобальних трансформацій в сучасному світі. Трансформативні стратегії і програми розвитку змісту вищої освіти, які артикульовані в переліку ключових освітніх компетентностей XXI століття міжнародними організаціями (ЄС, ЮНЕСКО), пов'язані з процесами становлення і трансформації індивідів як цілісних суб'єктів пізнання і дії в межах комунікативних стратегій формування глобального громадянського суспільства. Розроблення і імплементація трансформативних стратегій вищої освіти в змістовному аспекті потребує трансдисциплінарних методологій дослідження процесу навчання дорослих, спрямованого на розвиток «цілісної людини» та її самості як джерела креативного розвитку.

Перша частина статті присвячена аналізу еволюції поглядів на самість в метафізичній традиції, які в основному були сконцентровані навколо бінарно-опозиційних систем аргументації, представлених, з одного боку, картезіанською філософією самості як субстанції, з другого — юмівським баченням самості як сукупності відчуттів. Розглядається динаміка аргументацій цих метафізичних контрпозицій, яким іманентно притаманні як відцентрові інтенції дискурсу, так і взаємотяжіння. Аналізуються суттєві тези цих філософій, які позначили розвиток і розгалуження загальних тенденцій в дослідженні самості і які можуть слугувати методологічним взаємодоповнювальним підґрунтям в наших зусиллях подолати бінарність в дослідженні самості в контексті постметафізичних запитів. Визначається релевантність трансверсальної самості в контексті невизначеності як процесуально-діалогової єдності відмінностей у просторі лімінальності на глобальному та індивідуальному рівнях.

Ключові слова: самість, субстанція, атрибут, трансформативне навчання дорослих, самоорганізація, невизначеність, глобалізація.

Вступ

На тлі глобальних трансформацій світу, в складну і тривалу процесуальність яких залучена Україна, поглиблюється усвідомлення переходу до нової парадигми освіти, яка в своїх суттєвих складових постає як програма розвитку і самореалізації індивіда впродовж життя. В умовах швидких соціальних процесів і перманентних змін, що посилюють невизначеність і непередбачуваність життєвих ситуацій і викликів, головним освітнім завданням постає не тільки вимога «навчити вчитися», але й, що навіть більш важливо, «навчити перевчатися». В суспільстві, що трансформується, освіта також має бути трансформативною¹, тобто виробити і надати індивідам (і суспільству в цілому) комплекс знань, умінь і навичок, що можуть слугувати своєрідним програмним забезпеченням процесів швидкої орієнтації, адаптації і вибору на основі самотрансформації індивідів у лімінальному просторі на всіх рівнях соціальності².

Необхідність переорієнтації освіти на трансформативні стратегії зафіксовані в проєктах і програмах як міжнародних організацій (ЄС, ЮНЕСКО), так і багатьох країн, що стурбовані новими викликами для освіти³. Це потребує уваги дослідників-освітян до проблем вибору і розроблення нових методологій міждисциплінарного і трансдисциплінарного рівня, які можуть забезпечити ефективність нових підходів і концепцій, здатних прояснити складність процесів становлення і трансформації «цілісної людини», а не тільки раціонально-когнітивних аспектів навчання. Такий холістичний підхід передбачає, насамперед, прояснення природи трансформації головної онто-антропологічної складової освітнього процесу, а саме феномену самості. В попередніх статтях я вже писала про аналітичну цінність і необхідність залучення до філософсько-освітніх досліджень багатоаспектного концепту самості, який має багатий конотативний трансдисциплінарний потенціал і тому дозволяє «схопити» і зафіксувати факт перманентного перехідного стану індивіда в ситуації лімінальності як «цілісного» суб'єкта, залученого в різноманітні дискурси і практики суспільства, що трансформується. Аналіз теоретичного і практичного застосування цього концепту дозволив про-

¹ Див.: Горбунова Л. (2013). Теорія трансформативного навчання: освіта для дорослих в умовах «плинної сучасності». *Філософія освіти. Philosophy of Education*, 2 (13), 66-114.

² Див.: Горбунова Л. (2017). Самість у просторі лімінальності: до обґрунтування трансформативних стратегій вищої освіти. *Філософія освіти. Philosophy of Education*, 2 (21), 71-97.

³ Див.: Горбунова Л. (2016). Ключові компетенції у транснаціональному освітньому просторі: визначення та імплементація. *Філософія освіти. Philosophy of Education*, 2(19), 97-117.

яснити складність самості як окремого феномену, ілюзорність її «єдності», символічність «цілісності», «плинність» її само-репрезентацій, підвладних постмодерністським трансформаціям, контекстуальним залежностям, плюралізації відмінностей, їх внутрішньому ускладненню і взаємопереплетенню в умовах невизначеності на всіх рівнях соціуму. На цій підставі був зроблений висновок, що «адаптивна і креативна самість в умовах глобалізації відповідно до різноманітних практик і дискурсів гетерогенної культури не може бути єдиною і гомогенною» (Горбунова, 2017: 92).

Постає питання, як можлива самість в ситуації перманентних змін і тотальної невизначеності як характерних проявів глобальних трансформацій. Освітній ракурс дослідження, спрямований на прагматичне визначення предмету трансформативного навчання дорослих в умовах глобалізації, окреслення простору його можливостей у виконанні поставлених завдань вимагає як визначення самого феномену самості та нормативно-ціннісних аспектів його трансформацій, так і можливих, нелінійних сценаріїв таких процесів, обумовлених складною природою цього феномену та його контекстуальними залежностями.

В сучасних дослідженнях феномен релевантної самості постає як складна диференційована «єдність-у-відмінностях», що прагне до цілісності через внутрішній діалог різних я-позицій. Але в умовах транскультурних гібридних процесів ми маємо справу із розщепленою самістю, яка не може досягти «єдності» і «цілісності» навіть через внутрішній діалог. Більше того, репресивна до внутрішніх протиріч і резистивна до будь-яких флуктуацій «єдність», що нівелює відмінності, зменшує креативний потенціал самості, її здатність до адаптації і самотрансформації в «епоху змін». На відміну від діалогової самості, яка через здатність до компромісу намагається віднайти стійкий баланс між суперечливими відмінностями, редукуючи їх до несуперечливої конфігурації внутрішнього «Я», був запропонований концепт *трансверсальної самості* як процесуального феномена, як суб'єкта перманентного креативного процесу «поєднання непоєданого», вільного номадичного руху і трансгресії (Горбунова, 2017: 93).

У зв'язку з цим постає питання, як можливо для трансверсальної самості, що не тільки здатна до самотрансформації під тиском зовнішніх вимог, але й внутрішньо прагне її як способу самоактуалізації (за А.Маслоу), віднайти і поновити себе, не втрачаючи свого «я», своєї здатності до самоорганізації. Для теорії і практики трансформативного навчання воно конкретизується у питанні про опорні точки, або «якоря», без яких небезпечно відправлятися у номадичну подорож для подолання меж і кордонів, занурюючись у хаотичний простір ліміналь-

ності. Мова йде про певний «пороговий» капітал особистості, який, насамперед, конкретизується у здатності до критичної саморефлексії і самотрансценденції, що формують внутрішню мета-я-позицію – гаранта нашого «вічного становлення» і «вічного повернення». На наш погляд, саме на формування такої об'єднуючої і рефлексивної мета-позиції в першу чергу має бути спрямоване трансформативне навчання дорослих.

Феномен трансверсальної самості як можливий проект трансформативної освіти для дорослих вимагає, крім критичного аналізу вже наявного міжнародного досвіду такого навчання, глибокого *трансдисциплінарного дослідження* із залученням як традиційних, так і новітніх методологій, як теоретичних здобутків соціогуманітарних дисциплін, так і новітніх педагогічних технологій. У якості пролегомен такого дослідження ми розглядаємо історико-філософську традицію, зокрема, у межах парадигми «метафізичного першопоштовху» (Ніцше), яка виявляє себе у проблемі самості через есенціалізм, трансцендентну першоосновність, лінійну причинність, дуалізм тіла і духа тощо.

1. Самість у метафізичній традиції

В метафізичній традиції погляди на самість в основному були сконцентровані навколо бінарно-опозиційних систем аргументації, найбільш яскраво представлених, з одного боку, поглядами Р.Декарта на самість як субстанцію, з другого – «Трактатом про людську природу» Д.Юма, в якому самість постає тільки як сукупність відчуттів (*bundle of perceptions*). Докладно аналізує позначену дихотомію Дж. Беновський (J. Benovsky, University of Fribourg), намагаючись віднайти мета-теоретичну позицію, яка б могла зняти контраверсійність поглядів на самість і надати простір для інтелектуального компромісу на більш широкій методологічній підставі (Benovsky, 2009). Розглянемо більш детально динаміку аргументацій цих метафізичних контрпозицій, яким, на наш погляд, іманентно притаманні як відцентрові інтенції дискурсу, так і взаємотяжіння.

Прихильники картезіанської точки зору наполягають на тому, що тільки за умов розуміння самості як субстанції можна пояснити справжню особливість самості і справжню її стійкість протягом часу. Крім того, саме субстанція, а не проста сукупність атрибутів, може в достатній мірі бути незалежною від своїх властивостей, оскільки останні *їй належать, а не формують її*. Як писав Декарт, думка не може існувати без того, що мислить, і взагалі ніяка дія або подія не може існувати без субстанції, з якою вона пов'язана (Декарт, 1640/1994).

На противагу цьому Юм писав: «... Коли я найглибше входжу в те, що я називаю самим собою, я завжди натикаюся на якесь конкретне відчуття або, по іншому, на тепло або холод, світло або тінь, любов або ненависть, біль або задоволення. Я ніколи не можу спіймати себе в будь-який момент часу без відчуття, і ніколи не можу спостерігати нічого, крім відчуття. Коли мої відчуття зникають на якийсь час, як під час міцного сну, то я довго не відчуваю себе і можу дійсно сказати, що не існую» (Юм, 1965). Отже, Я як людська особистість – не духовна субстанція, а «зв'язка або пучок ... різних відчуттів, що слідує одне за одним з незбагненою швидкістю і знаходяться в постійному плині ... У душі немає простоти в будь-який даний момент і немає тотожності в різні моменти...» (Юм, 1965: 367).

Ідея самототожності душі, Я як субстанції виникає, за Юмом, в силу чисто психологічних причин: в силу єдності акту сприйняття змінюваних вражень. Єдність цього акту ми приймаємо за тотожність його об'єкта. «Той акт нашої уяви, за допомогою якого ми споглядаємо послідовність співвідносних об'єктів, ми переживаємо майже однаково ... Ця схожість і є причиною змішання і помилки, змушуючи нас замінювати уявлення співвідносних об'єктів уявленням про тотожність» (Юм, 1965: 368).

Ми не будемо акцентувати увагу на поглибленій інтерпретації картезіанського чи юмівського бачення і залишимо в стороні особливості поглядів цих видатних філософів, які не є предметом дослідження у даній статті. Радше сконцентруємося на суттєвих тезах цих філософій, які позначили розвиток і розгалуження загальних тенденцій в дослідженні самості і які можуть слугувати методологічним взаємодоповнювальним підґрунтям в наших зусиллях подолати бінарність в дослідженні нашого предмета в контексті постметафізичних запитів. Тобто, ми розглянемо ці дві теорії в більш загальному плані, насамперед, в контексті внутрішніх метафізичних розгалужень думки стосовно самої субстанції, порівнюючи точку зору на самість як на сукупність атрибутів, і точку зору, що вона є субстанцією, якій притаманні певні властивості, а саме: відчуття, ідеї, ментальні події, думки, переживання тощо. В цьому плані нас цікавить порівняння цих двох поглядів шляхом розгляду їх значущих характеристик, які найбільш часто використовуються в їх обґрунтуванні, і які в певному сенсі є фрактальним відображенням дихотомічних відносин в метафізичній філософії на більш високому рівні узагальнення, в даному випадку на рівні категорії субстанції.

У якості точок контраверсії цих двох позицій, на наш погляд, слід виокремити дві загальноприйняті риси самості, які грають в таких дискусіях головну роль як заперечення до теорії сукупності, а саме: стійкість са-

мості у певному часі та її незалежність від атрибутів. Прихильники субстанціального бачення самості наполягають на тому, що тільки за умов підходу до самості як субстанції, можливо пояснити справжню стійкість самості протягом часу. Так, Баррі Дайнтон в своїй книзі «Феноменальна самість» (Dainton, 2008), опонуючи цій позиції, конкретизує її як звичку думати про себе як про конкретний стійкий об'єкт – тобто субстанцію, яка є стійкою по відношенню до часу, в той час як сукупність традиційно вважається нездатною зберігати стійкість. Крім того, така субстанція є чимось первинним, простим і нерозкладним, що гарантує особливість самості: це кінцевий носій атрибутів, які їй належать, а не є її змістом, на відміну від сукупності. Таким чином, можна стверджувати, що поняття субстанції є необхідним для двох речей: засвоєння ідеї, що самість є конкретною річчю, яка має сукупність властивостей, і що вона дійсно зберігається протягом певного часу. Другим важливим моментом традиційної розбіжності поглядів на самість є теза про її незалежність. Прихильники субстанціального тлумачення самості стверджують, що тільки субстанція, а не просто сукупність атрибутів, є достатньо незалежною від своїх властивостей, щоб адекватно грати роль самості.

В результаті теоретичного аналізу розбіжностей, з точки зору сьогоденішніх постметафізичних інтенцій, справедливо постає питання, а чи не є така дихотомічність видимістю, чи не являються ці відмінності більш термінологічними, чим змістовними, і що обидві точки зору однаково можуть вмістити в себе всі більш менш значущі характеристики самості: особливість, стійкість, незалежність, розщеплення тощо. На перший погляд, такі висновки можуть здатися дивними, оскільки згідно метафізичним теоріям, навряд чи можна знайти більш різноманітні і контраверсійні точки зору, ніж ці. Але, як стверджує Дж.Беновський (Benovsky, 2009), ці дві нібито конкуруючі точки зору є ближчими одна до одної, ніж ми думаємо: їх структура є надзвичайно схожою, їх стратегії виявляються дуже близькими, обидві вони стикаються з однаковими теоретичними проблемами, в результаті чого деякі центральні недоліки однієї з позицій завжди мають несподівану тенденцію проявлятися також і для іншої позиції.

Субстанціальна теорія самості стверджує, що самість є не просто сукупністю думок, ідей, відчуттів тощо; вона, скоріше, є тим, що має їх в своєму розпорядженні. Самість є кінцевим суб'єктом цих атрибутів. Таким чином, це бачення можна прийняти за твердження про те, що відносини між самістю і її атрибутами є наступними: є самість і є її властивості, якими вона володіє, тобто сприймається як носій цих властивостей. Таке бачення, звичайно, аналогічно загальній теорії субстанції¹,

¹ Substantia (лат.) – те, що лежить в основі, існує само по собі, на відміну від властивостей, що існують в іншому, тобто в субстанції, та через інше.

де такий носій атрибутів, ідентичність якого не залежить від властивостей, носієм яких він є, часто називається «основоположним суб'єктом», «субстратом», «субстанцією», «чистим конкретним» або «остаточним конкретним».

Відповідно до метафізичної точки зору, субстанція є стійкою і постійною, на відміну від мінливого і минушого. Вона є неподільною і єдиною сутністю, що лежить в основі явища і осягається розумом, на відміну від множинності чуттєво сприйманого. Саме в понятті субстанції в метафізичній традиції знаходить своє вираження найважливіший аспект *буття*.

Усередині цього напрямку європейської думки поняття субстанції отримало різні інтерпретації. Вона розглядалася і як єдина основа всього сущого, і як конкретний індивідуум, як онтологічна реальність і як логічний суб'єкт, як духовне начало і як матеріальний субстрат, як незмінна самототожня сутність явища і як закон зміни, тобто як принцип побудови послідовного ряду безлічі подій.

Таким чином, в рамках цього загального інваріантного напрямку існують різні концепції самоті як субстанції, і перш за все на основі дихотомії в розумінні самої субстанції: «монізм – плюралізм». З одного боку, ті, хто допускає одну і єдину субстанцію, яка для свого існування не потребує нічого іншого, тобто є причиною самої себе (*causa sui*), відповідно розуміють її самотійність як абсолютну. Все існуюче розглядається як її стани, явища або атрибути. Такий принцип представлено в античності філософією елеатів і стоїків, в Середньовіччі – крайнім реалізмом, який через пантеїстичні тенденції увійшов у конфлікт із вченням церкви і тому був змінений помірним реалізмом, найбільш яскраво представленим у вченнях про універсалії Альберта Великого і його учня Фоми Аквінського, які внутрішньо вже тяжіють до плюралізму, хоча і строго ієрархічного.

В епоху Відродження уявлення про єдину субстанцію, що лежить в основі всього, ми знаходимо у Джордано Бруно. Його вчення про нескінченну субстанцію як безособовий абсолют, що виявляє себе у всіх речах, знаходить в подальшому свій розвиток у пантеїстичному трактуванні субстанції Спінози.

На початку Нового часу ці погляди знайшли своє вираження (хоч і не зовсім послідовно) у філософії Декарта, якого ми вважаємо родоначальником трансцендентальної філософії¹, зокрема, філософії самоті як субстанції. Декарт виокремлює «мислячу» субстанцію, що дається нам безпосередньо, і «протяжну» (матеріальну), яку ми пізнаємо опосе-

¹ Термін «трансцендентальна філософія» з'являється завдяки Канту, але по суті ця філософія сходиться до Декарта.

редковано. Але у строгому сенсі, за Декартом, словом субстанція можна назвати тільки Бога, який «вічний, всезнаючий, всемогутній, джерело всякого блага і істини, творець всіх речей» (Декарт, 1950: 436).

В подальшому на перетині ліній Бруно і Декарта вже радикально моністичне розуміння субстанції висловив Спіноза у своїй знаменитій формулі «Бог, або субстанція, або природа», яка через півтора століття у гегелівській філософії знайшла свою розгорнуту, абсолютну форму. У своїх роботах, зокрема у «Етиці», Спіноза стверджує єдність та самодостатність субстанції, яка має атрибути і множинність модусів – станів субстанції, тобто того, що існує в іншому і через інше (Спіноза, 1957: 361). Світ конкретних речей постає як світ нескінченної кількості модусів єдиної субстанції, а людина – як втілення двох найбільш важливих атрибутів субстанції – *протяжності* (просторовості) і *мислення*. Проблема взаємодії тілесного і духовного в людині, яка займала значне місце в антропології Декарта, вирішувалася Спінозою в дусі моністичного паралелізму. Відкидаючи картезіанське вчення про безліч створених субстанцій як таке, що суперечить самому поняттю субстанції, Спіноза стверджує, що «крім Бога ніяка субстанція не може ні існувати, ні бути уявленою» (Спіноза, 1957: 372). Критикуючи тезу Декарта про плюралізм духовних субстанцій (тобто субстанцій як людських самостей – прим. авт.) і вважаючи розумні душі конкретних індивідуумів модусами єдиної божественної субстанції, Спіноза тим самим перетворює їх на відносини, які не мають самостійного буття. Тобто починаючи як послідовник і інтерпретатор картезіанської онтології, Спіноза, з одного боку, розвиває її, усуваючи дуалізм картезіанського розуміння субстанції, з іншого – стверджуючи єдність єдиної і абсолютної субстанції, він фактично нівелює множинність індивідуальних субстанцій.

Така нерухомість і монолітність спінозівської субстанції була пізніше «розбита» Ляйбніцем на бескінечну множинність субстанцій – монад. На наш погляд, саме монадологія Ляйбніца є найбільш яскравим проявом плюралістичної орієнтації новочасної європейської думки щодо субстанції. До цієї групи філософів, зокрема, належать ті, хто виходить із принципу креаціонізму і вчення про трансцендентність Бога. Вважаючи субстанції есенціальними, самостійними началами, на відміну від їх акциденцій, філософи цієї орієнтації визнають відносний характер їх самостійності, що визначається місцем конкретної субстанції в ієрархії буття. Абсолютною самостійністю володіє лише вища – божественна – субстанція, яка іноді іменується надсубстанційною першоосною. Однак через те, що створені субстанції не мають повної незалежності, оскільки залежать від вищої і певною мірою також від інших субстанцій, вони виступають як центри сили і діяльності

і, відповідно, як реальні причини того, що відбувається у фізичному і духовному світі. Приблизно таке трактування субстанції, але з певними варіаціями, дають Арістотель (отожнення сутності як субстанції з одиничним індивідуумом)¹, Плотін², Августин (субстанціальність людської індивідуальності завдяки причетності до Абсолюту)³, Боецій (субстанція як індивідуум і як вид)⁴, Фома Аквінський, Ляйбніц⁵, Берклі, Больцано, сучасні неотомісти, персоналісти, зокрема, М.Лосський.

У зв'язку з таким розумінням субстанції визначається поняття атрибута як якості, ознаки субстанції, необхідної для її існування. Слід підкреслити, що атрибути речі мають не видові, а саме субстанціальні відмінності, на що вказував Боецій: «Будь-яка різниця, створена якими завгодно відмінностями, становить інакшість; але щось інше виходить тільки в тому випадку, коли дві речі розділені субстанціальною відмінністю» (Боецій, 1990: 79). Таке розрізнення, звичайно, є принциповим, якщо під субстанціями розуміти тільки індивідів (як учив Арістотель). Текстологічний аналіз еволюції поняття «атрибут» допомагає уявити відносно цілісну картину його змістовного наповнення: від схоластичних уявлень про атрибути як предикати виключно божественної субстанції до майже сучасних уявлень про них у філософії Декарта і особливо у філософії Ляйбніца (як про властивості *par excellence*) (Лейбніц, 1982).

Цікавою є логіка розвитку поняття субстанції в плюралістичному її розумінні у поглядах лейбніціанця ХХ століття М.Лосського. На відміну від монад Ляйбніца, що «не мають вікон», «одиниці буття», за Лосським, створені Абсолютом, знаходяться в процесі постійної взаємодії і взаємопроникнення, що робить їх приналежними одна одній. В роботі «Світ як органічне ціле» Лосський вибудовує уявлення про світ як сукупність актуальних і потенційних особистостей, яких він називає *субстанційними дієвцями* (конкретно-ідеальне буття) (Лосський, 1991). Останні – це «метапсихофізичні сутності», життя яких поділяється на п'ять видів (добіологічне, біологічне, соціальне, планетарне, божественне) і які наділені

¹ Див.: Арістотель (1978). Категории. В: Сочинения в четырех томах, т.2. М., «Мысль», 51-90.

² Див.: Адо П. (1989/1991). Плотин, или простота взгляда. Перевод Е.Штофф. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина. URL: <http://www.platonizm.ru/content/ado-plotin-ili-prostota-vzglyada>

³ Майоров Г.Г. (1979). Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., «Мысль», 181-340. URL: <https://www.mpda.ru/publ/text/388135.html>

⁴ Боеций (1990). «Утешение Философией» и другие трактаты. М., Наука. URL: http://platonanet.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_srednevekovaja/boehcij_uteshenie_filosofiej_i_drugie_traktaty/8-1-0-1244

⁵ Лейбніц Г.-В. (1982). Монадология. В: Сочинения в четырех томах: Т.1. М.: Мысль, 413-429.

свободою волі у виборі між царством Духу (шлях до Бога) і матеріальним світом (шлях від Бога). Те, що в межах нашого дослідження (тобто дослідження самості в процесі трансформативного навчання) є найбільш цікавим і корисним в ієрархічному персоналізмі Лосського, так це його концепція *транскреації*: виходячи з положення про те, що монади як потенційні особистості еволюціонують до вищих форм, він говорить про додатковий творчий Божий акт, який розкриває і піднімає душу від тваринності до людяності, перетворюючи потенційну особистість в дійсну особистість. Субстанційні дієвці є носіями творчих сил і тому є індивідуальними і незалежними, але в своїй сукупності вони утворюють *єдине буття*, в межах якого відбувається їх безпосереднє спілкування і взаємодія. Єдине буття Лосський описує як ієрархічний світ єдностей (від атома до всесвіту), кожна наступна стадія якої очолюється особистістю більш високого рівня розвитку. Така позиція щодо індивідуальної самості як субстанційного дієвця та її місця в єдиному органічному світі не тільки виправдовує зусилля, спрямовані на розвиток індивіда на основі трансформації, але й зобов'язує нас до таких зусиль.

Схожі інтенції щодо творчої активності і дієвості індивідуумів ми можемо спостерігати також і у опонентів субстанційної позиції щодо самості. Починаючи з Канта, предметом філософії стає не субстанція, а суб'єкт, хоча можна сказати, що перехід від субстанції до суб'єкта здійснили вже Локк і Юм, які розглядали суб'єкта як психологічного, емпіричного індивідуума. В цілому поділяючи юмівську критику поняття субстанції, Кант звільняється від психологізма в теорії пізнання, розробляючи поняття *трансцендентального суб'єкта*.

Надалі Фіхте, елімінуючи кантівську «річ у собі» (релікт субстанції як самостійного сушого – прим. авт.), перетворив трансцендентального суб'єкта в абсолютного творця всього сушого. Тим самим він не залишив місця для самостійного буття одиничних субстанцій як одиничної душі, або самості. Шеллінг слідом за Фіхте вважає, що субстанції існують тільки для «я», а «питання, як субстанції існують для себе, є безглуздом» (Шеллінг, 1987: 349).

Гегель же на місце абсолютного Я («суб'єктивного суб'єкт-об'єкта», за Фіхте), ставить абсолютну ідею, що саморозвивається, як єдність суб'єктивності та об'єктивності в абсолютній субстанції-суб'єкті, пантеїстичному Логосі, іманентному світові, знімаючи питання про існування будь-яких субстанцій-індивідуумів (тобто самостей як субстанцій – прим.авт.) (Гегель, 1959).

Але думка про субстанцію, і зокрема про самість як субстанцію, не залишає європейську філософію до сьогодення часу. Дане поняття отримує своє новітнє обґрунтування в неотомізмі і персоналізмі ХХ ст.,

в трансдисциплінарних дослідженнях постнекласичної науки, в психологічній антропології, і особливо в прагматично орієнтованих освітніх проектах, зокрема, в концепціях і програмах трансформативної освіти для дорослих.

Таким чином, аналогічно тому, що загальна теорія субстанції говорить про різні об'єкти як субстанціальні, теорія субстанції самості розглядає це наступним чином: є властивості, атрибути (думки, сприйняття, переживання, ...) і є субстанція (чисте конкретне), яка підтримує і склеює їх разом для того, щоб скласти з них людину (тобто, того, хто володіє цими властивостями).

Юмівська ж теорія сукупності стверджує, що існують лише властивості і заперечує існування і необхідність будь-якої субстанції: самість, таким чином, вважається сукупністю (кластером, «пучком») своїх властивостей. Теорія сукупності, таким чином, стверджує, що існує тільки один вид компонентів, необхідних для створення самостей, замість двох, як це передбачає теорія субстанції, і що самості є тільки сукупностями властивостей, які утримуються разом (наприклад, склеєні для створення людини) особливим способом (ще однією особливою властивістю). В поясненні цього особливого способу утримання «цілісності» теорія сукупності апелює до відносин пов'язаності, які позначаються по-різному, наприклад, «співпраця» (co-personality), «співусвідомлення», «єдиносуб'єктність», «співіснування», «єдиносутність», «спів-інсталяція», «єдність», «сусідство» тощо і вважаються сутнісними, засадничими. Якщо спробувати проаналізувати не природу цих атрибутів (про це можна говорити лише на трансдисциплінарному рівні дослідження), а їх роль, то слід зазначити, що це, як імпліцитно припускають прихильники теорії сукупності, є роль узгоджуючого механізму, який використовує властивості для створення самості.

Якщо співставити позиції субстанціалістів в динаміці їх моністично-плюралістичної контрадикції, з одного боку, і точку зору їх опонентів – прибічників теорії сукупності, ми можемо виявити їх загальне прагнення до ствердження окремішньої цілісності самості на основі іманентного узгоджуючого механізму, який є засадничим, але недостатньо проявленим, завданням якого є поєднання властивостей (атрибутів) у стійку конфігурацію окремо взятої самості.

А тепер розглянемо аргументи на користь стійкості самості по відношенню до часу. Як зазначають субстанціалісти, тільки самість, що розуміється як субстанція, може бути стійкою в часі, в той час як самість, що розуміється «тільки» як сукупність, на це не здатна. Це заперечення безперечно має чітку силу ініціації: якщо самість є сукупністю властивостей, то навіть якщо змінюється тільки одна з властивостей, що

утворюють сукупність, змінюється сама сукупність і, відповідно, також і самість. За цих умов ми будемо мати справу із сутністю, яка припинила своє існування, та іншою сутністю, яка прийшла їй на зміну. Якщо таке твердження в теорії приводить до небажаних висновків щодо неможливості змінюваності і зберігання самостей в процесі внутрішніх змін, то на практиці в процесі комунікації воно виявляється абсурдним.

На перший погляд, може здатися, що точка зору на самість як субстанцію в змозі уникнути такого заперечення, але в дійсності це не так. Бо зразу виникає питання, що треба розуміти під справжньою зміною в рамках теорії субстанції. Сама субстанція («гола» сутність, «чисте конкретне») не може змінитися, позаяк вона не містить в собі ніяких властивостей, які могли б зазнати якісних змін, а «товста» самість, що складається з субстанції і властивостей, не може по-справжньому змінитися з тих же причин: це не зміна одного, тут має місце заміщення одного «товстого» особливого іншим.

В процесі «одивовування» цих крайніх позицій ми маємо подивитися на них з точки зору толерантного віддалення і пошуку в цій контраверсії зв'язку. Дійсно, теорія субстанції може стверджувати, що субстанція залишається однією і тією ж в різний час, і що це гарантує самості при зміні своїх властивостей залишатися однією і тією ж самістю. Якщо ця відповідь є прийнятною, то і теорія сукупності може надати такі ж можливості компромісу: відносини співробітництва залишаються одними і тими ж в різний час, і це гарантує, що самість, при зміні своїх властивостей, залишається однією і тією ж самістю. Таким чином, обидві позиції передбачають наявність сутнісного узгоджувального механізму, який дозволяє зберігати самість у часі, попри зміни властивостей. Тобто, обидва погляди з протилежних позицій можуть бути аргументовані у відповіді на запитання про стійкість самості у часі, звертаючись до свого узгоджувального механізму. А те, що цим механізмам надаються різні імена («співпраця» або «субстанція»), по суті нічого не змінює, оскільки обидва узгоджувальні механізми відіграють одну і ту ж роль — а саме роль активного модератора, або балансира між змінами властивостей і зберіганням стійкості.

Таким чином, як ми бачимо на прикладі історії філософії і сучасних розмислів щодо самості як предмету дослідження в трансформативній теорії навчання, теорія сукупності і теорія субстанції самості є різними способами прояву нашої самості — процесу самоорганізації різних способів думки різних людей, які в контексті дискурсивних практик у пошуках відповіді на актуальні питання стикаються, взаємоперетинаються, змішуються і знову розгалужуються, породжуючи нові відмінності і суперечності. Наше завдання полягає у тому, щоб в номадичній подорожі

по лабіринтам людської думки як по «саду розбіжних стежок» (Борхес) побачити «сад» в цілому, віднайти власне прояснення, власну інтерпретацію нашого предмету з метою методологічного його обґрунтування, дослідження і подальшого прагматичного застосування в освітньо-педагогічній практиці.

(далі буде)

Посилання

- Адо П. (1989/1991). Плотин, или простота взгляда. Перевод Е.Штофф. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина. URL: <http://www.platonizm.ru/content/ado-plotin-ili-prostota-vzglyada>
- Аристотель (1978). Категории. В: *Сочинения в четырех томах, т.2*. М., «Мысль», 51-90.
- Бозций (1990). «Утешение Философией» и другие трактаты. М., Наука. URL: http://platon.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_srednevekovaja/boehcij_uteshenie_filosofiej_i_drugie_traktaty/8-1-0-1244
- Гегель (1959). Феноменология духа. В: Соч., т. IV. М.: Мысль.
- Горбунова Л. (2013). Теорія трансформативного навчання: освіта для дорослих в умовах «плинної сучасності». *Філософія освіти. Philosophy of Education*, 2 (13), 66-114. URL: www.philosopheducation.com.
- Горбунова Л. (2016). Ключові компетенції у транснаціональному освітньому просторі: визначення та імплементація. *Філософія освіти. Philosophy of Education*, 2 (19), 97-117. URL: www.philosopheducation.com.
- Горбунова Л. (2017). Самість у просторі лімінальності: до обґрунтування трансформативних стратегій вищої освіти. *Філософія освіти. Philosophy of Education*, 2 (21), 71-97. URL: www.philosopheducation.com.
- Декарт Р. (1640/1994). Размышления о первой философии. Перевод С. Я. Шейнман-Топштейн. URL: <http://psylib.org.ua/books/dekar02/index.htm>
- Декарт Р. (1644/1950). Начала философии. В: *Ренэ Декарт. Избранные произведения*. М.: Политиздат. URL: http://platon.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_novoe_vremja/dekart_reneh_izbrannye_proizvedenija/10-1-0-3249
- Лейбниц Г.-В. (1982). Монадология. В: *Сочинения в четырех томах: Т.1*. М.: Мысль, 413-429.
- Лосский Н.О. (1991). Мир как органическое целое. В: *Лосский Н.О. Избранное*. М.: Правда. URL: <http://platon.net/load/knigi>
- Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., «Мысль», 1979, с. 181-340. URL: <https://www.mpda.ru/publ/text/388135.html>
- Спиноза Б. (1957). *Избранные произведения в двух томах*. М.: Гос. Изд-во политической литературы, т.1. URL: http://platon.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_novoe_vremja/spinoza_izbrannye_proizvedenija/10-1-0-4184
- Шеллинг (1987). Система трансцендентального идеализма. В: *Соч. в 2 т., Т.1*. М.: Мысль, 227-489.
- Юм Д. (1740/ 1965). Трактат о человеческой природе. В: *Давид Юм. Сочинения в 2 т., Т.1*. М., 1965.
- Benovsky, J. (2009). The Self: a Humean Bundle and/or a Cartesian Substance? *EuJap*, Vol. 5, no. 1. URL: https://www.ffri.hr/phil/casopis/abstracts/5_1_1.pdf

Dainton, B. (2008). *The Phenomenal Self. Published in the United States by Oxford University Press Inc.*, New York. URL: <http://people.exeter.ac.uk/sp344/Dainton%20-%20The%20Phenomenal%20Self.pdf>

References

- Aristotle (1978). *Categories*. In: *Works in four volumes. Vol.2*. M.: Mysl', 51-90 [in Russian].
- Benovsky, J. (2009). The Self: a Humean Bundle and/or a Cartesian Substance? *EuJap*, Vol. 5, no. 1. URL: https://www.ffri.hr/phil/casopis/abstracts/5_1_1.pdf
- Boethius (1990). "Consolation by Philosophy" and other treatises. M., Nauka [in Russian]. URL: http://platona.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_srednevekovaja/boehcij_uteshenie_filosofiej_i_drugie_traktaty/8-1-0-1244
- Dainton, B. (2008). *The Phenomenal Self. Published in the United States by Oxford University Press Inc.*, New York. URL: <http://people.exeter.ac.uk/sp344/Dainton%20-%20The%20Phenomenal%20Self.pdf>
- Descartes, R. (1640/1994). *Meditationes of prima philosophia*. Translation by S. Ya. Sheinman-Topstein [in Russian]. URL: <http://psylib.org.ua/books/dekar02/index.htm>
- Descartes, R. (1644/1950). *Principles of Philosophy*. In: *Rene Descartes. Selected works*, Moscow: Politizdat [in Russian]. URL: http://platona.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_novoe_vremja/dekart_reneh_izbrannye_proizvedenija/10-1-0-3249
- Gorbunova, L. (2013). Theory of Transformative Learning: Adult Education in the Context of "Liquid Modernity". *Filosofiya osvity. Philosophy of Education*, 2 (13), 66-114 [in Ukrainian]. URL: www.philosopheducation.com.
- Gorbunova, L. (2016). Key Competencies in Transnational Educational Space: the Definition and Implementation. *Filosofiya osvity. Philosophy of Education*, 2 (19), 97-117 [in Ukrainian]. URL: www.philosopheducation.com.
- Gorbunova, L. (2017). Self in a Space of Liminality: Toward the Rationale for Transformative Strategies of Higher Education. *Filosofiya osvity. Philosophy of Education*, 2 (21), 71-97 [in Ukrainian]. URL: www.philosopheducation.com.
- Hadot, P. (1989/1991). *Plotin or the simplicity of the look*. Translation by E.Shtoff. M.: Greco-Latin Cabinet of Y.A. Shichalin [in Russian]. URL: <http://www.platonizm.ru/content/ado-plotin-ili-prostota-vzglyada>
- Hegel (1959). *Phenomenology of the spirit*. In: *Works, Vol. IV*. M.: Mysl' [in Russian].
- Hume, D. (1740/1965). *A Treatise of Human Nature*. In: *David Hume. Works in 2 volumes*, T.I. M., 1965 [in Russian].
- Leibniz, G.-V. (1982). *Monadology*. In: *Works in four volumes: T.1*. M.: Mysl', 413-429 [in Russian].
- Lossky, N.O. (1991). *The world as an organic whole*. In: Lossky N.O. *Selected Works*. M.: Pravda [in Russian]. URL: <http://platona.net/load/knigi>
- Mayorov, G.G. (1979). *Formation of medieval philosophy. Latin patristic*. M., "Mysl'" , 181-340 [in Russian]. URL: <https://www.mpda.ru/publ/text/388135.html>
- Schelling (1987). *The system of transcendental idealism*. In: *Works in 2 volumes, V.1*. M.: Mysl', 227-489 [in Russian].
- Spinoza, B. (1957). *Selected works in two volumes*. Moscow: Gos. Izd-vo politicheskoy literatury, vol. 1 [in Russian]. URL: http://platona.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_novoe_vremja/spinoza_izbrannye_proizvedenija/10-1-0-4184

Людмила Горбунова. Самоорганизация трансверсальной самости в контексте неопределенности (к обоснованию трансформативного образования). Ч.1.

Проблема самоорганизации самости в контексте неопределенности возникает в связи с разработкой проектов и программ трансформативного образования для взрослых, потребность в которых связана с глубокими процессами глобальных трансформаций в современном мире.

Трансформативные стратегии и программы развития содержания высшего образования, изложенные в перечне ключевых образовательных компетенций для XXI века международными организациями (ЕС, ЮНЕСКО), связаны с процессами становления и трансформации индивидов как целостных субъектов познания и действия в рамках коммуникативных стратегий формирования глобального гражданского общества.

Разработка и имплементация трансформативных стратегий высшего образования в содержательном аспекте требует трансдисциплинарных исследовательских методологий для обучения взрослых, направленных на развитие «целостного человека» и его самости как источника творческого развития.

Первая часть статьи посвящена анализу эволюции взглядов на самость в метафизической традиции, которая в основном была сосредоточена вокруг бинарно-оппозиционных систем аргументации, представленных, с одной стороны, декартовой философией самости как субстанции, с другой – юмовским видением самости как совокупности восприятий. Рассмотрена динамика аргументации этих метафизических контрпозиций, которым имманентно присущи как центробежные интенции дискурса, так и взаимно притягивающие. Анализируются основные тезисы этих философий, которые обозначали развитие и разветвление общих тенденций в изучении самости и которые могут служить методологическими взаимодополняющими основаниями наших усилий по преодолению бинаризма при изучении самости в контексте постметафизических запросов. Определяется релевантность трансверсальной самости в контексте неопределенности как процессуально-диалогического единства различий в пространстве лиминальности на глобальном и индивидуальном уровнях.

Ключевые слова: самость, субстанция, атрибут, трансформативное образование для взрослых, самоорганизация, неопределенность, глобализация.

Lюдмила Gorbunova. Self-organization of Transversal Self in the Context of Uncertainty (to the Explication of Transformative Learning). P.1.

The problem of self-organization of self in the context of uncertainty arises in connection with the development of projects and programs of transformational education for adults, the need of which is due to the deep processes of global transformations in the modern world.

Transformative strategies and programs for the development of the content of higher education, outlined in the list of key educational competencies for the

21st century by international organizations (EU, UNESCO) are associated with the processes of becoming and transformation of individuals as integral subjects of cognition and action within the framework of communicative strategies for the formation of a global civil society.

The development and implementation of transformative higher education strategies in a content aspect requires transdisciplinary research methodologies for adult learning aimed at developing a “holistic person” and his self as a source of creative development.

The first part of the article is devoted to the analysis of the evolution of views on self in the metaphysical tradition, which was mainly concentrated around the binary-opposition systems of argumentation, presented, on the one hand, by the Cartesian philosophy of self as substances, on the other – the Hume’s vision of self as a bundle of perceptions. The dynamics of the argumentation of these metaphysical contrapositions, which immanently contain both the centrifugal intentions of discourse, and are mutually attractive, is considered. The substantive theses of these philosophies, which marked the development and branching of the general tendencies in the study of self and which can serve as a methodological complementary ground in our efforts to overcome binarism in the study of self in the context of post-metaphysical queries, are analyzed. The relevance of transversal self in the context of uncertainty as a process-dialogic unity of differences in the liminal space at the global and individual levels is determined.

Key words: *self, substance, attribute, transformative adult education, self-organization, uncertainty, globalization.*

Горбунова Людмила Степанівна – доктор філос. наук, головний науковий співробітник відділу інтернаціоналізації вищої освіти Інституту вищої освіти НАПН України, головний редактор наукового часопису «Філософія освіти. Philosophy of Education», віце-президент Українського товариства філософії освіти. ORCID:<https://orcid.org/0000-0002-5388-145X>

E-mail: lugor2048@gmail.com

Lyudmyla Gorbunova – Doctor of philosophical sciences (hab.), Leading researcher at Institute of Higher Education, National Academy of Educational Sciences of Ukraine; Editor-in-Chief of Journal «Філософія освіти. Philosophy of Education», Vice-president of the Ukrainian Society of Philosophy of Education.

E-mail: lugor2048@gmail.com

ORCID:<https://orcid.org/0000-0002-5388-145X>