

Національна академія наук України
Центр гуманітарної освіти

**ГУМАНІТАРНІ НАУКИ І ОСВІТА
СЬОГОДНІ
МАТЕРІАЛИ**

Читань до Днів науки

ЗБІРКА ДОПОВІДЕЙ НАУКОВОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ

15-18 травня 2021 року



Київ - ЦГО НАН УКРАЇНИ - 2021

УДК 001: 1: 101.1: 130.2: 299.4:

Збірка містить матеріали наукової конференції, проведеної з нагоди Дня науки в Центрі гуманітарної освіти НАН України в режимі он-лайн 18 травня 2021 року. Доповіді і тези виступів охоплюють широке коло тем з актуальних проблем гуманітарних наук і гуманітарної освіти, а також питань взаємозв'язку філософії, науки, релігії, моралі, мистецтва.

Гуманітарні науки і освіта сьогодні. Матеріали читань до Днів науки Центру гуманітарної освіти НАН України 2021 (Київ, 15–18 травня 2021 р.) : Збірка доповідей наукової конференції ; Передслово Юрій Іщенко. / редкол.: Володимир Рижко (голова), Юрій Іщенко, Олександр Кирилюк (відп. редактори), Сергій Таранов (модератор). – ЦГО НАН України – К., 2021 – 778 с.

ISBN 978-966-02-9610-7

© Автори доповідей, 2021

© ЦГО НАН України – видавничі права, 2021

ПЕРЕДСЛОВО

«Ars longa, Vita brevis... випадок скороминущий, експеримент ризикований, судження важке», – можна, очевидно, казати, що саме такими настановами Гіппократа керувались учасники он-лайн читань з нагоди Днів науки, що відбулися у Центрі гуманітарної освіти НАН України 18 травня цього року. Дійсно, озвучені доповіді і тези виступів свідчать про велику стурбованість науковців сучасними проблемами гуманітаристики в її співвіднесеності з природознавством й, взагалі, науковим раціональним мисленням, і разом з тим про обережність в аналізі тієї купи болючих питань, які виникають в аналітичній роботі, що логічно підводило до центральної тези античного мисленника і медика – «Не зашкодь!».

Турбота не зашкодити просякала майже кожен виступ, кожна доповідь – не зашкодити думці, не зашкодити ідеї, не зашкодити правді і добру та, передовсім, – Людині. Цей імператив, звісно, набагато підсилюється, коли заторкуються проблеми сучасної освіти, у спосіб перший – гуманітарної, адже тут маємо справу не просто з трансляцією знань, а з формуванням особистості Людини.

Існує давнє, явно засвідчене, принаймні, з часів гностицизму, потлумачення людини з позицій «тріадичності» – «сома-псوخе-пневма» як ступенів зростання людського в людині. В історії думки, особливо релігійної, воно не раз обговорювалося і перетлумачивалось. В цьому контексті на Днях науки достатньо свіжо пролунала теза щодо можливості введення концепту «квадріум людини» у гуманістичний простір осмислення буттєвості людини, тим більше, коли «четвертий вимір» людського існування розглядається крізь призму соціальності.

Це утворює підстави по-новому подивитись на такі вже давно відомі концепти в осмисленні людини як час (пропонується

сув'язь концептів «вічність-майбутнє-сучасне-минуле»), простір (тут пропонується градація «космос-інформація-артефакт-природа»), а до тріади «істина-добро-краса» – долучити «любов», та головне – ввести в соціальний простір таку важливу компоненту як Родина («мати-батько-дитина-любов»).

З іншого боку, на Читаннях була оприлюднена думка, що попри доволі часто демонстровану гуманітаріями впевненість з остаточного вирішення питання про співвідношення природного і соціального у людській істоті, сучасна філософська рефлексія дає підстави поставити це під сумнів.

Твердиться, що такий висновок є не тільки завчасним, але й принципово помилковим, насамперед, у тому сенсі, що остаточне розв'язання питання про таке співвідношення знаменувало би собою тотальну гуманітарну катастрофу – зникнення людини, як істоти, невизначеність якої щодо власної природи успадковує безмежність її суспільно-історичного «виконання-у-світ».

У такі моменти слід згадати про той «оберіг» науки (відповідно, науковця), як здатність принципово комплексного образотворення всього пізнаваного і усвідомлюваного в процесі застосування наукової методології, а це вимагає одночасного застосування інших зусиль і здібностей дослідника, включаючи «митецькі». Звернення до цієї компоненти наукової рефлексії, безумовно, утворює нові підстави для розуміння природи і сенсу буття людини.

Звідси, доречною на Днях науки стала й доповідь, в якій пролунав заклик прискіпливіше подивитись на утверджену філософією і методологією науки «місію демаркувати», власне розрізняти наукове від ненаукового, наукове від паранаукового, наукове від псевдонаукового, осмислене від безглузлого, правдиве від оманливого, реальність від симулякру.

Але чи все гаразд з цією демаркацією? Адже у складі самої науки, твердилось у виступі, повинне бути структуруюче її «наперед-бачення», тобто вона повинна вміти передбачати. У тому колі і свої наслідки. І в цьому вагому допомогу їй надає філософія, зокрема, феноменологія, а вслід, герменевтика та екзистенціалізм. Цілком може стати у нагоді й релігія з мистецтвом. Бо відкинувши не-науку науковці можуть

так збіднити науку, що вона втратить свій внутрішній смисловий стрижень.

На цьому тлі, як зазначалося в одній з доповідей, особливої ваги набуває аналіз ролі наукового співтовариства не лише у пошуках відповідей, а й комунікації з усіма сегментами суспільства на шляху розв'язання нагальних проблем. Комунікація виступає не лише одним з чинників життєдіяльності наукових співтовариств в процесі отримання нових знань та функціонування науки у сучасному глобалізованому суспільстві, а й набуває універсального, самостійного і глобального характеру та здатності впливати на світ. Крім того, як онтологічна характеристика людини, вона не тільки є способом організації та координації спільного життя, а й способом усвідомлення світу.

У колі питань, які обговорювались на читаннях, звичайно, не можна було оминати пов'язану з гуманітарними науками проблему стану філософської антропології в Україні і, ширше, гуманітарного знання в світлі філософії постмодерну, зокрема, розгляду тих трансформацій, які відбувались з нею – від «археології знання» М.Фуко до «привидів Маркса» Ж. Дерріда.

З цими проблемами своєрідно перегукувались розмисли з приводу специфічних «примар» та «привидів», які породжує сучасна наука в своїй іпостасі *Docta Ignorantia*. Ситуація у сучасній науці напрочуд схожа з тією, яку констатував півтисячі років тому Николай Кузанський, тільки тоді вона полягала у необхідності визнання вченими свого навченого незнання стосовно пізнання Бога, а у наш час – стосовно фундаментальних підвалин світоустрою та принципів його системної організації, коли на більшість таких запитань сучасні вчені все частіше відверто відповідають «Не знаю» – не знають вони кінцевих причин елементарного механічного руху, не знають, що таке електрика, світло, свідомість тощо, не знають, як пояснити дивовижну доцільність, що панує у світі речей та явищ. Тому ледь не у паніці сучасна наука хапається за будь-які більш-менш принагідні узагальнюючі пояснення, включаючи класичні містичні вчення. Це – й містичний принцип тотожності абсолютного максимуму та мінімуму, й переконаність у наявності нематеріальних (ефірних, астральних, у науці – польових) шарів реальності, й твердження про ілюзорність нашого світу, про що давно говорили містики східної традиції. Внаслідок цього

виникає феномен «містичної» науки, де привиди видаються вже зовсім не такими вже нереальними – адже примари легко вписуються у примарний світ сучасного природознавства, коли у межах «наукової» містики навіть знаходяться рецепти для науковоподібного пояснення того, як взагалі вони можливі.

Своєрідною ілюстрацією до цього може бути проаналізований на читаннях феномен трансгуманізму. Магія трансгуманізму, як зазначалося, провокує появу різних видів привидів від квазінаукових до світоглядних. Сам трансгуманізм, виникаючи на ґрунті осмислення досягнень та перспектив сучасної технауки, когнітивно, ціннісно-нормативно та комунікативно-дискурсно легітимізує можливість і бажаність докорінних змін психосоматики людини за допомоги розвитку передових технологій (мета- позбавлення від страждання, старіння, смерті та посилення фізичних, розумових і психічних спроможностей людини).

Трансгуманізм оголює й вічну для філософії (а отже й людського духу в його змаганні з тілесністю-тілом) проблему іманентного і трансцендентного, «чуттєво-надчуттєвого» в людині, яка «не є ні найближчою до себе, ні найвіддаленішою від себе» (Г. Плеснер). У цих «параметрах» трансгуманізм не витримує критико-рефлексивної роботи філософії як метафізичного, так і постметафізичного гатунку, хоча намагається утворити «свою» систему, квазіґрунтовану магією сучасних технологій і специфічним тлумаченням досягнень когнітивістики.

Це логічно підводить до питання історичного буття людини, і звісно, ця тема не була забута на читаннях. Питання ставилось і обговорювалось, наприклад, у спосіб: Що таке історія і як вона впливає на сучасну гуманітарну картину світу? При цьому зазначалося, що в сучасній гуманітарній картині світу поєднується науковість, релігійність, позанаукові знання та NBICS-технології. У цій площині ставиться й питання про включення історичної пам'яті у гуманітарну картину світу. Водночас розлогі доповіді були присвячені таким темам як «Історична пам'ять – чинник самоідентифікації сучасної людини», «Свобода і несвобода як концептуальна парадигма Української культури» та «Масова культура: виклики сучасності».

У контексті включення історичного буття людини у сучасну гуманітарну картину світу по-новому прозвучала доповідь з теми «Про філософське наслідування в Україні у контексті пізнавальної специфіки гуманітаристики», і як своєрідні історико-філософські ілюстрації до неї виступи з тем «Поняття «загальні закони розвитку світу» у розвідках представників Київської школи філософії» та «Творчість Лесі Українки в контексті екзистенційних вимірів світського гуманізму».

На особливу увагу на Днях науки, проведених у ЦГО НАН України, заслуговують матеріали, подані науковцями Інституту досліджень науково-технічного потенціалу та історії науки імені Г. М. Доброва НАН України. Вони стосуються болючих проблем освіти в Україні. Це – розвідки з тем «Науковці академічних установ як викладачі та проблеми гуманізації науки і освіти», «Університет на шляху до цифрової реальності» та «Індустрія 4.0: феномен цифровізації економіки». Зокрема, в останній з них зазначалося, що Індустрія 4.0, розробляючи сценарії четвертої промислової революції, може привести до серйозних метафізичних, соціальних, антропологічних, гносеологічних та онтологічних наслідків.

У цьому контексті, не зважаючи на теоретичну проблемність, велику цікавість викликає концепт «ефективного альтруїзму». Основні проблеми, котрі вирішує ефективний альтруїзм, – подолання бідності, зменшення страждання тварин, а також проблеми майбутнього, головним чином – екологічного порядку. Практичне їхнє вирішення на ґрунті ефективному альтруїзму набуває ціннісного характеру, адже серед основних цінностей ефективного альтруїзму виокремлюють справедливість, свободу, рівність, знання, мистецтво й непорушність моральних правил. Останнє принципово відрізняє позицію ефективного альтруїзму від тоталітарних проєктів, у яких політична доцільність переважає моральні засади.

Таке далеко не повне коло проблем, піднятих на конференції. Більш повну і конкретну відповідь на порушені учасниками читань питання дасть звернення до самих текстів доповідей та виступів.

Ю. А. Іщенко

**КОНЦЕПТ «КВАДРІУМ ЛЮДИНИ»:
ГУМАНІСТИЧНИЙ ПРОСТІР**
(вступна доповідь до конференції)

Тема – «Що / Хто є Людина?» – невичерпна, і в історії думки вона була завжди дискусійною. Нинішній час не є виключенням. На задовільну відповідь з приводу названої теми годі чекати, але задумуватися над нею, тим більше сьогодні, вскрай необхідно. Адже неймовірно дивно, на що здатна і що нині творить (як і творить) «Людина» (у тому колі й у нашій країні).

Збагнути це у стандартний, сказати б, алгоритмічний спосіб просто неможливо. Утім, люди завжди прагнули пізнати себе. Існують достатньо відпрацьовані поняття, концепти, які презентують ті чи ті особливості людини. У даному разі пропонується застосувати кількісну концептуальну характеристику людини, тобто визначити мінімальне число концептів, які окреслюють сутнісність феномену людини. Заздалегідь треба зазначити, що як в межах, так і поза межами такого підходу (будемо називати його «кількісним») існує значна частина нечислюваних проблем, але водночас у нього існують й свої переваги, які передусім пов'язані з можливістю у певних рамках виразити загальну прикметну властивість людини.

Власне, то є відома проблема відношення якості і кількості, яку класично розв'язував Гегель у своїй системі діалектики, проте натеper питання діалектики Гегеля не є актуальним з різних і добре відомих причин. Водночас інтелектуальний і практичний світ вже заповнили цифрові (кількісні) методи творення та управління майже всім буттям людей з його преференціями та проблемами. Невипадково сучасну добу стали називати інформаційною або знанневою.

Існує давня характеристика людини з позицій «тріадичності» – людина, мовляв, має особливе «Тіло», характеризується станом «Духовності», а також раціональним мисленням, «Розумом». «Тріадичність» людини певною мірою знайшла відбиток у християнстві. Про це йтиметься далі. Зараз же зазначимо, що «тріадичний» підхід базується на очевидності

як способів пізнання. Цікаво, що звертаючись до історії можна говорити про те, що існували епохи, за яких провідною була «Тілесність» людини, провідною у значенні забезпечення всіх сторін буття людини – від елементарних засобів створення продуктів харчування й до забезпечення військових інтересів. Насамперед, «Тілесність» домінувала у *Давньому світі*.

Відкриття «Духовності» здебільшого припадає на період так званого *середньовіччя*. В європейській культурі це відбулося у формі світової релігії – християнства, хоча треба зазначити, що кожна світова релігія з позицій своїх догматів встановлює, що людина є духовною істотою. Істинне життя людини – духовне, у християнстві – це служіння Духу Святому як іпостасі Бога.

Новоєвропейська доба ознаменувалася відкриттям у людині інтелекту («Розуму»). Це, звичайно, не виключає давньогрецького Homo sapiens, але Давня Греція – то інший культурний контекст. Відкриття новоєвропейською культурою Розуму ще називають утвердженням *логоцентризму*, або здатності людини раціонально пізнавати світ, творити засоби інтелектуального характеру для опанування природним світом і світом людини. Власне, це розуміння людини виражається поняттям *лібералізм* (як принцип свободи та незалежності кожного окремого індивіда, як *індивідуалізм*).

Але чи можна вважати, що «тріадичність» виражає розуміння людини як особливої цілісності? Вочевидь, що ні. Справді, варто згадати події новоєвропейської доби, і перед нами постає ціла низка революцій (це стосується і американського континенту). Власне, сутність цих революцій зводилася до встановлення ще одного (четвертого) компоненту (концепту) буття людини – *соціального буття*, яке влучно передано французькою революцією у гаслах *свобода, рівність, братерство*. Ця ідея (ідея соціальності) актуальна й сьогодні.

Тут важливо констатувати, що четверта концептуальна прикмета людини – *соціальність*, з часом стає все більш явною, тобто, все чіткішим стає виокремлення кожного індивіда не тільки як істоти *тілесної, духовної та інтелектуальної*, але й як *соціальної* істоти. Ці чотири (латин. quattuor) концепти є *квадріумом* людини. Без врахування змісту усіх цих чотирьох концептів не можна виразити особливості феномену людини.

Не вдаючись до деталей, ще раз звернемо увагу на те, що на тому чи іншому відрізку історії кожен з концептів квадріуму людини набував особливого значення. Водночас він спроможний повною мірою реалізовуватися у всі часи у взаємодії з усіма іншими, хоча ця взаємодія за своїм значенням не є рівномірною.

Основою її в усіх випадках є «тілесність», яка дається у часі і стосується тільки кожного окремого індивіда, характеризується станом його «здоров'я».

За тих чи інших умов окремих концепт стає *провідним*, інший цей статус втрачає, тобто, одні з них стають більш, інші менш значимими, але жоден з них ніколи геть не зникає. Вагомість кожного з них відповідним чином відгукується в усьому квадріумі людини.

Духовний концепт в квадріумі людини передусім формує (виробляє) *етичні та естетичні цінності, ідеали людського буття, філософське світобачення*. Це – більш конкретні концепти, які відповідають гуманістичному буттю кожної людини та охоплюють сферу мистецтва, релігійних уявлень та філософії. Важливо, що *мистецтво* творить ідеали у формі конкретних естетично представлених зразків людського буття. *Релігія* ж такі зразки буття подає у формі *Віри* та волі до виконання Віри. Цінність та затребуваність релігійної віри базується на відкритті нею окремішнього світу буття – духовного світу, але такого, який утверджує вічність людини навіть після закінчення її тілесного перебування на Землі.

Саме ідея вічності, незникнення усіх діянь людини виступає запорукою невідворотності прямої відповідальності за них. Інакше кажучи, людська діяльність, навіть завершена, існує у вигляді її постійної актуальної «присутності». Щоправда, ця «присутність» є особливою, а саме, вона репрезентована у формі віри.

Відтак, вічність – це часова характеристика буття людини. Вона також підпорядкована квадріуму, або функціонує у квадріумі «*минуле-сучасне-майбутнє-вічне*». Прикметно, що конкретна людина тілесно завжди живе у *сучасному*. Але сучасне не існує без *минулого* і *майбутнього*. Проте важливо зазначити, що коли йдеться про часове буття людини, то названа тріада водночас існує і в сув'язі з *Вічністю*.

Без вічності часова тріадичність губить статус буттєвості саме в гуманістичному плані. Свое минуле, сьогодення та майбутнє людина неодмінно виражає у своїй свідомості, і здійснюється це по різному. Але якщо людина до цієї тріадичності не додає четверту складову, ідею вічного існування, то сенс її життя взагалі губиться. Причому йдеться про сенс існування як вагомість, доцільність, перспективність, і стосується він не тільки індивідуального буття, але й буття усього людського загалу. Саме релігія ввела в людське буття сенс – ідею вічності, ідею віри у Вічність.

Більше того, у християнській релігії квадріум людини набув символічного вираження. Цим символом є Хрест. Перетини вертикальної і горизонтальної складових хреста ритуально реалізуються в актах хрещення віруючого. Про відмінності покладання Хреста у різних конфесіях у даному разі не йдеться.

Звичайно, можна робити різні здогадки, шукати аналоги людської квадріумної символіки поза людиною. Приміром, припускається, що людський квадріум може базуватися на просторовому квадріумі матеріального світу, що оточує людину, який виражається в існуванні чотирьох сторін світу, а саме, сходу, заходу, півночі та півдня, або верху, низу, правого та лівого. Можливі й інші аналоги квадріуму людини в інших сферах, але вони є тільки метафорами.

Щоправда, філософія, яка зветься матеріалістичною, також дотримується ідеї незнищеності світу матерії і демонструє це законами збереження. Та ця позиція не торкається вічності буття людини. Перевага релігії у цьому плані полягає у тому, що вона безпосередньо вказує на можливі наслідки буття як вічності. Але ж ці положення базуються на вірі, і тому одні люди можуть прийняти їх як даність, а інші – не приймати.

Сильний бік матеріалізму в цьому плані полягає у тому, що він звертається до предметної діяльності людини, стверджуючи, що у предметній сфері наслідки, викликані цією діяльністю людини, за своїм часовим модусом можуть бути різними, і деякі з них, можливо, будуть існувати ледь не вічно.

У такий спосіб елемент вічності цією філософією не відкидається, хоча подається як можливість. Натомість у релігії вічність є не можливою, а здійсненою, і розуміється вона як неодмінна реальність, як реальність віри. Її сприйняття,

у кінцевому рахунку, визначається соціальним буттям людини, панівною ідеологією, особливостями історичного сприйняття світу.

Йдеться про те, що концептуально світ буттєвості людини представляється у таких чотирьох концептах, як *«природа-артефакти-інформація-космос»*. Неважко помітити, що тут концепти квадріуму людини як індивідуума, як особистості, у вигляді *«тіло-духовність-інтелект-соціум»* корелюють з концептами світу.

Цікаво, що «космос» стосовно зовнішнього світу в ланцюжку наведеного вище квадріуму посідає таке ж саме місце та виконує ту ж саму функцію, що і соціум у квадріумі людини. Це обумовлено тим, що Космос, власне, не прямо, як і соціум, але теж упорядковує світ буття. Недаремно це слово спочатку позначало певну спільноту воїнів, котрі вишукались у бойовий порядок. Тому Космос у певному сенсі є творенням людини й у процесах її предметно-практичної діяльності. Але це слід розуміти не в тому плані, що людина творить ті чи інші космічні явища, а в тому, що вона їх так чи інакше використовує, втягуючи їх у сферу своєї діяльності, хоча б у вигляді використання зірок як орієнтирів при морській навігації.

Хоча наразі власне безпосередньо космічних об'єктів людина поки що використовує вкрай мало, важливим тут є принцип такого олюднення Всесвіту через залучення його до світу людини. Якщо взяти до уваги, що створення ракет, супутників, космічних станцій вже стало звичним видом людської діяльності, то вже важко переоцінити значимість космосу в цьому плані. Одна тільки космічна зброя, що зараз існує, говорить про пряме використання космосу людиною.

Концепт соціуму в бутті людини став відігравати істотну роль десь від XVIII-XIX ст. ст., особливо в наступних XX та XXI сторіччях. Усвідомлення соціальності буття людини у XX ст. обернулося двома вкрай важливими подіями - по-перше, революцією на теренах Росії і заснуванням соціальної (соціалістичної) держави, та, по-друге, створенням соціальної (нацистської) держави в Німеччині. Відмінність між цими процесами полягає у тому, що у першому випадку соціальність трактувалася як побудова суспільства без приватної власності, а у другому випадку ставилась задача побудови соціального

суспільства на основі пріоритету однієї нації з одночасним пригніченням або навіть нищення інших окремих націй. Але в обох випадках концепт соціальності тут вийшов на перший план, інша справа, у якій формі - у вигляді диктатури пролетаріату і фашизму. Другий було засуджено як людиноненавистництво, а перша натеper має різні оцінки, від позитивних до негативних.

Неодмінним для кожної людини є буття, яке базується на кровно-родинних відносинах, тобто, сім'ї. В усіх випадках людина існує в іпостасях батька, матері чи дитини, а також, що важливо – в родині. Тобто, сім'я виступає також у стані квадріуму. Людина досягає щастя, успішності, задоволення своїм існуванням саме у родині. Цей квадріум людини, кожен елемент якого є самодостатнім, прикметний ще й тим, що він складає основу існування народу (нації). Всі ці концепти мають спільні ознаки, властиві народам.

На останок треба зазначити, що С. Б. Кримський (див. [1, с. 32]) хоча і не використовував терміну «квадріум людини», але при характеристиці наскрізного ланцюжка концептуалізації людського буття *«Істина-Добро-Краса-Любов»* також застосував, як бачимо, квадріум.

Власне, цей концептуальний ланцюжок-квадріум окреслює провідне поле людської буттєвості, оскільки головними віхами людського буття є *буття в істині, буття у добрі, буття у красі та буття в любові*. Саме ці концепти постають як основне поле світорозуміння. Філософія як рефлексія над світорозумінням саме їх має предметом свого осмислення. Але зазвичай тільки окремі великі філософи розглядають цей квадріум як цілісність, тоді як пересічні філософи вивчають лише окремі структури квадріуму. Проте, якщо вони, бодай, хоча б у загальних рисах не враховують інтегруючої світоглядної функції квадріуму, то аналіз цих проявів людської буттєвості набуває рис однобічності і їх час від часу у такому випадку доводиться переглядати.

Особливо важливо враховувати цю функцію квадріуму людини у педагогічних цілях та освіті - як на рівні професійної підготовки, так і на рівні пізнання самого себе (створення Я-концепції).

Загальна концептуальна схема концептів квадріуму людини у першому наближенні може бути виражена наступним чином:

	соціум	космос	вічність	родина	
	розум	інформація	майбутнє	дитина	
	духовність	артефакти	сучасне	мати	
	тіло	природа	минуле	батько	
	людина	світ	час	існування	
	істина	добро	краса	любов	

Схема презентує вертикальний та горизонтальний зміст концептів квадріуму людини, а також їхні зворотні зв'язки, завдяки чому підкреслюється цілісний та мережевий характер функціонування кожного з них. Вертикальне розташування концептів розподіляє їх за усіма чотирма квадріумами. Горизонтальні рядки дають можливість уявити кореляції між концептами, що належать до одного з чотирьох квадріумів. Квадріум *«істина-добро-краса-любов»* постає як вираз усвідомлення філософською рефлексією усіх квадріумів – *«людина-світ-час-існування»*. Задля того, щоб цілісно виразити квадріум людини, необхідно кожен квадріум розглядати як спосіб репрезентації усіх інших квадріумів за принципом «один в усьому і всі в одному».

Наведена схема квадріумів людини – це не магія чисел, а спосіб числового вираження основних концептуальних (категоріальних) екзистенцій людини, який дає можливість показати цілісність гуманітаристики, звівши її до очевидних сутнісних якостей людини. Цим, зрозуміло, розв'язання існуючих проблем існування людини не вичерпується, мова йде тільки про запрошення учасників Читань до роздумів у запропонованому напрямку, оскільки введені тут концептуальні структури через їхню близькість до першопочатків це, сподіваюсь, стимулюють.

Література

1. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії. – К. : Києво-Могилянська академія, 2008. – 367 с.

ГУМАНІЗМ, ТРАНСГУМАНІЗМ ТА ГУМАНІТАРИСТИКА

С. В. ВІЛЬЧИНСЬКА

Центр гуманітарної освіти НАН України

ПРО ФІЛОСОФСЬКЕ НАСЛІДУВАННЯ В УКРАЇНІ У КОНТЕКСТІ ПІЗНАВАЛЬНОЇ СПЕЦИФІКИ ГУМАНІТАРИСТИКИ

Дискусії на теренах вітчизняної філософської науки є своєрідним виявом тривоги й водночас надії на шанс протистояти загрозам і викликам сучасної цивілізації. Загальну картину фантастичних науково-технологічних і соціальних змін, що підстерігають людство та Україну, добре змалював у своїй книзі вчений, письменник, політик та громадський діяч Юрій Щербак. «Україна в епоху війномиру» [1] – це книга підсумків і пророцтв, як наголошує сам автор. У контексті зазначеної теми доповіді є цікавим та важливим для нашої аргументації розмисел дослідника щодо української політичної історії, зокрема, про становлення української державності. За роки незалежності було побудовано чотири українські держави (див. розділ «Одна незалежність, чотири українські держави») й на «мапі» такого будівництва помітна закономірність – «коливання курсу від національної орієнтації до проросійського руху, неначе рух маятника. Від «національного» Президента Леоніда Кравчука до «проросійського» Леоніда Кучми; від національного мрійника Віктора Ющенка до проросійського маріонетки Віктора Януковича; від Петра Порошенка, що накреслив твердий курс на ЄС, НАТО та будівництво національної держави (армія, віра, мова) – до (???) Володимира Зеленського. Такі блукання можуть скінчитися фатально» [1]. Закономірність маятникового балансування, коливання – ознака не лише політичної історії новітньої України, але й прикметна в усій нашій історії.

Повертаючись до теми, варт зазначити, що це обумовлює всі ті перепони на шляху встановлювання природи і характеру наслідування в історії філософії України. Осмислення специфіки історико-філософського наслідування в Україні актуальне в тому числі й через стурбованість сучасної науки фактом неспроможності існуючих теорій дати ґрунтовну відповідь на

виклики цивілізації. Підтвердженням тому є заклики учених до невідкладних змін згідно з настановою на практичність філософських досліджень та інтеграцію різногалузевих знань.

З огляду на ризики методологічної гібридизації стають запитуваними діалог, принцип взаєморозуміння, що спонукає ученого до сприйняття правомірності чужої позиції. «Зустріч» підходів як комплементарна спроможність свідомості не могла не стати на заваді розповсюдженню міфологем, ідеологічних фальсифікацій тощо, котрими ряснів весь простір радянської історико-філософської думки. Оформлюється розуміння, що об'єднані в ціле будь-які дискурси інтегровані в ідентичність того самого й водночас відмінні від нього «інші». Методології, орієнтовані на взаємодоповнюваність різних прийомів пізнання, здатні пропонувати істину, хоч й часткову.

Для встановлення спорідненості з філософськими традиціями різних народів, епох треба зважати на історичні обставини творення української духовності (геополітичні, етнокультурні, соціальні, лінгвістичні тощо). Історія філософії України – простір змішування різноспрямованих уподобань й впливів (західноєвропейський, східноєвропейський). Проте дисциплінарне і предметне розширення історико-філософського пошуку тягне за собою ризики – появу нефілософських (чи псевдофілософських) теорій. Аматорство – головна небезпека процесу інтеграції різногалузевих методик. Тому що здатне перетворити предмет пошуку на еkleктичний матеріал.

Певним утрудненням на шляху пізнання специфіки наслідування в історії філософії України є той факт, що тут заздалегідь присутнє людське буття і жодна з наук нездатна охопити своїм уявленням повноту його ества. На такому ґрунті може зростати релятивізм (хибний для істинності утвердження), який перебуває у згоді з буденним розсудком людини, через те, що впевнені в різноманітті істин досвіду й чинимо спротив сумніву. Підозрілість до об'єктивізму, критика засад класичної раціональності якоюсь мірою лише підштовхнули до таких процесів та активізували пошук нових пізнавальних можливостей, серед яких чільне місце посів комунікативний дискурс.

Серед його натхненників був і проф. І. В. Бичко, до прикладу. «Комунікативний раціональний розум» (термін

Ю. Габермаса) здатний здолати стагнацію у філософії (1976-2000-х рр.), на його переконання. Один із перших у незалежній Україні порушив проблему національного філософування, виокремлюючи українську філософію в спеціальний розділ дослідження. Здійснює його в модусі запитування й нефінітності. Окреслює головні інтуїції, логіку розгортання концепцій. Його розмисел жваво пульсує у плетиві вчень та напрямів, як невимущена бесіда з різними мислителями. Суттєвість української філософії він вивчає як багатоваріативність вияву. Що залежить і від мови. Акти мовної комунікації мають можливість необмеженої кількості варіантів для свого здійснення, проте не варт нехтувати раціональність інтерсуб'єктивного пізнання і не зважати на обставини, які стоять на заваді комунікативної аргументації. В їхньому числі, так звана «софійність» філософії в Україні, тобто домінування літературно-художньої форми дискурсу над науково-трактатною, розвиток поняттєвого апарату з допомогою метафори, нашарування змістів, близьких, але різних у просторово-часовому відношенні («дифузія понять») тощо, – все разом і обумовлювало деяку некоректність висновків, а то і безпідставність їх. Наївні узагальнення значною мірою спровоковані тут суб'єктивними уподобаннями авторів. Проте вичерпність знань можлива лише в межах способу, який має дискурсивно-прагматичний характер, відтак і певний стрижневий концептуальний «каркас». Отож, напрацьовуючи новий інструментарій пізнання, учені повністю відмовитися від існуючого поняттєвого апарату не можуть. Розуміння взаємозв'язку мислення, мови, мовлення підносить пізнавальний акт на рівень синтезу знань.

Можна стверджувати, процес наслідування в українській філософії зумовлено „європейськістю» нашої культури, яка від самих початків засвоювала античну еллінську традицію не за посередництвом «етноментальної римської свідомості» (позначена терміном «західна європейськість» або «західноєвропейська філософія»), але безпосередньо, як прямі нащадки культури Стародавньої Еллади. Тут співіснували цінності античні та ще більш давні, близькосхідні. Досвід отримав назву «східноєвропейська традиція» Її філософська будова стала засовною для киеворуської думки.

У смисловому топі «західноєвропейська – східноєвропейська філософія» простежується регулятивна дія категорій «раціональне» й «ірраціональне». Зосередженість на нормативних началах світу й життєдіяльності, способах їхньої раціоналізації становить прикметність західноєвропейської традиції, східноєвропейською ознакою є прагнення бути причетним до трансцендентного, – того, що доступне містичному вчуванню. Зазначена смислова конструкція щодо становлення достеменного смислу здійснює передрозуміння генетичного зв'язку вивчаємих філософських вчень із вихідною (наскрізна) системою цінностей. Дає змогу досягнути консенсусу стосовно спірних історико-філософських питань, як-то розокремлення ідей української філософії, російської, польської, білоруської й ін., періодизації історико-філософського процесу тощо.

Скажімо, загальним місцем стало уявлення, що українська філософія вкорінена в античну європейську думку у візантійській грекомовній та староболгарській версії, для якої наскрізними є ідеї неоплатонізму. Український неоплатонізм як атрибутивність національного світогляду усталює в нашій історії філософії значення кордоцентричних спрямувань. «Логіка серця» здатна з'єднати у гармонійну цілість всі сутнісні сили людини (розум, почуття, волю), залучаючи людину до цілісності Всесвіту. Українська філософська думка ніколи не є тільки безпристрасний теоретичний розум, але і практично-духовний, що шукає свободи, щастя, спасіння, – не стільки Істину, скільки Правду, бажаючи покращити світ.

У даному стосунку отримуємо змішаний дискурс й розуміння що історик філософії не повинен намагатися створити всеохопну систему знань. Сучасна картина знань вражає розшарованістю. Тут скупчено вузько спеціалізовані, здифузовані доведення, виявляючи різноспрямованість рівновагомих підходів. Історія філософії – це мережа розгалужених знань із «тимчасових істин», які годні доведення лише в межах встановлених «вимог обґрунтованості», які прийнятні для всіх, хто бере участь у дискусії. Задля отримання повної картини історико-філософського наслідування в Україні треба скористатися формами змішаного дискурсу, зважати не тільки на те, що відбувається об'єктивно, але й у світі «інтерперсональних взаємин» (що пов'язано з мовою спілкування, звичаєвістю і т. п.)

та в «суб'єктивному персональному світі» (індивідуальний досвід тощо). Але тоді чи не втрачає сенс сам процес пізнання та акт наслідування загалом? Чи не спотворюються через комунікативну раціоналізацію історико-філософські уявлення про національну ідентичність? Своєрідна «глухота», «нечуткість» до етно-культурної й психологічної прикметності – не лише причина нездатності до дискусії, але й вияв бездушного об'єктивізму й універсалізму в філософії. Питань більше, аніж відповідей!

Література

1. Щербак Юрій. Україна в епоху війномиру: книга підсумків і пророцтв. – К.: Ярославів Вал, 2020. – 352 с. – сс. 104-105.

В. П. ЗАГОРОДНЮК

Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України

ГУМАНІТАРНЕ ЗНАННЯ У ДЗЕРКАЛІ ФІЛОСОФІЇ ПОСТМОДЕРНУ (ВІД «АРХЕОЛОГІЇ ЗНАННЯ» М. ФУКО ДО «ПРИВИДІВ МАРКСА» Ж. ДЕРРІДА)

Мета даної розвідки полягає у тому, щоб показати еволюцію поглядів провідних філософів-постмодерністів на гуманітарне знання, виявити, виявити зміни образу людини у філософії постмодерну. Оскільки сучасні філософи-постмодерністи розпочинають виклад власних концепцій з ревізії модернового «проекту Просвітництва», то доцільно спершу коротко зупинитись на модерному образі людини.

Філософія модерну була переважним чином зорієнтована на природничі науки. Гуманітарні науки, які знаходилися у стадії свого зародження, знаходилися на периферії модернової філософської рефлексії або зовсім випадали з неї. Тому і не дивно, що людина була чужаком для науки Нового часу і вона витлумачувалась до певної міри як особлива механічна машина. Традиційно наголошується саме на такому образі людини у модерновій науці, який засадничений техноморфізмом як одним з визначальних принципів епохи модерну. Механістичне бачення природи екстраполюється на світ людини.

Жорсткий лапласівський детермінізм поширюється і на царину історії, розвиток якої зображується як лінійний процес, у якому людина є лише засобом його реалізації. Ті ж окремі винятки, які все ж мали місце (наприклад, концепція історичного круговороту Дж. Віко), лише потверджували це загальне правило.

Втім, щодо Віко, то головні засновки його історичної концепції, а саме раціоналізм і провіденціалізм, теж чудово вписувалися в раціоцентризм і технікоморфізм модернової епохи. Розуміння історії, людини, суспільних відносин, яке ґрунтувалось на засадах раціоналізму та техніоцентризму, призводило, з одного боку, до утопічних ілюзій або соціального розпачу, а з іншого боку, все багатство людської суб'єктивності зводилося до тотального панування розуму над іншими людськими якостями, а сама людина витлумачувалася лише як додаток до навколишнього світу і засіб суспільного прогресу.

Водночас таке розуміння людини у рамках модернової науки є дещо поверховим і спрощеним, адже саме Модерну ми завдячуємо тим ідеям, які виглядають досить привабливими і нині. Це, насамперед, ідеї автономії людини, її індивідуальної свободи, громадянських прав тощо. Ці два суперечливі моменти у розумінні образу людини в епоху модерн, зумовлюють амбівалентне відношення щодо місця людини у філософській картині дійсності.

Дилема така: або індивідуальна абсолютна воля, яка веде до анархізму, або абсолютне панування суспільного закону, що призводить до тоталітаризму. Модерн у своєму тлумаченні свободи був націлений на безмежне кількісне розширення сфер економічної, наукової та політичної діяльності людини. Саме межі, поставлені природою та соціокультурною реальністю сьогодення, були причиною кризи світоглядних уявлень епохи модерну.

Окрім того, технократизм та функціоналізм епохи модерну, з притаманними для них прагненнями до абсолютизації та уніфікації суперечили ідеальним уявленням щодо абсолютної людської волі, ідеям автономності та самодостатності людського «Я». Це, власне, можна розцінювати як внутрішні протиріччя культури модерну [1, с. 94].

Однією з найбільш радикальних стратегій подолання модернової філософії, і зокрема того образу людини,

який випрацювала ця філософія, є концепція відомого французького мислителя Мішеля Фуко. У «проекті Просвітництва» філософія, на його думку, змогла стати тим, що визначає образ епохи, а сама епоха стала формою реалізації цієї філософії. Проте через два століття після свого виникнення Просвітництво знову повернулося до нас як спосіб усвідомлення західною думкою своїх дійсних можливостей і доступних їй свобод, як спосіб постановки питання розумом про свої межі.

Що лишається нам тоді коли єдині цінності, які ми могли розглядати як божественні є помилкою, недоумством, неправдою, коли навіть сам Бог (Істина) перетворюється на найпоширенішу неправду? – запитує Фуко вустами Ніцше.

За переконання багатьох постмодерних мислителів, розгляд філософських проблем крізь призму людини багато у чому зумовив сучасні автодеструктивні процеси у філософії. Хибність і підступність персоналістської позиції вбачається у тому, що гіпертрофія антропологічної теми, завищений інтерес до людини є джерелом теоретичних збочень. Нині, на думку постструктуралістів, стає все більш зрозумілим, що сама людина не заслуговує на особливу довіру і пошанування, адже в ній укорінені вади і дефекти її власної природи.

Отже, завдання філософії полягає у тому, щоб досягнути буття, вільне від людини. Гуманістична проблематика у таких концепціях зникає разом з людиною, тематика наукових і філософських досліджень «деперсоніфікується». Людина або зовсім виноситься за дужки філософського аналізу, або тлумачиться як щось похідне, залежне від співіснування автономних деструктивних практик.

Сучасна постмодернова філософія запропонувала цілу низку стратегій виходу з цієї ситуації. Це і витлумачення людини «як бажаної машини» (Ж. Дельоз), деконструктивізм Ж. Дерріда, антропоморфізм П. Козловського, плюралізація раціональності Ю. Крістєвої, дразливий суб'єкт С. Жижека та ін. Власну відповідь на це питання Фуко пропонує у своїй програмі «евентуалізації» (фр., англ. event – подія). У минулому зазначає М. Фуко, мали місце три головні спроби концептуалізувати подію: неопозитивізм, феноменологія і філософія історії.

Першій традиції не вдалося осмислити особливий характер події. На заваді стала логічна помилка,

яка ототожнювала подію зі станом речей Тому у неопозитивістів не було іншого виходу як помістити подію в гущу тіл, розглядати її як матеріальний процес і примкнути до фізикалізму.

Друга традиція переорієнтувала події відносно смислу. Вона або розташовувала подію до смислу чи поряд з ним, а потім підкоряла подію активним процесам осмислення, тобто пошукам його сенсу.; або ж феноменологія допускала царину первинних сигніфікацій, яка завжди існувала як деяка диспозиція світу навколо Я, і наперед зазначала, де може відбутися подія, а також її можливу форму. Тобто або чеширський кіт, чий здоровий глузд передує посмішці, або загальнозначимий сенс посмішки, що передує коту. Або Сартр, або Мерло-Понті. Для них сенс ніколи не співпадає з подією. З цього випливають логіка сигніфікації, граматики першої особи і метафізика свідомості.

Третя традиція заключає подію у циклічну модель часу. Її помилка – граматична. Філософія історії розглядає теперішнє як те, що оторочене минулим і майбутнім; нинішнє – це колишнє майбутнє, де його форма була наперед задана, а минуле, яке відбудеться у майбутньому, зберігає ідентичність свого змісту. Таке розуміння теперішнього насамперед потребує логіки сутностей (яка закладає теперішнє у пам'яті) і логіки понять (де теперішнє закладене як знання про майбутнє), а потім і метафізики завершеного і цілісного космосу, метафізики ієрархізованого світу.

Отже, ці три філософські традиції зазнали невдачі в осмисленні події. Перша під приводом того, що нічого неможливо сказати про речі, які знаходяться поза світом, відторгає чисту поверхню події і намагається примусово помістити подію у сферичну повноту світу. Друга, виходячи з того, що сигніфікація існує лише для свідомості, розташовує події до або після, поза або всередині сенсу – поміщаючи її по відношенню до кола Я. Третя у контексті того, що подія існує тільки у часі, задає її ідентичність і підкоряє її жорстко централізованому порядку. Світ, Я і Бог (сфера, коло і центр) – ось три умови, які затьмарюють подію і заважають успішному викладові думки.

Мабуть задум Дельоза і спрямований на те, щоб усунути цю потрібну залежність, яка і до нині нав'язана події: метафізика безтілесної події (яка не зводиться до фізики світу), логіка

нейтрального смислу (а не феноменологія сигніфікації, яка ґрунтується на суб'єкті) і мислення інфінітивного теперішнього (а не воскресіння концептуального майбутнього в минулому існуванні) [2, сс. 451-452] .

З деякого часу, пише Фуко, історики втратили почуття до подій і роблять з «деевентуалізації» принцип історичного розуміння. Ці метафізичні викрутаси ментальності епохи Модерн, коли явно недооцінювались такі категорії як «подія», «випадковість» і водночас абсолютизуються протилежні категорії «закон», «необхідність» і має подолати програма евентуалізації. Реалізація цієї програми веде до проліферації, мультиплікації, релятивізації фундаментальних засад гуманітарних наук.

Фуко відмовляється розглядати суб'єкт пізнання як надісторичну, деконтекстуалізовану істоту, інваріантну для різних практик. Дослідження у царинах психоаналізу, лінгвістики й етнології децентралізували суб'єкт щодо його бажань, мови, правил поведінки і дій, міфологічного або донаукового дискурсу. Він не сприймає картезіансько-кантівську концепцію самопрозорого суб'єкта, абсолютно протилежного об'єкту.

Отже, «смерть людини» у Фуко не призвела до «кінця філософії». Парадоксальним чином заперечуючи людину, саме її у всій неповторності, унікальності, самоті ставить Фуко у центр генеалогічного дослідження історично мінливих структур знання-влади. Місце субстанціалізованого класичного суб'єкта пізнання займає конкретно-історичний суб'єкт. У найбільш радикальних постструктуралістських версіях стверджується про «смерть суб'єкта», під якою розуміється залежність суб'єкта від соціальних умов його існування і ідеології, яка у тій чи тій формі відображає ці умови.

Дана антиперсоналістська тенденція найбільш помітна у сучасній французькій філософії. Втім, вона досить істотно розрізняється як у франкомовній традиції (порівняй: теорію «смерті людини» Лакана і прагнення Леві-Строса до реалізації «автентичної особи у автентичному суспільстві»), так і в англomовній традиції, наприклад, у функціоналізмі Парсонса і «динамічному структуралізмі» Голдмена. Незмінним інваріантом згаданих концепцій є гасло: «людина помирає – залишаються структури». Власне людини як такої, на думку

постструктуралістів, взагалі ніколи й не існувало, оскільки вона була і є продуктом різноманітних ідеологій і практик.

Як зазначає Ю. Габермас, подібно до Гайдеггера, Дерріда тримає перед очима образ «цілісності Заходу», якому протиставляється «його Інше», яке сповіщає про себе через «радикальні потрясіння»: по-перше, економічні та політичні – через нові констеляції між Європою та Третім світом; по-друге, метафізичні – через кінець антропоцентричної думки. Людина, як буття-до-смерті завжди жила з передбаченням свого природного кінця. Але тепер мова йде про кінець її гуманістичного саморозуміння: у безродинності нігілізму сліпою блукає не людина, але сама людська сутність» [3, с. 159].

Власне різноманітні витлумачення ідеї «втрати суб'єктивності» на протигагу домінуванню суб'єкта у модерновій традиції є однією з прикметних особливостей постмодернної філософії. З точки зору постмодернових мислителів безмежна свобода волі людини епохи модерну є не що інше як утопія. В дійсності людина, її свідомість завжди залежали й залежать від соціальних, мовних і психофізіологічних структур. Ось чому ідея «смерті людини» і набула такого розголосу.

Проте мабуть недоцільно і некоректно витлумачувати ідею «смерті людини» як осереддя образу людини епохи постмодерну. Радше ця ідея є певною інтелектуальною провокацією, епатажем модернового уявлення «одномірної людини» і логічним містком для досягнення розмаїття і багатства дійсного світу людини. Власне і сам Фуко завжди усвідомлював теоретичні межі цієї ідеї, адже у протилежному випадку зникає і сама проблема людини. І якщо пізній Дерріда закликає нас повернутися до проблеми «фрагментарної особистості», то відомий теоретик постмодерну П. Козловський взагалі вважає цілісність людини автентичним виявом постмодернового світосприйняття. На його думку, саме людина є моделлю для пізнання світу. Тому постмодерна філософія за свою суттю є антропоморфною і її головним завданням є вивчення досвіду у різних царинах людського буття [4, – с. 290-294].

До цих теоретичних настанов приєднується і Ю. Крістева, яка вважає, що людина епохи постмодерну не може бути адекватна тій чи тій «моделі світу»; для неї характерним і

визначальним є можливість буття в умовах «полілогу», плюральності соціальних, культурних та пізнавальних практик.

До утвердження картезіанського суб'єкту у своїх правах, до його реабілітації закликає у своєму маніфесті на захист мислячого суб'єкту С. Жижек «Дражливий суб'єкт: відсутній центр політичної онтології». Суть, на його переконання, звичайно, полягає не у тому, щоб повернутися до *cogito* модерної думки, де це поняття означало самоочевидний мислячий суб'єкт, а в тому, щоб висвітлити його забуте обличчя, його надмірну, невизнану сутність, яка є далекою від примирливого образу очевидної самості.

Не варто нехтувати і постмодерновими напрацюваннями проблеми «іншого», через якого суб'єкт може усвідомити власне «его» і трансцендувати своє «Я» у безмежне поле людської культури.

Можна стверджувати, мабуть, і про певну еволюцію образу людини в епоху постмодерну. Якщо раннім його версіям був притаманний відвертий епатаж, то у більш пізніх, більш поміркованих і виважених версіях есхатологічні мотиви «смерті людини», «кінця історії», «смерті автора» тощо звучать приглушено і поступово стають анахронізмом.

Ось як описує подібну еволюцію один з найбільш провокативних мислителів постмодерну Ж. Дерріда: «Есхатологічні теми «кінця історії», «кінця марксизму», «кінця філософії», «кінця людини», «останньої людини» і таке інше були нашим насущним хлібом у 1950 роки, 40 років тому. Ми, звичайно, смакували цим апокаліптичним хлібом і звично проймалися «апокаліптичним тоном в філософії». Який був смак того хліба? Якою була його консистенція?

З одного боку, це – прочитання та аналіз тих філософів, кого можна назвати класиками кінця. Вони формували канон сучасного апокаліпсису: кінець Історії, кінець Людини, кінець Філософії (Гегель, Маркс, Ніцше, Гайдеггер). З іншого боку, це – осмислення жаху тоталітарного терору в колишніх постсоціалістичних країнах. Віднині для тих з ким я поділяв цей подвійний та унікальний досвід (водночас філософський та політичний) медіа-парад сучасних дискурсів про кінець історії та останню людину найчастіше видається нудним анахронізмом. Щось із цієї нудоти ще і нині проступає на тілі сучасної культури.

Що стосується тих, хто і нині віддається цьому з молодечим запалом, то вони нагадують зівак, що сподіваються сісти на останній потяг після його відходу. Їм видається, що вони ще запізнюються на кінець історії. Як можна запізнитися на кінець історії? Це – питання актуальності. Воно досить серйозне, бо примушує ще раз замислитися, як ми це робимо з часів Гегеля, над тим, що відбувається і заслуговує імені подія, після історії, та ще раз запитати «чи кінець історії не є просто кінцем певного концепту історії» [5, с. 61].

Наведений нами досить великий фрагмент з пізньої праці Дерріда «Привиди Маркса» дозволяє не лише збагнути еволюцію розуміння есхатологічних тем у філософії постмодерну, але і зрозуміти саму їх суть. Мова йде не про реальну «смерть людини» чи «кінець історії», хоча людство досягло нині такої стадії розвитку на якій можливе і фізичне знищення людини та людської історії. Французький мислитель наголошує на тому, що, за словами Шекспіра, «the time is out of joint» ¹, приходить кінець певному розумінню філософії і людини й натомість мають прийти нові образи, нові концепти, нові бачення людини і її світу.

Підсумовуючи вищесказане можна зробити такі висновки. Філософія модерну була переважно зорієнтована на природничі науки. Витлумачення людини у рамках модерної науки як певної механічної машини є дещо поверховим і спрощеним, адже саме Модерну ми завдячуємо тим ідеям, які виглядають досить привабливими і нині. Натомість філософія постмодерну робить акцент на дослідження гуманітарного знання.

Недоцільно і некоректно витлумачувати ідею «смерті людини» як осердя образу людини у філософії постмодерну. Радше ця ідея є певною інтелектуальною провокацією модернового уявлення «одномірної людини» і логічним містком для осягнення у сього розмаїття і багатства дійсного світу людини. Варто відзначити і певну еволюцію образу людини в епоху постмодерну. Якщо раннім його версіям був притаманний відвертий епатаж, то у більш пізніх, більш поміркованих і виважених версіях есхатологічні мотиви «смерті людини», «кінця історії», «смерті автора» звучать притлумлено і поступово стають анахронізмом.

Примітки

¹ Дерріда розглядає різні варіанти перекладу цієї класичної фрази на французьку мову, які українською звучатимуть так: «час зірвався з завіс», «час розладнаний», «світ цей навиворіт», «епоха ця збезчещена». Порівняй це з більш близьким до оригіналу класичним українським перекладом Л. Гребінки «звихнувся час» ('out of joint' – вивіхнувся, не у порядку, прийшов у розлад), або з відомим російським «порвалась связь времен». Власне культура постмодерну і є «світом навиворіт» у порівнянні з епохою Модерн, тим пунктом історії, де час звихнувся, розладнався, перервався. Але важлива не лише констатація цієї дискретності, але і реальні спроби відтворити «joint of time», тобто необхідний не лише діагноз хвороби, але і певні ліки. Відомий філософ-постпозитивіст П. Фойерабенд, автор «анархічної теорії пізнання» писав, що епістемологія і філософія науки мають сприйняти анархізм як ліки для того, щоб перейти до більш виважених і рафінованих стандартів раціональності. Мабуть у повній мірі це стосується і «ситуації постмодерну», яка також має вилікувати філософію від певної зарозумілості.

Література

1. Філософія. Світ людини. – Київ, 1999.
2. Делез Ж. Логика смысла – Фуко М. Theatrum philosophicum. – М., Екатеринбург, 1998.
3. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну. – Київ, 2001.
4. Козловський П. Постмодерна культура // Сучасна зарубіжна філософія. – Київ, 1996.
5. Дерріда Ж. Привиди Маркса. – Харків, 2000.

Ю. А. ІЩЕНКО

Центр гуманітарної освіти НАН України

ПРИВИДИ ТРАНСГУМАНІЗМУ

*...Мистецтво вогню властиве лише людині,
Так само як й мистецтво письма, і вміння
примусити письмо говорити, а годинник
показувати час, користування компасом –
все це відкриття людського духу...*

(Т. Кампанелла)

Привид вештається Європою, привид комунізму, писали у «Маніфесті Комуністичної партії» 1848 року К. Маркс і Ф. Енгельс. Нині, як зазначав в одному з своїх виступів академік

РАН Б. Г. Юдін, світом блукає інший привид – привид трансгуманізму. І цей привид, додамо ми, подібно до привида батька Гамлета, який поставив перед Гамлетом питання «бути чи не бути», ставить й перед сучасною людиною питання «to be or to not be». Та якщо сумнів Гамлета (ця трагедія Шекспіра побачила світ в 1601 року) когерентний сумніву Декарта (нагадаємо, принцип *cogito sum* оприлюднюється Картезієм в «Міркування про метод, що дозволяє направляти свій розум і відшукувати істину в науках», написаних французькою мовою і звучить як «Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences» (1637р.), знаменує перехід до епохи модерної – епохи індивідуалізму і філософії самосвідомості, то сумнів сучасного скептицизму, наскрізь «просякнутий спокусами трансцендентного» (П. Куртц). Серед них – досягнення безсмертя, абсолютного блага, позбавлення від хвороб та епідемій, взагалі, якесь притлумлене очікування, що живиться надією можливості оволодіння невідомими, втаємничими сутностями, на кшталт **свободи, безсмертя, Бога etc.** І. Канта.

Цей сумнів, з одного боку, підсилює темний бік індивідуалізму, який зосереджується на особі й релятивізує внаслідок цього історично вироблені культурою цінності, апелюючи при цьому не лише до суспільно прийнятих норм, але й до підсвідомого та «понад-Я». З іншого боку, сучасний сумнів в особі скептицизму, оберігаючи від забобонів і різного роду «ідолів людського розуму» (Ф. Бейкон), стає небезпечним, адже на протилежному полюсі свідомості спонукає до розвитку (як засіб порятунку) «інструментальний розум», що мультиплікує новітні промислові і соціальні технології. Це – те саме «інструментальне мислення», що, зароджуючись у Новий час, стоїть на чолі «розчаклування світу» – феномені, на який вперше вказав Макс Вебер.

Інструментальний, спрямований на ефективний результат, доцільно діючий розум поступово змінив попередню сакралізовану знаково-символічну картину світу на новий знаковий, науково-методологічно ґрунтований, модерний конструктор презентації реальності, що складається з мереж різноманітних промислових, соціальних і ментальних технологій. Макс Вебер свого часу писав, що головною рисою епохи модерну, коли людина вивільнилася від магії і релігійних

забобонів та набула справжньої автономності, стає саме принципова пізнаваність світу, тобто потенційна можливість об'єктивно його пізнати. Ця, сказати б, об'єктивістська пізнаваність, власне, й означається мислителем як «розчаклування». Втім, всупереч цієї думки німецького соціолога настав час, як пізніше зауважував Ю. Габермас, «нової непрозорості». Йдеться, зокрема про те, що ґрунтовні, тривкі, власне, *значущі речі і цінності*, що слугували людині у минулому, відкидаються заради нетривких, штучних утворень. У сучасних умовах вони перетворюються на предмет споживання, масово утилізуються, і тому легко набувають форми *товару*.

Відтак речі, що визначались раніше за певними сакральними критеріями, сприймаються і оцінюються лише з погляду ефективності, препаруються і виробляються в площині «витрат-прибутку», затьмарюються вимогою максимізувати здобуток. «Товарний фетишизм», якщо йти за К. Марксом, сучасного споживацького суспільства формує обернені форми свідомості, відчужує людину від самої себе й інших людей, і ціною втрати сенсу існування, інспірує пошуки людської автентичності в поверненні до архаїчних символів свідомості, первісного фетишизму, анімізму, магії.

Інструментальний розум, що формувався під впливом модерного скептицизму, раціоналізму й індивідуалізму, зрештою, посприяв розвиткові природознавства та утворенню механістичної картини світу. Він став, власне, засадовим для розвитку науки і техніки, й призвів до першої промислової революції з її внутрішніми соціально-класовими суперечностями та наслідками. Разом з тим він уможливив утвердження класичної наукової раціональності, і створив ґрунт для її подальшої трансформації у напрямку її нинішніх некласичних та постмодерних форм.

У лоні цієї сучасної форми раціональності нині визріли нові форми ірраціональної свідомості, що живиться, здавалось би, давно минулим символами й архетипами. «Не дивлячись, що сучасна епоха здається, як ніколи, раніше, просякнута наукою та раціональністю, – пише Л. Іонін, – вона далі більше виявляє риси, які споріднюють її з деякими... минулими віками історії. Ці процеси відродження світоглядів і способів діяльності, характерних для далекого минулого, немов би натякають на нове

відмінне від сьогодення, майбутнє, яке можна назвати новою магичною епохою» [2, с.21].

Передовсім, до святкування магії веде прогрес науки і техніки, тому посутньо краще говорити не про «непрозорість», на яку вказує Ю. Габермас, а про нове наукове техніко-технологічне «зачаклування» реальності. Про настання нової магичної епохи, відтак свідчить не стільки стрімке поширення знахарів, мольфарів, народних цілителів, чаклунів, що апелюють до архаїчних пластів свідомості «масової людини», і спекують на її невігластві та поганій освіченості, скільки сам науково-техніко-технологічний прогрес, який під впливом сучасних наукових нано-біо-інформаційно-комп'ютерних технологій докорінно змінив ставлення пересічних (і непересічних) людей до технічних штучно створених артефактів. Технічні засоби сьогодення незрозумілі для «нормальної людини».

Так, користуючись різного роду гаджетами, вона якщо навіть зацікавиться, наочно не встановить причинно-наслідковий зв'язок у функціонуванні частин конструкції, скажімо, не виявить взаємодію колішат і важелів як в механічному годиннику. В її свідомості зв'язок між натисненням кнопки і результатом радше набуває рис магичної дії: не знаючи *чому*, «нормальна людина» тим не менш знає, що *має бути певний наслідок* (в середньовічній магії ця дія позначалася як *opus operatum* – автоматичне настання наслідку деякої магичної дії, що пробуджена могутньою силою, викликаюю магом[там само, с.23]).

З іншого боку, треба мати на увазі, що як в традиційному, так й в сучасному суспільствах, пізнання і організована діяльність не обмежується раціональними методами. Величезна кількість пізнавальних і практичних дій людського життєсвіту реалізується на незрефлексованих прийомах повсякденного знання і діяльності, які з точки зору структури висновку й емпіричної обґрунтованості не відповідають вимогам наукової методології. На теоретичному рівні осмислення цих процесів робиться висновок: нині у когнітивному полі свідомості спостерігається своєрідна взаємодоповнюваність «наукового» і «магічного». Приміром, в науковій медицині лікують органи, які у своїй сукупності утворюють цілісний організм.

Так утворюється своєрідний парадокс: лікарі спостерігають як працює орган, а лікують його на основі

унормованих на даний момент знань як «орган взагалі». На противагу цьому, «магічна медицина» націлює на лікування конкретної людини, відтак конкретного органу, для чого й здійснюються магічні ритуали. Фахівці скажуть, що й в наукову медичну практику давно вже настійливо впроваджується ідея про необхідність лікування саме конкретної особи. Медики добре усвідомлюють, що «хворіє», скажімо, не горло чи печінка, а людина, яка застудила горло чи в якій ушкоджена печінка. Тому, як наслідок такої когеренції науково-фахового і магічно-цілювального знання, закріпленої популярними через ЗМІ та Інтернет формами його поширення, й в свідомості пересічної людини далі більше утверджується думка, що не існує ніяких підстав для хворих, які лікуються за канонами і нормами наукової медицини, відмовлятися від «магії» певного психосоматичного лікування, яке принципово не вдається, скажімо, до наукової фармакології.

Безумовно, «чудеса» здатні лікувати тілесні недуги. Й цілителі іноді допомагають лікувати психосоматичні захворювання. Але це може бути пояснено супутнім ефектом – без посилянь на дію таємних й окультних сил. Очікування та бажання зцілення психологічно гіпнотизує навіть тих людей, які раціональні в побуті та своїй поведінці, і не вірять в існування потойбічної реальності.

Проте «спокуса трансцендентним» (П. Куртц) виявляється глибоко закоріненою в людській психіці – архетипах і символах підсвідомого, які лежать в основі саморегулювання певних, генетично запрограмованих, біопсихічних функцій «соми» (тіла) людини. Ця «спокуса трансцендентним», звісно, іманентна історично сформованому культурному контексту, відтак й когнітивним спроможностям та ціннісно-нормативним утворенням свідомості і рівню освіти конкретної особистості.

Магія трансгуманізму виникає на ґрунті осмислення досягнень та перспектив сучасної технаукки й когнітивно, ціннісно-нормативно та комунікативно-дискурсно легітимізує можливість і бажаність докорінних змін психосоматики людини за допомоги розвитку передових технологій з метою позбавлення від *страждання, старіння, смерті* та посилення її фізичних, розумових і психологічних спроможностей. Як міжнародний інтелектуальний та культурний рух трансгуманізм тлумачить такі

проблеми людського існування як *інвалідність, страждання, хвороби, старіння, недобровільна смерть* як *необов'язкові і небажані*, покладаючись в їхньому розв'язанні на сучасні нано-біо-інформаційні-науково-комп'ютерні (NBICS) технології.

Становлення трансгуманізму відбувалося спочатку під впливом проникнення методів природничих (передовсім фізики і хімії) наук в біологію, становлення генетики як самостійного наукового напрямку та визволення повсякденного життя людей від впливу релігії. Нині сформувалися два напрями трансгуманізму. Перший базуються не лише на досягненні сучасної технонауки, але й на певній «соціальній алхімії» (М. К. Мамардашвілі) – перетворення в «надлюдину» насамперед науковців, митців, політиків, а взагалі й людей, що працюють в небезпечних умовах.

З точки зору сучасного наукового гнозису тут, безумовно, порушується проблема пошуку нових напрямків вдосконалення людини. Так, на відміну від класичного раціонального, почасти, і релігійного вирішення цього питання (через самовдосконалення з використанням інструменту вільного вибору, тобто ставлячи завдання послідовно і поступово поліпшувати пам'ять, навички та здібності), трансгуманізм передбачає вирішення цих питань робом екзогенного втручання – це, так званий, «імплантаційний апгрейд» на фізичному, соматичному рівні. У такий спосіб виявляється й спільна риса трансгуманізму і постгуманізму – передбачення якогось нового розумного виду, до якого «еволюціонує» людина.

Але надалі малюється така перспектива: цей новий вид поповнить або навіть замінить людство. Трансгуманісти підкреслюють еволюційну перспективу, проте підтримують керовану еволюцію, що веде в «постлюдське майбутнє».

Другий напрямок, який перегукується з першим, глибоко вкорінений в такі особливості людської свідомості як прагнення (інтенція) до впорядкування та контролю реальності, що організує специфічні форми переживання, дії та спостереження, які виливаються у створення уявлюваної, зрештою, утопічної реальності. Проективна функція свідомості, яка пов'язана з переживанням майбуття людини, тут виливається у форми на кшталт «філософії спільної справи» М. Федорова, зокрема, на його ідеї про об'єднання людства в боротьбі зі смертю і хворобами, досягнення фізичного безсмертя кожного і воскресіння всіх коли-небудь померлих людей. До цього

дотичний, так званий, «комуністичний трансгуманізм», що об'єднує гуманізм, сцієнтизм і раціоналізм.

Цей різновид трансгуманізму вважає, що людство або досягне комунізму, або загине. Він несе загрозу загальнолюдським цінностям, державним соціальним програмам та поширенню громадянських прав і свобод. У цілому трансгуманізм практично, тотожний іморталізму, мета якого безкрає продовження людського життя.

Поява привидів трансгуманізму в нову магічну епоху – закономірний підсумок (тут ми приєднуємось до думки П. Д. Тищенко) конвергенції двох потужних тенденцій новоєвропейської культури: перша – машини як засоби виробництва олюднюються, стають відтак антропоморфними, друга – своєю чергою людина «машинізується», перетворюється на гібрид з машиною, і не лише в своїй тілесній організації (результат заміщення природних органів і тканин сконструйованими штучними протезами) [3, с. 182]. Людина у сучасному житті далі більше замінюється своїм «слідом» – деякою об'єктивно представленою політичною, економічною, соціально-психологічною, демографічною або ж іншою функціональною «одиницею» («людина одномірна», «*homo eonomicus*» та ін.). Трансгуманізм, резюмує П. Д. Тищенко, спрямовує дві згадані вище тенденції конвергентного розвитку людини і машини до певної межі – деякої уявлюваної точки, в якій між ними виникає неподільність. Людина отримує безсмертне тіло машини, а машина її розумну (вже радикально цифровану, присутньо машинізовану, душу [там само]).

Відтак маємо **першу серію привидів**, які, втім, вже сьогодні постають «чуттєво-надчуттєвими» істотами. Матеріалізуючись в життєвому світі людини, який задає горизонт всіх можливих смислів, вони набувають вигляду *гібридів-роботів*, які сприймаються не просто як предмети-витвори людини, але й як суб'єкти моралі і права. Гадають, що ці роботи здатні замінити людину як у виробництві, так і в сексі, дитячих і дорослих розвагах, освіті, міжособистісних комунікаціях. Важливим є те, що таке заміщення виявляється бажаним для сучасної людини, яка формується -явно і неявно для себе та інших – системами теперішньої освіти по образу і подоби машини. Тому в кіборгах людина зустрічає виконання своїх

машинізованих бажань й сприймає їх не просто як підручні речі, але й як ідеальні суб'єкти, які не мають непередбачуваних і невідконтрольних якостей та функцій недосконалих людей. В антропологічному плані тут актуалізується питання, яке ще наприкінці 60-х років минулого століття ставив американський фантаст Філіп Дік у творі «Чи мріють андроїди про електричних овець?». Це спрямовує думку на виявлення межі, яка відділяє у запрограмованих машинах-автоматах неживе від живого.

Друга серія привидів трансгуманізму пов'язана саме з вищезгаданими «викликами трансцендентного» (П. Куртц) щодо можливостей людського тіла – воління змінити його за допомоги генетики і генної інженерії у такий спосіб, щоб воно відповідало омріяним нормам (канонам) Краси, Добра Істини, Блага (безсмертя, здоров'я). На емпіричному рівні це – медичні операції з генами, а саме пошук таких генів, використання і зміна яких веде до покращення зовнішнього вигляду людини, лікування смертельно небезпечних хвороб, розвиток фізичних, а головне когнітивних і ментальних здібностей людини. Відтак в цій площині – на ґрунті інструментального розуму – в масовій свідомості віддалених від наукових знань пересічних людей це відтворює давні архетипи і, навіть, символи магічних дій і породжує пояснення їхньої ефективності (рятивних властивостей) за допомоги паранормальних, окультних уявлень. Наприклад, це простежується в маніпуляціях екстрасенсів, що вдаються до, так званих, «мислеобразів», «енергій», «надчуттів» та ін. симулякрів.

У такий спосіб на базі біонаноінформаційних наукових технологій розквітає уява і водночас легітимація паранормального. У свідомості утверджується привід кібернетичного безсмертя. Формується ідея, щоб спасти людство відразу від смерті, або ж від однієї з головних вад «людської природи» «порочних егоїстичних генів», необхідно виробити проект пересадки свідомості на довговічні кібернетичні носії. У цьому вбачають розв'язання дилеми: або змінити біологічну природу людини шляхом реконструкцій в її геномі (і тим самим змінити цілі і способи її життєдіяльності) або піти шляхом втілення розуму індивіда в небіологічній самоорганізованій системі, тобто шляхом трансгуманістичних перетворень. З наукової точки зору, треба заради справедливості зазначити, можливі обидва шляхи. Перший є складним і ризикованим, адже

може привести до неконтрольованої ланцюгової реакції мутацій, наслідком яких стане виникнення нових живих істот, які витиснуть людину з подальшої еволюції живого. Другий шлях дозволяє залишитися на рівні відносно контрольованого цифрового моделювання, відтак в соціально-етичному плані проектувати вдосконалення людини, зокрема, підтримує надію, що з кіборгів, можна з більшою ймовірністю, ніж з живих людей, створити бажаних суспільству «альтруїстів». [див.: там само]. Втім, що це будуть за «альтруїсти», якщо абстрагуватись від «порожнього змісту» великого за обсягом загального поняття?

У соціальній площині це породжує **третю серію привидів** трансгуманізму, своєрідну «соціальну алхімію», «суспільну магію», власне нову утопію. Так, стратегічний суспільний рух «Россия 2045» є варіантом трансгуманістичного проекту. Російські трансгуманісти пропонують у стислі терміни (до 2045 року) досягти «кібернетичного безсмертя». Заснувавши свою партію, вони пропонують втомленому і байдужому населенню, «загрозлому в бездуховному споживацтві», проект створення «безсмертного людського тіла», в яке переселиться «ідеальна», очищена від егоїзму «свідома свідомість» adeptів трансгуманізму. З цього приводу треба нагадати, що на теренах Росії (як і всієї країни Рад) вже мав місце досвід підпорядкувати розвиток історії плановому раціональному управлінню, що теоретично обґрунтовувалося утопічними ідеями К. Маркса, Ф. Енгельса, і практично реалізовувалося Леніним, Сталіним, КПРС.

Посутньо радянські комуністи були першим «трансгуманістами-практиками», намагаючись створити нову людину методами комуністичного перевиховання, що логічно приводило до вироблення репресивних методів «фізичної» селекції і покращення «людського матеріалу» в трудових таборах типу ГУЛАГу. При цьому ігнорувався саме біологічний, природний спосіб буття людини, акцент падав на її буржуазно, національно, декадентськи тощо спотворену *соціальну сутність*, свідомість і самосвідомість.

Четверта серія привидів трансгуманізму стосується власне можливостей наукової медицини і всього комплексу біомедичних знань та біотехнологій. Однак чому ідея кібернетичного безсмертя, не дивлячись на підтримку крупних вчених (таких як В. Турчин, К. Джослін, Р. Курцвейл, А. Болонкін,

В. Бэйнбридж та ін.), викликає заперечення, в кращому випадку, скептичне ставлення? – запитує П. Тищенко [там само].

Відповіддю на це, пише він, може бути цілком розумний аргумент: масштаб цього суперпроекту, що дійсно межує з фантастикою, яка не вміщується у «середню» наукову свідомість, заземлену і залежну від думки наукового співтовариства й дотримується певної догматики.

Проте, зазначає П. Тищенко, є й інші, більш серйозні підстави для скептичного ставлення. концептуального й етичного гатунку. По-перше, дійсне, науково обґрунтоване скептичне, а то й негативне ставлення до проекту, ґрунтоване тим, що саме «заземлене», а часом примітивне розуміння природи людини розробниками проекту, постає такою собі оптимістичною підставою для їхньої думки про можливість реалізації проекту.

Тут, додамо ми, відбувається редукція свідомості до матеріального, фізичного, відтак й тлумачення біосоціальної природи людини засобами фізики, хімії, фізіології, власне, тлумачення сутності людини у природничо-науковому ключі. Цей же підхід пропонується застосувати й до дослідження мозку. Відтак виробляється й реалізується проект детального аналізу «механізмів» (!? – Ю.І.) функціонування мозку й штучне відтворення цих механізмів.

На мою думку, проблема, по-друге, носить й суто епістемологічний (а саме потлумачення когнітивності) характер: ці науковці не можуть зрозуміти, що існує відмінність між «планом» («перспективою») знання і «планом» («перспективою») думки, власне, *думання, мислення*. Думка як живе, дійове, подійове *думання* (процес мислення) не ідентична знанню, хоча б тому, що існує лише в момент свого виконання. Якщо людина говорить «так, я це знаю», і називає це судження думкою, то вона помиляється.

Головна проблема, відтак, й полягає в тому як «вмістити» (відповідно, віднайти концепцію) не просто «свідомість» і «знання» в тіло-автомат-комп'ютер кіборга, а власне, «душу» мислення – «пам'ять» (власне, час!), що «оживає» саме в момент пригадування (це якраз й генерує процес мислення-думання думки і його результат знання, – як не згадати тут Платона).

З іншого боку, спосіб міркувань трансгуманістів з проблем егоїзму демонструє ту саму логіку трансгуманістичного підходу, в даному випадку – «перекладу»

людських якостей на мову машини. Симптоматично, що коли трансгуманісти розважають про етику й «добрих людях», то вони мають на увазі чисто тоталітаристську доброчесність беззаперечного підпорядкування соціуму. Тут треба згадати, що про гіпотетичні «альтруїстські гени» обережно говорили навіть такі видатні вчені як, скажімо, М. Рьюз або В. П. Ефрэймсон. Втім, «чистий альтруїст» у якого немає нічого свого – то концепт тоталітарної системи. Але саме таким може буде кібернетичний ідеал людини – суперкібернетичний устрій, в якій індивід увійде як клітини в багатоклітинний організм.

По-третє, той, хто говорить про технологічний прорив у досягненні безсмертя у спосіб створення штучного людського тіла часто-густо вирішує завдання набагато прозаїчніші, наприклад, фандрайзінг для конкретних розробок протезування. Зовсім нещодавно великі сподівання пов'язували з проектом «геном людини», однак, проект завершено та обіцяне щастя не настало. Проте «по ходу» було досягнуто багато реальних та далеких від містики результатів. Нині ж в якості імажинітивного конструювання щасливого майбутнього великі сподівання покладають на НБКС-технології [див.: там само].

Трансгуманізм ставить складні когнітивні й ціннісно-нормативні (передовсім етичні) проблеми – можна чи не можна ототожнити людину з машиною (хоча проблема з часів Декарта не нова), чи можна представити її свідомість як функцію кібернетичної системи, чи можливо використовувати метафору людини як кібернетичної системи не регулятивно, а конститутивно, які умови і межі мислимості наукового системного підходу?

Трансгуманізм оголює й вічну для філософії (а отже й людського духу в його змаганні з тілесністю-тілом) проблему іманентного і трансцендентного, «чуттєво-надчуттєвого» у людині, яка «не є ні найближчою до себе, ні найвіддаленішою від себе», а відтак є «ексцентричною» життєвою формою з «у-топічним місцеперебуванням» (Г. Плеснер).

У цих «параметрах» трансгуманізм не витримує критико-рефлексивної роботи філософії як метафізичного, так і постметафізичного гатунку, хоча намагається утворити «свою», квазіґрунтовану магією сучасних технологій та специфічним потлумаченням досягнень когнітивістики.

В зв'язку з цим слід пригадати Ж. Дельоза, який не раз попереджав, що «філософія потребує захисників», бо ж бо сциєнтистські мислення неодмінно нападатиме на філософію. Філософія не є прерогативою вузької групи фахівців, адже має два крила – «філософське» і «нефілософське». Співтовариство мислячих – це єднання, як єднанням є мислення, як єднанням є дух. Науку в цьому сенсі не можна перетворювати на віру з тієї простої причини, що таке її використання веде до її знищення.

Звичайно, також слід пам'ятати, що лише «відкрите суспільство» (К. Поппер) є умовою розвитку науки, а «організований скептицизм» (Р. Мертон) – запорукою елімінації з наукового мислення сумнівних гіпотез. При цьому, однак, не слід забувати й про дискурс М.Фуко стосовно ґрунтованості знання владою, що кардинально змінює концепт біовлади, відповідно, накладає свої межі на проведення біополітики, якщо, зазвичай, серйозно ставитись до цієї аналітики французького філософа.

Історія розумового життя людства, зазначав Мірча Еліаде, не будучи неперервною еволюцією, просякнута ритмами занепаду і відмирання. Коли втрачається традиційний сенс певної науки чи практики, людина по новому використовує і оцінює матеріал життя. Існує закон збереження матеріалу, який лише увінчує закон розпаду сенсу, що передбачає будь-які відхилення, будь-яку втрату або ж забуття первісного значення [див.: 4, с. 83].

Попередні ментальні синтези, додамо ми, однак можуть бути реконструйовані в нових ментальних утвореннях, які опікуються питаннями життя і смерті, відтак страждання і хвороб, темного та світлого людської природи, сотеріологічних рефлексій про співвідношення душі і тіла, і споконвічно – Добра і Зла.

Нині війна знань (передовсім науково-теоретичних) з «живим творчим мисленням» продовжується і поглиблюється. «Сциєнтистський» світогляд, що «оконечує» знання, редукує його до сутностей, й надалі атакує «гуманітарне», відкрите в своїй інтерпретативно-герменевтичній функції, мислення. У цій війні знаходить відображення й боротьба культур (цивілізацій), з одного боку, «анголосаксонської» з «європейською», з іншого – «євразійської» (гротеском і симулякром якої є «руський мир», що поєднує «інструментальний розум» з ідеологічно і політично, сталіністсько-кегебістськи препаративним й інституалізованим православ'ям РПЦ) з вищезгаданими двома культурами разом.

Свідченням останньому є, зокрема, пресловутий проект «2045», який в епістемному плані є мішаниною людського афекту, культурно зумовленого перцепту та наукового концепту.

Чи відбудеться щаслива «зустріч» в цьому проєкті афекту, перцепту і концепту на практиці – на це негативну відповідь дають саме привиди трансгуманізму, одним з яких й є зазначений проєкт. Втім, розвиток наукового дискурсу, формування нових наукових напрямків і міждисциплінарних галузей, таких як теорія складності (complexity), когнітивні науки (cognitive science), еволюційна біологія, теоретична екологія, теорії культурних досліджень (culture studies) і еволюційних генно-культурних розвідок, стали далі більше знаходити опору у вигляді усвідомлення трансдисциплінарної необхідності формування єдиної «мета-теорії». Зрозуміло, що така теорія не може бути всеохоплюючою, «тоталізуючою» і, тим паче, «тоталізуючим» рухом від метафізики чи постметафізичної філософії до наук про природу і наук про культуру. Відбувається нове парадигмальне становлення наукового дискурсу в його когнітивних, ціннісно-нормативних та комунікативних вимірах, і воно є варіативним.

Сучасний науковий ґносис включає науку як відкриття істини, і науку як дослідження. Науковий біоґносис, який не може не становити, теоретичну і концептуальну знанневу основу будь-яких можливих проєктів, пов'язаних з реалізацією ідей гуманізації людського буття, звісно, вимагає включення до своєї епістемної структури цих двох фундаментальних вимірів розвитку сучасного наукового пізнання. Зустріч різних типів концептів мислительних і життєвих форм, постане когнітивним синтезом (він можливий і потрібний), якщо буде відбуватися свідомо і відкрито в новій парадигмі єдності *material science* і *science of spirit*, рефлексію основоположень яких, відпочатку здійснює філософія.

Література

1. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. и послесл. С. Н. Зенкина – М.: СПб.: Алетейя, 1998. – 288 с.
2. Ионин Л. Новая магическая эпоха // Логос, № 5 (50), 2005. – сс. 21 -30.
3. Тищенко П.Д. Россия 2045: котлован для аватара (размышления в связи с книгой «Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция») // Вопросы философии. – № 8. – 2014. – сс. 181–187.
4. Элиаде М. Азиатская алхимия.- М.: Наука, 1998, – 128 с.

Л. В. РИЖКО

Інститут досліджень науково-технічного потенціалу та історії науки ім. Г. М. Доброва НАН України

НАУКОВЦІ АКАДЕМІЧНИХ УСТАНОВ ЯК ВИКЛАДАЧІ ТА ПРОБЛЕМИ ГУМАНІЗАЦІЇ НАУКИ ТА ОСВІТИ

Взаємозв'язок науки та освіти є традиційним, хоча в різні часи історії науки та освіти він був більш або менш тісним. Водночас професійна спеціалізація та інституційна диференціація, роз'єднуючи ці процеси, робить їх, з одного боку, ефективнішими для розв'язання конкретних завдань – навчання нових кадрів (освіта) та проведення досліджень (наука). З іншого боку, це примушує шукати нові форми їхньої взаємодії з тим, щоб мати відповідну вимогам часу освіту та фахівців підготовлених в ній до подальшого розвитку науки і праці у суспільній, економічній, виробничій та інших сферах. Нині спостерігається інтенсифікація цього зв'язку, яка пов'язана з необхідністю гуманізації науки і освіти.

Цей процес Клаус Шваб (засновник та виконавчий директор Всесвітнього економічного форуму у Давосі) розкриває у своїй монографії «Четверта промислова революція». Доцільно звернути увагу на міркування автора про те, що серед багатьох захоплюючих завдань, котрі стоять перед сучасним суспільством, найважливішим є питання нової технологічної революції, яка фундаментально змінить наше життя, нашу працю і наше спілкування [1, с. 8].

Провідна думка тут, вочевидь, зводиться до розгляду пізнавального процесу не як опис властивостей об'єктів, але й з точки відношення до нього суб'єкта. Йдеться про осмислення пізнавального процесу з позиції людських цінностей, образу життя, гідного людини. Іншими словами, провідною тут є думка про введення гуманістичного критерію у науку та освіту, що, зрештою, й складає основу їхньої гуманізації.

У цій доповіді ми обмежимося розглядом участі науковців академічних установ НАН України у навчальному процесі з підготовки молодих фахівців у ЗВО (закладах вищої освіти). При цьому ми зупинимося лише на мотиваційному аспекті, тобто, на чинниках, які спонукають вчених поєднувати наукову та

викладацьку діяльність, припускаючи, що ними (чинниками) є 1) прагнення покращити свій матеріальний стан; 2) бажання поділитися новітніми досягненнями науки; 3) прагнення сприяти як когнітивному розвитку, так і гуманізації науки та освіти. Виявити, який з цих чинників є головним, будемо вважати нашою метою. Всі залучені матеріали стосуються вчених Національної академії наук України. Заздалегідь слід зазначити, що це питання не є простим, тому ми окреслимо лише основні напрямки його розв'язання.

Спочатку зупинимось матеріально-фінансовій мотивації участі академічних учених у навчальному процесі в ЗВО, і не тільки тому, що ця мотивація часто є чи не найбільш провідною у нашому ринковому суспільстві, а тому, що вона водночас стосується як інтересів науковців, так і адміністрування навчального процесу в ЗВО.

По-перше, в організаційному плані в Україні існують практично однакові формальні вимоги до наукових працівників і викладачів як претендентів на посаду. Це – наявність вищої освіти та відповідних посаді вчених ступенів та звань. Це створює можливості працевлаштування за сумісництвом співробітників НАНУ в ЗВО, а також робить досить простою зміну діяльності наукової на викладацьку. Також, цілком природно, можливі і зворотні процеси.

Справді, ці сфери діяльності мають багато спільного, і передусім те, що вони відносяться до творчих професій, пов'язаних з пошуком, творенням та передачею наукових знань. Але у наших ЗВО цінують не просто науковий стаж, а стаж науково-педагогічний, звертаючи увагу на особливість педагогічного процесу, зокрема, на те, що викладання потребує не просто відповідних знань, а, передусім, вміння донести і передати ці знання. Тому ЗВО пов'язують певні грошові надбавки з наявністю педагогічного стажу.

Себто, вчений, маючи значний досвід наукової роботи, зайнявшись викладацькою діяльністю, за рівнем доплат за педагогічний стаж буде прирівняний до початківця, який тільки розпочинає трудову діяльність. Водночас сумісники з академічних установ у ЗВО мають право на додаткові бали, які враховуються при підрахунку загальної кількості виконуваних робіт і оцінці рівня кваліфікації, що відображається в річних звітах [3].

По-друге, оплата праці науковців-сумісників у вишах регулюється на законодавчому рівні. У Законі України «Про наукову і науково-технічну діяльність» у статті 36 – Оплата і стимулювання праці (навчання) вчених» в п. 3.4 зазначено: «Вчені мають право у робочий час здійснювати з дозволу керівника наукової установи науково-педагогічну діяльність у закладах вищої освіти не за місцем основної роботи обсягом до 240 годин протягом навчального року із збереженням заробітної плати за основним місцем роботи» [2].

Іншими словами, Закон розглядає сумісництво як можливість покращити матеріальний стан науковців. Хоча, зважаючи на розміри фінансування науки і освіти в Україні, це не надто поліпшує матеріальний стан перших і других, але є інші чинники, які стимулюють співпрацю.

Якщо поглянути на статистику участі вчених у навчальному процесі, представлену у річних Звітах про діяльність НАН України, то можна зробити висновок, що вона проводиться у традиційних усталених формах і демонструє різноманітні види співпраці.

Зокрема, учені Академії та академіки працюють у якості викладачів ЗВО, очолюють кафедри, студенти здійснюють магістерську підготовку на базі наукових установ НАН, створюються спільні науково-навчальні структури (лабораторії, кафедри, філії), публікуються спільні з освітянами монографії, підручники, посібники тощо.

Водночас детальний аналіз показує, що деякі показники мають тенденцію до зниження. Так у 2019 році у порівнянні з 2012 роком на 33% зменшилась кількість учених, які працювали викладачами у ЗВО. Цю цифру не можна виправдати загальним скороченням чисельності працівників установ Академії, бо цей самий показник у відсотках від загальної чисельності наукових працівників становив 9.6% у 2012 році та 8.3 у 2019 році. Тобто питомий показник зменшився на 1.3%. Також відбувалося зменшення і кількості студентів, що здійснювали магістерську підготовку на базі наукових установ НАН України. У 2012 р. їх було 600; 2019 р. – вже 400.

Прикметно, що серед академіків та членів-кореспондентів НАНУ, кількість тих, що працює в ЗВО, перевищує 20% і є досить стабільною. Так само стабільною є кількість

опублікованих спільних з освітянами монографій, підручників, посібників – 160-200. Водночас кількість створених спільних науково-навчальних структур (лабораторій, кафедр, філій) має тенденцію до зменшення: 2012 р. – 15; 2016 – 5; 2019 – 3.

Наведемо ще дані соціологічного опитування, які були отримані співробітниками ДУ «ІДТПІН ім. Г. М. Доброва» НАН України при виконанні теми «Формування привабливості професії вченого і позитивного ставлення українського суспільства до науки» [4, сс. 63-99]. У рамках виконання теми в період з жовтня 2017 по червень 2018 року було опитано 39 експертів – провідних вчених різних інститутів НАН України. Усі опитані фахівці мали найвищий рівень кваліфікації.

Конкретно, з них наукову ступінь кандидата наук мають 17 експертів, доктора наук – 22 експерти, вчене звання старшого наукового співробітника – 14 експертів, старших наукових дослідників – 4, доцента – 3, вчене звання професора мають 11 експертів, члена-кореспондента – 3, академік – 1. Третина експертів (13 осіб) працюють на керівних посадах в установах НАН України, а троє експертів є членами Національної ради з питань розвитку науки і технологій.

Зважаючи на низький рівень заробітної плати у науковій сфері, експертам в анкеті ставилось запитання про те, чи мають вони додатковий заробіток, і якщо так, то з якою сферою він пов'язаний. Виявилось, що у переважної частини додатковий заробіток пов'язаний з науково-педагогічною діяльністю (21 науковець) [4, с. 89].

Серед питань, на які відповідали експерти, було наступне: «Які напрямки взаємодії академічної і університетської науки доцільно запровадити в майбутньому?». Це питання передбачало відповідь у довільній формі. Загалом експерти дали 35 пропозицій, які узагальнено були зведені у три групи: 1) організаційні пропозиції щодо співпраці; 2) пропозиції щодо спільного виконання певних видів робіт; 3) пропозиції щодо освітньої діяльності НАН України [4, с. 96].

Насамперед експерти звертали увагу на організаційний аспект. З одного боку, вони пропонували поширювати виконання спільних наукових проектів з підготовки молодих вчених, зокрема – стажування студентів в академічних установах, залучення студентів до виконання відповідних наукових проектів.

З іншого боку, експерти вважають, що важливими формами співпраці науки та освіти є: створення спільних кафедр, лабораторій; практикування спільних науково-дослідницьких проєктів; створення наукових підрозділів в університетах; запровадження оплати праці вчених/викладачів за системою «*full time equivalent*»; читання спільних лекцій для аспірантів університетів та Академії щодо сучасних наукових напрямків; організація спільних заходів (майстер-класів, *Work shops*) для викладачів та вчених; регулярні читання відкритих лекцій представниками академічної науки для студентів; проведення спільних конференцій, семінарів, спільна підготовка монографій, підручників/посібників, видання спільних часописів тощо.

Коротко говорячи, позитивні тенденції експерти вбачають у щільному співробітництві вчених Академії та професорсько-викладацького складу університетів. Висловлювалась навіть думка про поступове об'єднання обох інституцій.

Новаційною є ідея про виконання НАН України функцій університету. Передусім пропонується далі розвивати Київський академічний університет (КАУ) і навіть висловлюється думка, що він може стати «першим справжнім університетом України». Є й думка про необхідність «організувати Гуманітарний академічний університет», «практикувати наукову експертизу університетів МОН України експертами – співробітниками НАН України» – вважають експерти. Такі міркування експертів є відповіддю на необґрунтовані заклики деяких політичних діячів щодо ліквідації академічної наукової системи України.

Наведені міркування науковців підводять до висновку, що мотиви участі вчених Академії в навчальному процесі не можна пояснити тільки економічними чинниками, хоча відкидати їх зовсім також не можна. Подібна ситуація має місце не тільки у нас, але і в інших країнах.

Це видно з праць сучасних західних авторів, зокрема, книги 25-го президента Гарвардського університету, котрий керував ним більше 20-ти років, Дерека Бока «Університет в умовах ринку. Комерціалізація вищої освіти» [5], Стефана Колліні «Для чого потрібні університети?» [6], колективного труда «Як платять професорам? Глобальне порівняння систем нагород і контрактів» [7] та з праці Р. Флорида «Homo creativus. Як новий клас завойовує світ» [8].

Автори названих книг виражають занепокоєння з приводу оплати праці науковців та викладачів, але, як і у нашому випадку, підкреслюють, що мотивація вчених не зводиться до матеріальних чинників. У вчених, як творців науки, існує потреба брати активну участь у навчальному процесі, ділитися з майбутнім поколінням вчених – нинішніми студентами – своїми науковими здобутками і у такий спосіб поширювати науку, забезпечувати її успішне майбутнє. Усе це можна назвати когнітивним аспектом мотивації вчених до участі у навчальному процесі.

Уже зверталася увага на те, що на сьогодні відсоток участі у навчальному процесі академічних науковців найвищого наукового рівня, академіків та член-кореспондентів, суттєво вищий, ніж серед інших вчених. Це досить традиційна ситуація. Видатні вчені Академії зі світовим ім'ям були завідувачами кафедр, деканами і навіть ректорами закладів вищої освіти.

Так, академік Євген Оскарович Патон у 1904-1938 рр. завідував кафедрою Київського політехнічного інституту; акад. Боголюбов Микола Миколайович у 1936-1950 рр. був завідувачем кафедрою Київського університету; акад. Богатський Олексій Всеволодович у 1951-1975 рр. працював в Одеському університеті, а з 1970 року був його ректором; акад. Бар'ятар Віктор Григорович з 1996 по 2007 рр. – декан Київського політехнічного інституту. Лашкарьов Вадим Євгенович з 1939 по 1960 рр. завідував відділом Інституту фізики АН УРСР та водночас був завідувачем кафедри Київського університету; чл.-кор. Ковтуненко В'ячеслав Михайлович у 1953-1977 рр. працював у КБ «Південне» та одночасно, з 1964, завідував кафедрою у Дніпропетровському університеті. Академік Віктор Миколайович Глушков викладав у Київському університеті та був одним з ініціаторів створення факультету кібернетики. Академік Борис Володимирович Буркинський, директор Інституту проблем ринку та економіко-екологічних досліджень НАНУ очолює кафедру «Адміністративного менеджменту та проблем ринку» в Одеському національному політехнічному університеті. Список можна продовжити,

Вагомість наведених фактів участі членів Академії у навчальному процесі переоцінити неможливо. Адже все це формувало когнітивну чи наукову складову навчального процесу, яку можна виразити наступним чином: основне у навчальному

процесі студентів – це залучати їх до опанування здобутками вчених Академії, світової наукової спільноти, розкривати не просто фіксовані у навчальній літературі наукові факти та загальноприйняті теорії, а образно кажучи, розвивати їх інтелект шляхом долання незнаного, пошуком таємниць, що містить світ природи та людини в усіх тих сферах, до яких вони причетні за професійним вибором або за екзистенціалами життя.

Реалізація цього – це непростий процес, який мав місце ще у минулому сторіччі, але за нинішніх часів він значно ускладнився. Це пов'язано з розвитком природничо-наукових, фізико-математичних, технічних і соціогуманітарних наук та появою нових комплексних міждисциплінарних досліджень, які стали основою розвитку новітніх технологій, таких, як нано-, біо-, інформаційних, когнітивних технологій, котрі суттєво впливають на економічну, соціальну, політичну, екологічну сфери та змінюють буденне життя.

Важливо відзначити, що на передній край у навчанні виходить питання не стільки донесення до студентів відповідної інформації, збагачення їх професійної ерудиції та пам'яті, скільки формування у майбутніх науковці здатності до розуміння відкритих, поки що невіршених наукових питань, усвідомлення їхньої проблемності, новаційності, перспективності тощо.

Успішне розв'язання проблем, що постають у сучасній науці та навчанні, як би це парадоксально не звучало, пов'язане не з недостатністю наукових знань, а саме з необхідністю узагальнення та осмислення все зростаючої їхньої кількості. Це, у свою чергу, вимагає під час навчання все більше спеціалізуватися, що веде до того, що студентами не засвоюється дещо важливе із суміжної чи загальної тематики, наслідком чого є формування так званої «тунельної свідомості», тобто, вузького бачення світу. Ця ситуація виражається поняттям «ілюзія знання».

Аналіз цього поняття міститься у книзі сучасних американських вчених Стівена Сломена та Філіпа Фернбаха, її повна назва – «Ілюзія знання. Чому ми ніколи не думаємо на самоті» [8]. Рефреном змісту названої монографії може бути висловлювання, що міститься у вступі: «Людський розум є одночасно і геніальним, і жалюгідним» [8, с. 9], а також: «ми часто не усвідомлюємо, як мало ми розуміємо. У результаті ми часто буваємо занадто самовпевнені – переконані у власній

правоті щодо речей, про які насправді мало що знаємо» [8, с. 11]. Останнє і дає право називати сучасний стан наукової компетентності парадоксальним висловом «вчене невігластво».

Ця проблема дуже непокоїть світову наукову громадськість, і у пошуках її розв'язання починаючи з 2006 року у Колумбійському університеті започатковано викладання курсу під назвою «Невігластво». Основна його мета – це ознайомлення студентів з тими питаннями, котрі ще не знайшли належного наукового осмислення та не увійшли як загальноприйняте знання до підручників, оскільки вчені працюють над ними ще тільки на гіпотетичному рівні. І тим не менше, це гіпотетичне знання треба доносити до студентів (аспірантів), залучати їх до роздумів над тими питаннями, якими наукова спільнота тільки починає перейматися.

У такий спосіб у студентів формується продуктивно-критичне мислення, виробляється потяг до пошуку нового, формується образ науки не як енциклопедії усталеного знання, а як «поля» захопливої зустрічі з невідомим, таємничим світом. Водночас відбувається процес підготовки нових молодих наукових кадрів, набуття ними не тільки нових знань, але й навичок колективно мислити, співпрацювати з науковим товариством, відтворювати і розвивати його здобутки та вміти критично оцінювати своє знання та незнання, тобто прагнути долати «невігластво». Це й покликані робити вчені академічних установ, залучаючись до навчального процесу в ЗВО. Це обопільно збагачує і науковців Академії, і студентів ЗВО.

Тим більше, що Академія веде активне навчання аспірантів відповідно до науково-освітніх програм підготовки доктора філософії на третьому (освітньо-науковому/освітньо-творчому) рівні, який передбачає виконання повного обсягу освітньої складової освітньо-наукової програми підготовки докторів філософії, яка становить 30-60 кредитів ЄКТС. Для її виконання розробляють і впроваджують навчальні курси спеціально для аспірантів. У межах цієї системи є можливість пропонувати аспірантам новаційні курси.

Успішно проводить підготовку фахівців й така державна наукова установа, як «Київський академічний університет», котрий має подвійне підпорядкування НАН України та МОН. Основними структурними одиницями КАУ є кафедри при

базових інститутах НАН України (освітньо-наукові підрозділи) та центри досліджень. Основний принцип освітньої діяльності КАУ – це «навчання через дослідження», тому все сказане стосовно запобіганню у навчальному процесі «вченому невігластву» практично реалізується і в Академії. Відтак, можна сказати, що НАН України не є суто науковим закладом, вона є також закладом навчально-освітнім.

Висновок: участь науковців академічних установ у навчальному процесі ЗВО – це не тільки (і не стільки) розв’язання фінансових проблем науковців, а передусім – ознайомлення студентської (і аспірантської) аудиторії з новітніми науковими здобутками академічних учених та досягненнями світової наукової спільноти. Через орієнтацію навчального процесу на підготовку творчо орієнтованих фахівців вищої освіти, через долучення їх до усвідомленого розвитку новітніх технологій, вироблення звички постійно підвищувати власну кваліфікацію, критично оцінювати свій інтелектуальний рівень, активно брати участь у розвитку української культури на благо свого народу розв’язуються сучасні когнітивні проблеми освіти та науки та відбувається процес їхньої гуманізації.

Література

1. Шваб К. Четверта промислова революція. – Харків: 2019. – 416 с.
2. Закон України «Про наукову і науково-технічну діяльність» – URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/848-19#Text>
3. Рижко Л.В., Онопрієнко В.І., Бессалова Т.В., Живага О.В., Бороздих Н.В. Учений в постмодерній культурі. – Київ: Фенікс, 2019. – 240 с.
4. Бок Д. Университеты в условиях рынка. Коммерциализация высшего образования. – М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2012. – 224 с.
5. Коллини С. Зачем нужны университеты? – М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2016. – 264 с.
6. Альтбах Ф., Райсберг Л., Пачеко И. Как платят профессорам? Глобальное сравнение систем вознаграждения и контрактов. – М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2012. – 439 с.
7. Флорида Р. Homo creativus. Як новий клас завойовує світ. – Київ: Наш формат, 2018. – 432 с.
8. Сломен С, Фернбах Ф. Ілюзія знання. Чому ми ніколи не думаємо на самоті. – Київ, 2018. – 344 с.

ГУМАНІТАРНЕ ЗНАННЯ І СУЧАСНІСТЬ

Гуманітарні знання містяться в науках про людину і суспільство. У сукупності вони формують комплекс гуманітарних наук, які виробляють гуманітарну наукову картину світу. Про неї в останні роки з'явилося чимало публікацій. Формуються питання: Який статус може мати дане поняття?

Нещодавно американські дослідники [4] опублікували доповідь «Гуманітарна картина світу 2015», яка є першим кроком в оцінці стану гуманітарних наук у світі. На основі детального огляду літератури і інтерв'ю із вченими у цій доповіді розкривається значення гуманітарних наук, їх проблематика, а також зв'язок між гуманітарними науками і політикою. Ця праця дозволяє почути позицію учених і їх оцінку стану гуманітарних наук і пріоритетні напрямки гуманітарних досліджень. Значний інтерес викликають підбір і аналіз наукових розвідок вчених із таких регіонів, як Африка, Латинська Америка і Азія.

Сучасне людство вступило у нову епоху – епоху стрімкого розповсюдження інформаційно-мережевих технологій, поглиблення глобалізації і космополітизації соціально-економічних процесів, невинного зростання глобальних антропогенних небезпек, загроз і ризиків. За горизонтом науково-технологічної ери розпочинається не менш доленосний етап, що іменується епохою інформаційно-гуманітарної революції.

Здійснювана нею переорієнтація існуючих технологій із зміни природи на перетворення людської свідомості «трансформує всю тканину людських відносин постмодерністського суспільства» [3]. Масштаби цього процесу такі, що чимало інтелектуалів нашого часу проголошують XXI ст. століттям гуманітарної революції. Ключова відмінність цієї революції від НТР полягає в тому, що вона надає користувачам інформаційно-гуманітарних технологій небачені раніше можливості цілеспрямованих перетворень не лише речовинно-енергетичного світу, але й світу психічного, інтелектуального, духовного. А це означає, наголошують дослідники, «що інформаційно-гуманітарна революція – це своєрідний «вибух»

масштабних перетворень головної руйнівної сили історії, ключової продуктивної сили суспільства – людини» [3].

Людина як суб'єкт, і як самоціль є основою гуманітарного знання, яке, втрачаючи «позачасовий статус» і претензію на остаточну істину (якою його наділяла метафізика Модерну) стає капіталом, ресурсом для різних видів діяльності. Завдяки цьому воно перетворюється у фактор, що впливає на рівень і характер життя населення планети. Все це і складає головний зміст тенденції «гуманітаризації світового фонду знань», тобто перетворення його у суму технологій і способів впливу на інформаційно-медійне середовище, на фундаментальні першооснови життя індивіда і соціуму загалом.

Гуманітарне знання у XX ст. розвивалось в річищі зміни епістемологічного статусу філософського дискурсу. Філософія проіснувала в зазначений період під знаком завершення новосередньовічної метафізики та перегляду її засад, втіленням чого став онтологічний поворот – як загалом (М. Гайдеггер, Ж.П. Сартр), так і в його численних модифікаціях – феноменологічній (Е. Гуссерль і М. Мерло-Понті), антропологічній (М. Шелер), герменевтичній (Г.-Г. Гадамер), комунікативній (Ю. Габермас), структуралістській (М. Фуко) тощо.

Про зміни в уявленнях стосовно сутності і специфіки гуманітарних наук розмірковував Г.-Г. Гадамер, який вважав, що ці зміни розпочалися ще у XIX ст. з моменту появи самого терміну «науки про дух». Г. Гельмгольц спробував зрівняти у правах гуманітарні й природничі науки і зробити наголос на перевазі гуманітарних наук в їхньому загальнолюдському значенні. Однак, і сьогодні розроблений у філософсько-методологічній літературі ідеал «строгої» науки, як і в попередні часи, орієнтований передовсім на природничо-наукові форми пізнання.

Відома дослідниця І. А. Колесникова констатує, що гуманітарне знання постає: (1) як форма і результат інтерпретації будь-якого знання з позицій суб'єкта – носія гуманітарної якості; (2) як знання, висхідним джерелом і предметом якого є суб'єктивний світ, світ людини (суб'єкта) в її відношеннях з реальністю; (3) як знання, отримане і зафіксоване за допомогою суто людських засобів (мислення, слова, спілкування, переживання, уяви, рефлексії, художнього образу); (4) як

результат пізнання, що в якості невід'ємної частини містить інформацію про особливості суб'єкта [2].

Маючи справу із живими «об'єктами», гуманітарне знання виконує важливу гносеологічну функцію: зберігаючи, «охоплюючи» реальність в її багатоманітних проявах, воно прагне дати її цілісний опис, знайти способи структурування і презентації інформації, адекватні природі цієї інформації. Будучи за своєю природою поліфонічним та універсальним засобом виявлення феномену різності, інакшості, це знання постає як своєрідна маніфестація багатоманітності світу і можливості варіативного тлумачення цієї багатоманітності.

Гуманітарне знання як «осмислення людиною контекстів свого досвіду», як «смысл, що вноситься в специфічну реальність (виробничу практику, соціальну регуляцію, ритуальний культ, мовний текст)», є шляхом до того, щоб пізнати традицію, збереженню і вивченню якої присвятила себе гуманітарна наука.

Найістотніші зрушення в гуманітарній сфері пов'язані з появою нових текстів або з пошуком нових смислів. Текст, зокрема завдяки дослідженням М. М. Бахтіна [1], став сприйматися як особливого роду реальність, яка концентровано виражає дух тієї чи іншої особистості, дух певної історичної епохи. Його особливе значення, його осмислення в якості самостійного культурного феномену і необхідність розробки спеціальних методів роботи з текстом стали досягненням ХХ ст.

Гуманітарне знання виступає своєрідним посередником між культурними досягненнями минулого, теперішнього і спробами соціального проектування майбутнього, взаємно узгоджуючи їх на рівні рефлексивного відношення до можливості конструктивного діалогу в часі. По суті, саме гуманітарій має виступати «перекладачем» смислів для носіїв протилежних поглядів на світ: віруючих різних конфесій, віруючих і атеїстів, представників різних етнічних груп тощо. Всі вони співіснують в його світосприйнятті як інша щодо нього, але не конкуруюча реальність. Окрему точку зору і лінію поведінки індивіда гуманітарне знання здатне трансформувати в широке світосприйняття і творче буття в культурі людства.

Сутність сучасного гуманітарного знання полягає в тому, що його основою виступає людина і як суб'єкт, і як об'єкт, і як самоціль. Це системне, цілісне й водночас розмаїте знання про

людину, синергію процесу та результату її творчої активності в світі. Призначення цього знання – бути надійним фундаментом сучасної людської мудрості, заснованої на синтезі досягнень філософії, соціології, психології, політології, економіки, культурології, історії, семіотики, соціолінгвістики та інших наук.

У гуманітарне знання наполегливо пробивають дорогу ідеї єдності людських долі і природи, прагнення побачити цілісну картину світового процесу розвитку, місце і роль людини в умовах становлення ноосфери. На початку ХХІ ст. є вже підстави говорити не просто про ноосферу як таку, а про епоху ноосфери. Вступ людства в цю епоху вимагає від нього величезних зусиль в осмисленні нової реальності і розробки нової метатеорії, здатної спрямувати техніко-економічний розвиток, трансформацію громадських і суспільних структур, поведінку людей на самозбереження. Проте, сьогодні можна спостерігати процеси знецінення гуманітарного знання з боку суспільства і держави.

Гуманітарії сьогодні перебувають на своєрідному методологічному роздоріжжі. За останнє десятиріччя у зв'язку з проблемою гуманітаризації неодноразово піднімалися питання, що торкались специфіки гуманітарного знання. Зокрема, яке коло об'єктів і видів діяльності воно представляє? Що саме в системі теоретичного знання відносити до гуманітарних наук? Які сучасні методи гуманітарного пізнання? Де віднайти засади щодо суджень про істинність цього пізнання?

Деякі дослідники констатують, що в науці до кінця не усвідомлена сама сутність гуманітарного знання, тому так непросто відстоювати його «інтереси» в суспільстві. Вони також називають найбільш уразливі моменти сучасного гуманітарного знання: переважно описова чи схоластична форма подачі результатів гуманітарного пізнання в силу неможливості для них зробити це точно і доказово; «неявна» користь, некомерційна форма (обігу) руху в соціокультурному просторі»; вияв результатів гуманітарного пізнання на внутрішньому (суб'єктивному), незримому плані і лише як наслідок – їх об'єктивне «виявлення» при прийнятті рішень, що мають соціокультурне, економічне, політичне значення [2].

Більш поглиблене дослідження означеної проблеми передбачає розгляд таких категорій, як «картина світу», «гуманність», «гуманізм», «гуманітарний», «цінності», «добро»,

«краса». Принагідно зазначимо, що сутнісним ядром гуманітарних проблем має бути гуманність гуманітарна, оскільки саме вона є проявом всезагальних ознак гармонії в Світі людини і людських відносин.

Література

1. Бахтин М. М. К философским основам гуманитарных наук // Бахтин М. М. Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук. – СПб.: Азбука, 2000. – сс. 227-232.
2. Колесникова И.А. Природа гуманитарного знания и его миссия в современном обществе // Социально-гуманитарные знания. – 2001. – №3. – сс. 33-46.
3. Рижко В.А. Гуманітарна експертиза: круглий стіл (ч.1) // Філософська думка . – 2004. – №6. – сс. 134-156.
4. Holm P., Jarrick A., Scott D. «Humanities World Report 2015». N.Y.-L.: Palgrave Macmillan, 2016. – 225 p.

О. О. ШМОРГУН

Центр гуманітарної освіти НАН України

ТВОРЧИСТЬ ЛЕСІ УКРАЇНКИ В КОНТЕКСТІ ЕКЗИСТЕНЦІЙНИХ ВИМІРІВ СВІТСЬКОГО ГУМАНІЗМУ

Радикальний поворот в осмисленні проблематики людської свободи відбувся у добу Романтизму і був пов'язаний передусім із докорінною зміною погляду на людину: «... в Романтизмі досягає кульмінації процес розвитку... свідомості в сторону індивідуалізму, суб'єктивізму. Це був своєрідний підсумок гуманістичного перевороту, що розпочався в епоху Відродження, який поставив в центр Всесвіту замість божественної сутності – людину, тому суб'єктивізм романтиків мав двоякий сенс: індивідуалістичний та гуманістичний. ...Саме суб'єктивізм привів романтиків до їх найважливішого художнього відкриття – незалежної самоцінної людської особистості з її неповторним внутрішнім світом» [5, с. 95].

Безперечно подібна незалежна і самоцінна особистість потребувала кардинально нових способів виразу та дослідження, які б були придатним для вираження усього багатомаття її унікальних вимірів, – і тут на зміну науковим методам Просвітництва впевнено приходять мистецькі практики,

передусім поезія та література. Починаючи з доби Романтизму, людина в якості неповторної особистості, позиціонуючи себе поза будь-якими соціальними інститутами, спочатку відчуває потребу не стільки заперечити бога, скільки утвердити автономію власної свободи за принципом, якщо бог існує, то за людиною залишається право не прийняти релігійного розуміння добра і зла, повернути квиток до раю («Брати Карамазови» Ф. Достоєвського), а потім і осмислити остаточні межі власної свободи за принципом, якщо є бог, то людина ніщо («Диявол і господь бог» Ж.-П. Сартра).

Отже, підвалини екзистенційного бунту, під знаком якого проходить уся перша половина ХХ століття, були закладені ще за доби Романтизму. Саме тоді остаточно визріває теоретично обґрунтований ще І. Кантом, а потім Ф. Шиллером, конфлікт не просто між релігійним світоглядом і світським раціоналізмом, а саме між релігійним і позарелігійним трактуванням людської свободи, що знайшло найяскравіший прояв в тезі Ф. Ніцше «бог помер», від якої, за словами Ж.-П. Сартра, веде початок атеїстичний екзистенціалізм.

Саме тому відомий дослідник екзистенційної філософії І. Гарін мав всі підстави наголошувати: «Взагалі дух романтизму, особливо німецького, новалісівсько-шлегелівського, був вірністю власній особистості, відсутністю регламенту для свободи. У цьому відношенні романтизм – ранній екзистенціалізм» [1, с. 26]. Більше того, цілком справедливим є і зворотне твердження: екзистенціалізм багато в чому є «нео-романтизмом», екзистенційний бунт – це лише наступний крок вільної (і такої, що усвідомлює свою свободу) особистості від бунту романтичного.

Забігаючи наперед, хотілося б звернути увагу на те, що саме з такого погляду доцільно розглянути той концептуальний вимір творчості Лесі Українки, котрий вона сама називала «новоромантизмом», і з приводу якого у критиків досі не існує однозначної думки [2, с. 40-58].

Лесю Українку без перебільшення можна назвати не просто предтечею, а однією з основоположниць екзистенційної драматургії. Яскраві художні образи героїв її драматичних творів – Міріам («Одержима»), співець Елеазар («Вавилонський полон»), пророчиця Тірца («На руїнах»), раб-

неофіт («В катакомбах»), Кассандра («Кассандра»), Руфін, Нартал («Руфін і Прісцилла»), Річард Айрон («У пущі»), Юда («На полі крові»), Антей («Оргія») – найлаконічніше можна охарактеризувати знаменитою формулою екзистенційного бунту, яку А. Камю проголошує, переосмислюючи відоме декартівське «*cogito ergo sum*»: «Я бунтую, значить ми існуємо». Втім, і це, безумовно, не випадково, чи не найкращою ілюстрацією згаданої формули є сам творчий та життєвий шлях Лесі Українки, яку з А. Камю поєднують жорстокі страждання, пов'язані з захворюванням на туберкульоз.

Сьогодні в Україні все частіше з'являються дослідження, в яких робляться спроби розглянути екзистенційну проблематику в драматургії Лесі Українки. Однак, на жаль, українські дослідники здебільшого демонструють нерозуміння саме гуманістичних вимірів атеїстичного трактування свободи людини, що, як на мене, дуже шкодить осмисленню творчості Лесі Українки у її зв'язку з європейською модерною філософією, і в чи не насамперед з екзистенціалізмом.

У вітчизняних працях, що так чи інакше торкаються згаданої проблематики, а серед них, «*Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій*» О.Забужко, «*Леся Українка*» М. Кармазіної, «*Драма свободи в модернізмі. Пророчі голоси драматургії Лесі Українки*» Л. Демської-Будзуляк, «*Українська література перших десятирічь ХХ століття: філософські проблеми*» А. Криловця та інші, чітко простежується намір не лише розглядати всю творчість Лесі Українки з погляду виключно релігійного світогляду, а й за будь-яку ціну, хоч би й в обхід реальних фактів, довести релігійність самої письменниці.

Зокрема, наприклад, А. Криловець зазначає, що «...абсолютизація в лесезнавчій науці атеїстичного пафосу творчості письменниці... здається явно перебільшеною. ...На нашу думку, правомірніше говорити не про атеїзм Лесі Українки, а радше про її антитеїзм. Для антитеїста Бог... – це щось реально існуюче, але таке, що не виконує, однак, свого прямого призначення щодо людини. Заперечуючи Бога, людина таким чином приходить до усвідомлення своєї власної гідності. Отже, критикуючи християнську філософію за її фарисейство і моральне виправдання соціальної нерівності, Леся Українка заперечує лише офіційно-церковну концепцію Бога. Бог для неї –

це високодуховна субстанція, щось іманентне людській душі» [4, с. 64]. Фактично автор пропонує своєрідну «градацію богоборства», згідно якої «антиїїзм», яким він характеризує світогляд Лесі Українки, начебто є меншою мірою запереченням бога, ніж аїїзм.

Насправді, якщо вже говорити про справжній філософський аїїзм (на відміну від славнозвісного «войовничого аїїзму» радянського взірця), то для нього характерне ніяк не зятате заперечення бога, а радше відсторонення від проблематики доказів буття божого. Адже релігійна версія свободи все одно віддає перевагу вірі у спасіння, отримане не стільки завдяки власним зусиллям, скільки завдяки божій благодаті, милості, причому остаточна свобода можлива лише як перехід у потойбічний світ, в якому людина буцім-то звільняється від усіх страждань і марнот людського життя.

Що ж до ще не досить на сьогодні чітко визначеного поняття «антиїїзм», то в усякому разі воно абсолютно не зводиться до неприйняття ортодоксальної церковної традиції, що його доцільніше було б назвати «антиклерикалізмом». «Антиїїзм» характерний як для романтиків, так і для екзистенціалістів, і виражає специфічну світоглядно-мистецьку позицію етичного неприйняття бога, яка справді покликана утвердити свободу й гідність людини, але це ще не означає, що антиїїст визнає бога як «щось реально існуюче». Як правило, «виклик богу» антиїїстів має символічний художній характер і покликаний спровокувати мистецькими засобами етичний конфлікт бога та людини, примусити людину вийти за межі стереотипів релігійної свідомості, – і в такому сенсі творчості Лесі Українки справді притаманні елементи антиїїзму.

Що ж до монографії Л. Демської-Будзуляк «Драма свободи в модернізмі. Пророчі голоси драматургії Лесі Українки», то особливий подив викликає те, що дослідниця, яка у своїй праці ставить мету осмислити феномен свободи у драматичній творчості Лесі Українки, цілковито покладаючись на визначення свободи, запропоновані К. Ясперсом, жодним словом навіть не згадує про існування цілком альтернативної моделі розуміння свободи, запропонованої Ж.-П. Сартром, А. Камю, А. Мальро, яка, до речі, набуває у XX столітті аж ніяк не меншого поширення.

Ще більше поглиблює цей, на моє глибоке переконання, докорінно неконструктивний підхід до творчості Лесі Українки монографія відомої дослідниці О. Забужко «Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій». Авторка, в цілому категорично заперечуючи атеїзм Лесі Українки, разом з тим зазначає, що один із найвидатніших і найбільш знакових її творів драматична поема «Одержима» – це «суто екзистенціалістський бунт проти смерті, який згодом знайде розлогішу філософську артикуляцію у «Бунті і Ніщоті» Ж.-П. Сартра та розправах мислителів Франкфуртської школи» [3, с. 90], – думка цілком справедлива, особливо зважаючи на те, що і представники згаданої Франкфуртської школи, а серед них основоположники гуманістичного психоаналізу Е. Фромм та Г. Маркузе, і Ж. П. Сартр, у своєму ставленні до феномену релігії спирались на її жорстку критику Ф. Ніцше, К. Марксом та З. Фройдом, але як цю думку узгодити з тим, що «Одержима» – це, у тієї ж таки О. Забужко, одночасно і не що інше як апокрифічне Євангеліє (!), причому, за її версією, сама Леся Українка є «прямою продовжувачкою у своїй творчості гностико-маніхейської традиції, «еретичною», що залишила нам у спадок власні апокрифи» [3, с. 193].

При цьому О. Забужко послуговується дуже своєрідними умовиводами на кшталт того, що хоча Лесі Українці й не були відомі ні коптська, ні кумранська бібліотеки, віднайдені археологам вже після її смерті, вона ніби то «думкою почувала» образ жінки-єресіарха [3, сс. 92-94].

Доводиться з сумом констатувати й часте некоректне цитування О. Забужко листів та творів Лесі Українки, зокрема її знакового листа до А. Кримського від 9 лютого 1906 року, із якого в монографії наводяться лише окремі фрази, вирвані з контексту [3, с. 93] і який свідчить про те, що насправді, Леся Українка «думкою почувала» зовсім інше: те, «...що теперішня форма християнства є логічним і фатальним наслідком його найпервіснішої форми». «Я не приймаю теорії Толстого і багатьох інших, – пише вона далі в цьому листі, – ніби теперішнє християнство є аберацією, хворобою сеї релігії. Ні!

У найдавніших пам'ятниках, в «подіях апостольських», в листах апостола Павла, в автентичних фрагментах первісної галілейської пропаганди я бачу зерно сього рабського духу, сього

вузькосердого квієтизму політичного, що так розбуявся дедалі в християнстві» [6, Т. 12, с. 155].

Причому, активно опрацьовуючи джерельну базу стародавніх релігій, Леся Українка цікавилася віруваннями Стародавнього Сходу не менше, ніж раннім християнством. Досить прочитати перший розділ написаного нею (єдиного на той час в Україні!) підручника з історії Східних народів, щоб пересвідчитись, що Леся Українка взагалі не була прихильницею божественного походження людини [7, с. 1-12], і сповідувала суто науковий підхід до вивчення релігії, що ріднить її з І. Франком, автором багатьох праць у цій галузі, і, зокрема, популярної брошури «Сотворення світу».

Отже, гранично примітивізоване бачення екзистенційних вимірів творчості Лесі Українки не тільки фактично нівелює її колосальний світоглядно-мобілізаційний потенціал (так необхідний нам сьогодні), а й жодним чином не дає можливості ані осмислити її органічний зв'язок з творчістю інших видатних представників української культури (і передусім І. Франка та В. Винниченка), в творчості яких також наявні потужні екзистенційні мотиви, ані оцінити справжній масштаб її внеску в модерну європейську філософську традицію, про який чи не найяскравіше свідчить порівняльний аналіз драматичної творчості Лесі Українки та Ж.-П. Сартра саме з погляду атеїстично-екзистенційного гуманізму.

Надзвичайно цікаво, що Леся Українка у драматичній поемі «Кассандра» та Ж.-П. Сартр у драмі «Мухи» художньо опрацьовують дотичні міфологічні сюжети. І це не випадково, адже згідно з класичним визначенням, власне елемент драматичного в античній драмі полягає в зіткненні героя з Долею (Фатумом), якій він може кинути виклик, але яку заздалегідь не може перемогти, що є надзвичайно вдалою формою для вираження екзистенційного бунту людини ХХ століття, яка, самостверджуючись як особистість, з необхідністю бунтує проти напередзаданих трагічних вимірів власного буття, які на античний лад можна було б назвати Долею (не випадково А. Мальро надає перевагу терміну «буття-проти-Долі»), все ж заздалегідь самим фактом власної смертності будучи приреченою на поразку.

Драматична поема Лесі Українки закінчується підкоренням Трої царем Агамемноном та захопленням в полон

віщої доньки царя Пріама – Кассандри. Агамемнон привозить Кассандру на батьківщину в Мікени, де на нього вже чекає зрадлива дружина Клітемнестра та її коханець Егіст, що замислили вбити царя та бранку. Ж.-П. Сартр в «Мухах» використовує продовження цього переказу, що розповідає про помсту Ореста, сина Агамемнона, за вбивство свого батька Клітеменестрою та Егісфом (Ж.-П. Сартр пропонує таку транскрипцію цього імені).

Одночасно «міфологічні» теми «Кассандри» і «Мух» напряму пов'язані із злободенною сучасністю. В драмі Лесі Українки дія відбувається у Трої, яка ще з часів «Енеїди» І. Котляревського напряму асоціювалася з Україною, Аргос – місто живих мерців із п'єси «Мухи», поставленої в Парижі 1943 року, замислювалося Ж.-П.Сартром як символ окупованої фашистами Франції.

У п'єсі Ж.-П.Сартра «Мухи» Орест та Електра (брат і сестра) становлять свого роду діалектичну пару, вони по суті обидва є головними героями, що мов естафету передають один одному місію екзистенційного вибору: адже саме Електра штовхає брата на вбивство Егісфа та своєї матері Клітемнестри, під її впливом відкидає виклик Юпітеру, із недосвідченого юнака Філеба стає зрілою особистістю, Орестом, (що символічно немов вдруге народжується, отримуючи своє справжнє ім'я), і вона ж потім не витримує відповідальності за скоєний злочин, залишаючи Ореста самого нести тягар свободи.

Героїня Лесі Українки пророчиця Кассандра («Кассандра») начебто поєднує в собі силу духу та нескореність Ореста другого та третього акту п'єси, що, кинувши виклик богу, готовий з відкритими очима прийняти власну долю, але не скоритись їй («...їх (богів. – О.Ш.) сила в карі, а моя в змаганні» [6, Т. 4, с. 13], – каже Кассандра) і відчайдушну сміливість Електри першого і особливого другого акту, яка наважується сама повстати проти цілого міста людей, засліплених невротичним страхом, а головне – проти Егісфа та Клітемнестри, зацікавлених в тому, щоб цей страх культивувати.

Але, як і Електра, будучи жінкою, Кассандра має дуже обмежені можливості для реальної боротьби, та й не може вона як Орест, не вагаючись, піти на вбивство, навіть необхідне за законами військового часу. Втім, відмова Кассандри вбити

шпигуна Сінона постає скоріше не як слабкість на кшталт електриної, а радше свідчить про те, що етична позиція Лесі Українки в деяких питаннях ближча до А. Камю, ніж до Ж.-П. Сартра, зокрема, стосовно права людини на вбивство.

Важливими виміром екзистенційно-психоаналітичної проблематики, що висвітлюється в драматичних творах Лесі Українки та Ж.-П. Сартра, є аналіз релігійної свідомості з погляду тих небезпечних патологій, якими вона загрожує розвитку психічно стійкої творчо-пошуково орієнтованої особистості. У цьому сенсі драматичні поеми Лесі Українки «На руїнах», «В катакомбах», «На полі крові», «Йоганна, жінка Хусова», «Адвокат Мартіан», драма «Руфін і Прісцилла», п'єси Ж.-П. Сартра «Мухи», «Диявол і господь бог» є вдалими художніми ілюстраціями до теорії З. Фрейда про релігію як невроз нав'язливих станів [9, с. 131], викладеної у відомій праці «Майбутнє однієї ілюзії» (яка згодом дістала подальший розвиток у творчості представників гуманістичного психоаналізу та атеїстичних екзистенціалістів).

В термінах гуманістичного психоаналізу догматична релігійність підпадає під визначення Е. Фроммом некрофільського ставлення до життя (за принципом «мати», володіти), що характеризується хворобливим страхом перед мінливістю обставин, постійним бажанням людини завмерти, заховатися, злитися із неживою природою, психологічно «розчинитися» в ній і таким чином самоусунутися від необхідності постійно розв'язувати стратегічні проблеми сенсу власного буття, на противагу «біофілії» – любові до життя, в усіх його проявах: руху, розвитку, постійної невизначеності та багатавимірності (життя за принципом «бути») [10].

Концепт релігійної свідомості як психологічного (духовного) рабства надзвичайно багатогранно представлений у творчості Лесі Українки: Міріам («Одержима»), яка звинувачує послідовників Христа в тому, що вони по суті так і залишились рабами, боягузами, покірними слугами існуючої влади, з тією лише різницею, що тепер це рабство, виправдане християнськими догматами, ще й має забезпечити їм по смерті вічне блаженство, і якій Месія сам каже: «Уперта річ твоя, ти мов рабиня, / що знає волю пана і не слуха. / Таких рабів сувора кара где» [6, Т. 3, с. 130], таким чином, фактично ототожнюючи служіння богу з

духовним рабством; Йоганна («Йоганна, жінка Хусова»), яка, сліпо слідуючи заповітам віри фактично змушена стати рабою свого чоловіка – втім її доля, доля рабині віри і християнського обов'язку незмірно тяжча, ніж доля звичайної рабині Сабіни, яка стала коханкою її чоловіка Хуси; адвокат Мартіан («Адвокат Мартіан»), якому рідний син справедливо закидає «рабство духу» [6, Т. 6, с. 42]; Аецій Панса («Руфін і Прісцилла»), який дотепно зауважує: «Я б так постановив: щоб ця секта / зосталась для самих рабів... / Бо для рабів вона корисна. / ... кожен раб, / як тільки християнство те перейме, / стає покірним, чесний роботящим, / хоч кия забувай! Я все купую / в послугу християн...» [10,Т.4,сс.139]; раб Нартал («Руфін і Прісцилла»), який, потрапивши у духовне рабство християнства, «жалкував про ту залізну клітку», де він був «тілом раб, душею вільний» [6, Т. 4, с. 204], і нарешті неофіт-раб («В катакомбах»): «Мені дарма, чи бог один на небі, / чи три, чи триста, хоч і міріади. / За жодного не хочу помирати: / ні за царя в незнаному едемі, ні за тиранів на горі Олімпі, / нікому з них не буду я рабом, доволі з мене рабства на сім світі!» [6, Т. 3, с. 261].

Представники гуманістичного психоаналізу відзначають, що некрофілія у міжособистісних стосунках проявляється як егоїзм та жорстокість у ставленні до оточення, в той час як справжній гуманізм сумісний лише з «біофільною» орієнтацією.

Так, віруюча людина, сповідуючи, на перший погляд, чи не найгуманніші в історії людства принципи любові до ближнього, одночасно в ім'я власного потойбічного спасіння може відмовити цьому ж таки ближньому у прояві елементарного співчуття та милосердя, яскравими прикладом чого є поведінка Парвуса та Теофіла по відношенню до Руфіна та Прісцилли («Руфін і Прісцилла»), коли вони, начебто покладаючись на непомильний «божий суд», самі не можуть зректись власної недовіри до ближніх, а інколи й не вагаючись плямують їх підозрами, завдаючи їм моральних страждань, або адвоката Мартіана («Адвокат Мартіан»), який зрікається свого названого сина Ардента аби лише не заплямувати слави слухняного «раба господнього».

Власне, квінтесенцію жорстокості, яка приховується за проповіддю християнством абсолютного добра, виражає Руфін: «Справді, християни, / лагідні понад людську міру й

звичай, / а добрості в них щирої немає, / вони не людяні, вони нічого / дарма не роблять – все за нагороду, / та ще й не за малу, за вічне щастя / на небесах! На меншу не пристали б, / нікого їм не жаль, тортури вічні / готові обіцяти з легким серцем / всім «грішникам» – так, наче бог їх кат, / що присуди виконує безумні» [6, Т. 4, сс. 187-188]. Від цього вже один крок до садистськи-некрофільського екстазу Парвуса: «Іде господь! служіть йому вогнем, / моліться кров'ю! Смертю поклоняйтесь!» [6, Т. 4, сс. 277].

Варто особливо наголосити, що постійні звертання Лесі Українки до світоглядних антиномій релігійної свідомості (з яких більшість дослідників прагнуть вивести релігійність самої письменниці) є якраз чи не найяскравішим свідченням знаходження її творчості в парадигмі атеїстичного екзистенціалізму, суть якого, зовсім не зводиться лише до заперечення існування бога, як це прийнято вважати. «Екзистенціалізм – це не такий атеїзм, котрий розпорошує себе на докази того, що бога не існує.

Скоріше він заявляє наступне: навіть якби бог існував, це нічого не змінило б. ...Це не означає, що ми віримо у існування бога, – просто *суть справи не в тому, чи існує бог*. Людина повинна віднайти себе і *впевнитися, що нічого не може її врятувати від самої себе*, навіть достовірний доказ існування бога (курсив мій – О.Ш.)» [9, с. 344], – це сартрівське визначення екзистенціалізму в програмній лекції «Екзистенціалізм – це гуманізм» повною мірою може бути віднесене до екзистенційної драматургії Лесі Українки. «Посмертного життя не хочу я собі, / Мені до нього гірше, ніж байдуже» [6, Т. 1, с. 231], – на 57 років раніше утверджує власну світоглядну позицію Леся Українка у поезії «Коли вже зачепили сі питання...», яку цілком можна назвати її філософським кредо.

Цікаво, що ця поезія є свого роду діалогом зі зробленим самою ж Лесею Україною для М. Павлика перекладом вірша невідомого німецького поета «В небі ми жодного доброго батька не маєм...» [6, Т. 2, с. 327-328]. Симптоматично, що обидва ці твори досі не лише не стали предметом критичного аналізу, а й фактично свідомо замовчуються українськими дослідниками.

Таким чином, філософські проблеми гуманістично-екзистенційних вимірів свободи людини нового, модерного типу,

які Леся Українка ставить і розв'язує у своїй драматургії, повністю знаходяться в руслі пошуків атеїстичної екзистенційної філософії ХХ століття. Через декілька десятиліть вони заново будуть поставлені й вирішуватимуться основоположниками атеїстичного екзистенціалізму: Ж.-П. Сартром, А. Камю, А. Мальро. Більше того, за рядом аспектів драматургія Лесі Українки, на наше переконання, навіть вигідно відрізняється від драматургії Ж.-П.Сартра, відсутністю морального ригоризму, абстрактного філософського схематизму в змалюванні героїв та ситуацій, що своєю чергою надає її творам виразнішого, ніж у Ж.-П.Сартра, власне гуманістично-екзистенційного звучання.

Література

1. Гарин И. Воскрешение духа. – М. : Терра, 1992. – 640 с.
2. Демська-Будзуляк Л. Драма свободи в модернізмі : пророчі голоси драматургії Лесі Українки : монографія. – К. : Академвидав, 2009. – 184 с.
3. Забужко О. Notre Dame d'Ukraine : Українка в конфлікті міфологій. – К.: Факт, 2007. – 640 с.
4. Криловець А. Українська література перших десятиріч ХХ століття: філософські проблеми. – Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2005. – 256 с.
5. Лекции по теории эстетики : книга 2 / Под ред. М. С. Кагана. – Л. : Изд-во ЛГУ, 1973. – 200 с.
6. Леся Українка : зібрання творів у дванадцяти томах / Леся Українка. – К. : Наук. думка, 1975–1979. [Т. 1 : Поезії. – 1975. – 447 с.; Т. 2 : Поеми. Поетичні переклади. – 1975. – 367 с.; Т. 3 : Драматичні твори (1896 – 1906). – 1976. – 399 с.; Т. 4 : Драматичні твори (1907 – 1908). – 1976. – 351 с.; Т. 5 : Драматичні твори (1909 – 1911). – 1976. – 335 с.; Т. 6 : Драматичні твори (1911–1913)]. Переклади драматичних творів. – 1977. – 415 с.; Т. 12 : Листи (1903–1913). – 1979. – 694 с.
7. Леся Українка. Стародавня історія східних народів – Репринтне видання. – Луцьк : ВАТ «Волинська обласна друкарня», 2008.
8. Сартр Ж.-П. Пьесы ; пер с фр. – М. : Издательство «Гудьял-Пресс», 1999. – 560 с.
9. Сумерки богов / Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж. П. Сартр ; сост. и общ. ред. А. А. Яковлева ; перевод. – М. : Политиздат, 1989. – 398 с.
10. Фромм Э. Иметь или быть? ; пер. с англ. ; общ. ред. и посл. В.И. Добренев. – 2-е изд., доп. – М. : Прогресс, 1990. – 336 с.

О. Є. ГОМІЛКО

Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України

**ЕФЕКТИВНИЙ АЛЬТРУЇЗМ ЯК СУЧАСНА ФІЛОСОФІЯ
ТА ЖИТТЄВА ПОЗИЦІЯ**

Ефективний альтруїзм стрімко перетворюється на глобальне явище, тим самим спростовуючи уявлення про те, що лише громадяни багатих країн активно практикують благодійність. У загальному річищі ефективного альтруїзму відбувається реабілітація не лише морального образу людини, але й наукової раціональності. Така недовіра до науки схильна демонізувати й саму людину, акцентуючи увагу на її темному боці. Ефективний альтруїзм підважує цей песимізм, виявляючи взаємодію науки та моралі не на технологічному, а на екзистенційному рівні. Ідейне осереддя ефективного альтруїзму визначає раціональне творення добра. Посилення раціонального компоненту у співчутті до іншого значно розширює сферу його застосування, залучаючи туди не лише незнайомих людей, але й інших живих істот. Саме раціональна обґрунтованість ефективного альтруїзму робить його принципово відмінним від інших форм благодійності.

Ефективний альтруїзм як поєднання науки та моралі.

Ефективний альтруїзм стрімко перетворюється на глобальне явище, тим самим спростовуючи уявлення, що нібито лише громадяни багатих країн активно практикують благодійність. Про нього вже знають по всьому світу, а його прихильників можна зустріти і в Україні. Однак у країнах з високим рівнем достатку можна вже говорити про виникнення нового соціального руху під назвою ефективний альтруїзм. У загальному річищі ефективного альтруїзму відбувається реабілітація не лише морального образу людини, але й наукової раціональності. Недовіра до науки – вельми популярна нині тенденція, хоча вона нерідко виявляється упередженою та безпідставною, схильною демонізувати й саму людину, акцентуючи увагу на її темному боці.

Ставлення до раціональності як ворожої до людини сутності породжує прогресофобію, коли будь-який поступ,

удосконалення людства заперечується. Ефективний альтруїзм підважує цей песимізм, виявляючи взаємодію науки та моралі не на технологічному, а на екзистенційному рівні. Практика самого життя здійснює етичну реабілітацію науки. Ідеться про використання наукових знань у вибудовуванні життєвих настанов окремої людини. А тому ефективний альтруїзм – це конкретна життєва позиція, носій якої керується радше розумом, аніж почуттями. Така дефініція нібито суперечить узвичаєним уявленням про мотиви добрих справ. Їх схильні більше пов'язувати з особистим досвідом, переживаннями, співчуттям, традиціями тощо.

Взаємодію наукових знань і моралі через феномен ефективного альтруїзму зумовлено й пошуком найефективніших шляхів удосконалення світу. Останнє стає ключовим завданням ефективного альтруїзму. Важливо, що йдеться про покращення світу не лише для людей. Згідно з філософією ефективного альтруїзму, світ має стати придатним середовищем для існування життя в різних його формах – біологічній (тваринний світ), культурній (світ людей) і, можливо, технологічній (світ машин). Про останню дедалі активніше говорять у зв'язку з перспективою розробки штучного інтелекту людського рівня чи навіть суперінтелекту [3, с.63]. Очевидно, що це питання вельми дискусійне й потребує окремого ґрунтовного розгляду.

Утім, визнання можливості технологічної форми життя посилює моральну відповідальність науки, наголошуючи на унікальності та значущості життя людського. Якщо ж розглядати машину як присутній чинник людського життя, доведеться переглянути деякі нав'язливі упередження щодо зв'язків людини й машини. Головним чином це стосується різноманітних позірних загроз, котрі нібито чигають на людей у високотехнологічних суспільствах. Наразі важливо усвідомити, що наука й машина – продукти людської культури, а тому доцільніше уважно досліджувати їх ефективне використання, ніж натужно голосити про їхню ворожість до людини.

Ставлення до науки як до дружньої людині сутності змушує пригадати, що вона є продуктом людської культури, а не афілює трансцендентну сутність, спроможну розкрити об'єктивну істину. Усвідомлення того, що наука – витвір культурної еволюції людей, а не дар Божий, робить сподівання щодо неї

більш реалістичними. А тому, вбачаючи в науці антропологічно заданий феномен, не варто сподіватися, що вона позбудеться невизначеностей. Те, що людина за своєю природою конечна й обмежена в своїх можливостях істота, робить таким і продукт її культури. Визнання наукою своєї вразливості – вагомий крок до посилення потенціалу раціональності. Позитивістський науковий снобізм має поступитися місцем дружній взаємодії науки з різними культурними практиками раціональності, особливо це стосується сфери моралі.

Ефективний альтруїзм і свобода. Утім, визнання прогресу науки пов'язане з не менш важливим питанням морального прогресу. У добу стрімкого розвитку комунікаційних технологій критерій розмежування добра і зла стає досить розмитим. Однак співчуття до іншого потребує чітких орієнтирів. У західній традиції культури універсальним рушієм прогресу вважають інститут свободи. Тож чи можна розглядати феномен ефективного альтруїзму як сучасну форму інституалізації свободи, котра має універсальне значення?

Деякі відповіді на ці питання можна віднайти у книжці Тімоті Снайдера «Шлях до несвободи: Росія, Європа, Америка» [2]. Американський дослідник стверджує, що «інституції можуть культивувати деякі ідеї добра, і воно залежить від них. Якщо інституції хочуть процвітати, то їм необхідні чесноти. Щоб культивувати чесноти, потрібні інституції.

Моральні питання щодо того, що добре, а що погане в публічному просторі, ніколи не можна відокремлювати від історичних досліджень структур. Це політики неминучості та вічності виставляють чесноти непотрібними чи навіть сміховинними: неминучість – обіцяючи, що добро вже існує й очікувано пошириться; вічність – запевняючи, що зло завжди зовнішнє, а ми – завжди його невинні жертви» [там само, с. 21].

Автор вважає, що «політика неминучості полягає в ідеї, що ідей немає» [там само, с.23]. Ідеться про послаблення значення ідейної складової життя на підставі того, що, як каже Т. Снайдер, «альтернативи нема». А тому індивідуальна відповідальність за те, що відбувається у світі, втрачає сенс. Проте розгортання подій у сучасному світі переконує, що покладатися на «мудрий народ» і «всемогутній ринок» стає небезпечним. Віра в неминучість прогресу «означає крізь сон

брести до вказаної могильної ями в зарезервованому місці на цвинтарі. Наче привид із трупа, з неминучості постає вічність», – висновує Т. Снайдер [там само]. Тож логіка сліпої віри у прогрес збігається з його запереченням: прогресист і прогресофоб уподібнюються у власній пасивності.

Виявляється, що технології не завжди сприяють розвитку свободи. Той факт, що розповсюдження політики вічності на західний світ набуло загрозливих перспектив саме завдяки технологіям, свідчить про протилежне. Ось чому політика вічності, що запанувала в сучасній Росії, може захопити решту світу. Унаслідок цього відбудеться знецінення свободи. Адже для політики вічності, як стверджував відроджений у сучасності її ідеолог, фашистський теоретик І. Ільїн, «зло починається там, де починається особистість» [там само, с.24]. Бо для вічності свобода й особистість несуттєві.

А для ефективного альтруїзму свобода й особистість – це..підмурки його існування. Бо без морально цілісної, дієвої та відповідальної особистості, у якій цінності й дії не суперечать одне одному, ефективного альтруїзму немає. Не випадково його розглядають як альтернативу обох політикам – неминучості та вічності. На відміну від політики неминучості, ефективний альтруїзм не сподівається на самореалізацію прогресу. На жаль, політика незалежної України також покладалася на логіку неминучості, гадаючи, що національна ідентичність українців сформується спонтанно, без раціональної політики її реалізації. Така недалекоглядність тепер дається нам взнаки. Ризики захоплення України політикою вічності зростають.

Відомо, що наріжна ідея російського варіанту політики вічності – переконаність у моральній зверхності Євразії над Заходом. Т. Снайдер дає таке її роз'яснення: «ідея вічної ворожості занепалого Заходу – ідея, що Європа та Америка були вічними супротивниками, які заздрили російській цнотливій культурі» [там само, с 43]. Не лише сучасна риторика російських політиків, а й російська філософія та література рясніють зневажливим ставленням до західної культури як мертвої, несправжньої та ворожої справжній людині. Відтак можливість морального прогресу заперечується взагалі, бо західна людина завжди зіпсута й заздрісна у порівнянні зі взірцем достовірності людини в російській культурі. А явища на кшталт ефективного

альтруїзму зазвичай отримують тлумачення в парадигмі так званих теорій змов, коли глибокі моральні феномени зводяться до примітивних і корисливих неморальних мотивацій.

Однак те, що нині про ефективний альтруїзм уже можна говорити в термінології Е. Дюркгайма як про соціальний факт, надає вагомий аргумент на користь наявності ознак морального прогресу в сучасну добу. Ідеться про соціальне явище, породжене колективними діями індивідів, і тому якісно відмінне від того, що відбувається на рівні індивідуальної свідомості. П. Сінгер у своїй книзі «Найкраще, що ти можеш зробити. Як ефективний альтруїзм змінює уявлення про життя за мораллю» небезпідставно говорить про формування в сучасному світі громадського руху [4, с.13], котрий керується ідеєю ефективного альтруїзму.

Ефективний альтруїзм: основні визначення. Ідейне осердя ефективного альтруїзму визначає раціональне творення добра. Посилення раціонального компоненту в співчутті до іншого значно розширює сферу його застосування, залучаючи туди не лише незнайомих людей, але й інших живих істот.

Саме раціональна обґрунтованість ефективного альтруїзму робить його принципово відмінним від інших форм благодійності. Співпереживати іншому водночас означає розуміти, які шляхи допомогти йому найкращі.

Тоді емоційне переживання співчуття відходить на другий план. Раціональне ставлення до творення добра спонукає обирати не стільки приємну, скільки найкориснішу дію. Зазвичай благодійність керується емоціями. Тим часом ефективний альтруїзм орієнтується на розум, а не серце. Розгортання ефективного альтруїзму в масовий соціальний рух сприяє відновленню цілісності особистості, коли моральні чесноти визначають мотивацію поведінки людей.

Вбачаючи в ефективному альтруїзмі фактор подолання форм відчуження людини, його розглядають як зародок вияву альтернативної капіталістичної економіки. Класичне звинувачення капіталізму в посиленні відчуження людини, котре зумовлює хижацьке ставлення до світу, нині не втратило актуальності. Проте водночас із конструктивною критикою сучасного капіталізму існує бачення його потенціалу до змін. Якщо ще донедавна надприбутки приносили наркотики та зброя,

то в цифрову добу це роблять ІТ-стартапи. Саме серед представників ІТ-галузей спостерігаємо найактивніше практикування ефективного альтруїзму. Кремнієва долина рясніє такими прикладами, підтверджуючи факт посилення позицій ефективного альтруїзму. Чимало всесвітньовідомих філантропів та благодійників – вихідці з ІТ-середовища.

Основні принципи ефективного альтруїзму.

Розуміння того, чим керується ефективний альтруїзм, дає можливість визначити його основні принципи. Як уже зазначалося, ключова засада ефективного альтруїзму – раціональний підхід до здійснення добрих справ. Для цього, виявляється, недостатньо самого бажання чи добрих почуттів. Найкращі справи потребують ґрунтовних знань. Статистика свідчить, що благодійність, яка керується лише емоціями, нерідко стає неефективною.

Поруч із раціональним підходом важливою засадою ефективного альтруїзму вважають поміркований спосіб життя. На перший погляд, про різноманітні культурні практики, котрі закликають людей обмежувати власні потреби аж до самопожертви, уже відомо чимало. Християнський святий чи ідейний комуніст яскраво унаочнюють такі зразки самопожертви.

Утім, на відміну від ефективного альтруїста, ці культурні персонажі проповідують відмову від власних інтересів заради блага інших. Попри це, їхня самопожертва втілює моральну досконалість і отримує всебічне схвалення. Життя християнських святих чи біографії радянських видатних постатей наголошують на пріоритеті колективних цінностей над індивідуальними. Християнський ідеал «жити єдиним серцем» означає бути цілісною особистістю у прагненні до досконалого суспільства. Його досягнення передбачає кардинальну зміну природи людини на підставі подолання її базових характеристик, зокрема пов'язаних із ключовою потребою живого у продовженні свого роду.

Ось чому сексуальне зречення набуває значення способу доступу до божественного. Відповідно цнотливе тіло стає вираженням принципу зворотності життя та проголошує неминучий прихід «нового творіння». Прокреативність, за допомогою котрої суспільство продовжує своє існування і котра є ключовою характеристикою еволюції живого, засадничо розхитується та втрачає свою культурну цінність. У наш час

політика вічності сучасної Росії також апелює до концепту цнотливості, але вже не індивіда, а культури. Цнотливе тіло російської культури засвідчує її досконалість і справжність, котру всіма силами необхідно захищати, зокрема йдучи на самопожертву.

Ефективний альтруїзм, навпаки, заперечує самопожертву. Жертвування собою, своїми особистими інтересами заради інших – це суперечить його принципам. Суттєвим для ефективного альтруїзму є досягнення повноти життя. Поміркований спосіб життя передбачає глибокі знання людини про саму себе та чітке усвідомлення власної ідентичності. Тоді вона, спираючись на знання та корисну інформацію, вибудовує такі схеми власної поведінки, котрі не тільки не суперечать її власним інтересам, але й приносять радість. Реалізувати ці інтереси без усвідомлення особистісної ідентичності стає важко.

Ось чому чеснота поміркованості потребує ґрунтового самопізнання. Виявляється, що люди, котрі краще усвідомлюють власну самість, схильні ефективніше піклуватися про інших. Інакше турбота про інших може перетворитися на руйнівну силу – коли ігнорування власних інтересів заважає людині повноцінно жити, а тому робить її нещасливою. Не випадково говорять про темний бік альтруїзму.

Таким чином, ефективний альтруїзм підважує ціннісний статус самопожертви. Бо без визначення меж турботи про себе та власну родину турбота про інших втрачає сенс. Ефективний альтруїст – це реальна людина із власним простором для задоволення своїх потреб. А тому його важко порівняти із християнським святим, для якого самозречення принципове.

Принцип поміркованого способу життя зумовлює інший принцип ефективного альтруїзму – спонування до пожертви значної частини власного заробітку. Ідеться про відмову від фіксованої суми пожертви, до прикладу, відомої десятини. Тоді й вибір кар'єри здійснюється у відповідності до потреб ефективного альтруїзму. Заробляти великі гроші стає захопливою справою.

У вже згаданій книзі П. Сінгер наводить низку прикладів того, як люди змінювали рід діяльності саме з урахуванням необхідності фінансових ресурсів для здійснення їхніх амбітних благодійних проєктів. У парадигмі ефективного альтруїзму

трапляється, що творчість поступається місцем бізнесу. Наприклад, успішний викладач престижного університету може залюбки почати працювати у фінансовій компанії, аби мати кошти на втілення своїх благодійних намірів. Бо саме практичне втілення власних ідей здається ефективним альтруїстам більш вагомим, аніж їх озвучування в університетських стінах.

А тому пожертва значної частини власного заробітку – це не так вияв щедрості, як можливість досягти амбітних цілей. Показові інтерв'ю з Рідом Гастінгсом, співзасновником, головою та генеральним директором відомої компанії Netflix, у яких він із запалом говорить про високі прибутки, необхідні для того, щоб утілити його візію реформування освіти в Каліфорнії [5]. Заробляння грошей стає благородною й суспільно корисною справою.

Але великі кошти не забезпечують успішність справи автоматично. Надскладним завданням стає оптимальне їхнє використання. Дуже часто доводиться із жалем спостерігати недоцільність пожертвувань. Трапляється, що добра справа залишається без належної підтримки, а тим часом значні фінанси витрачаються марно. Ось чому дослідження способів жертвування – один із ключових принципів ефективного альтруїзму. Рациональне обґрунтування використання фінансів визначає його успіх.

Поруч із цим принципом варто зазначити, наскільки важлива адвокація ефективного альтруїзму. Знання про нього уможлиблює не лише зростання кількості прихильників ефективного альтруїзму, але й змінює уявлення про благодійність як таку. Адже маємо визнати, що досі, особливо в нашому пострадянському суспільстві, домінують стереотипи, закорінені або в релігійному, або в авторитарному його сприйнятті. Відсутність публічного визнання благодійності – одне з таких упереджень

Важливим принципом ефективного альтруїзму вважають також готовність поділитися частиною власного тіла (кров, кістковий мозок, нирки) з незнайомими людьми. Цей принцип особливо дражливий. Адже він зачіпає фундаментальні філософські питання, котрі все ще викликають дискусії. Одне із них – питання про те, чи ми маємо своє тіло, чи ми ним володіємо? Не заглиблюючись у зміст цієї дискусії, зазначу, що

важливий здобуток сучасного дискурсу тілесності – вихід цих питань у площину твердження, що ми є тілами. Така філософська інтерпретація природи людини дає можливість подолати її розшарування на тіло й дух. Тоді право віддати частину себе іншому стає незаперечним.

Про значення донорства варто говорити окремо, хоча кожен добре знає, що воно справді рятує життя. Особливо гостро питання стоїть в умовах війни. Однак, за даними Всесвітньої організації охорони здоров'я, 90% людей, які можуть здавати кров, цього не роблять. Рекомендована ВООЗ кількість донацій крові має сягати 30 на 1 000 населення. Для України це мало би бути майже 1,4 млн донацій на рік. Натомість цей показник нині у 2,5 рази менший – лише 581 000 донорів.

Хоча справедливо буде зазначити, що, як вказано на сайті проєкту «Крапля до краплі», в Україні поступово відроджується культура безоплатного добровільного донорства. Наприклад, за перші місяці 2021 року українці врятували 2500 осіб, долучаючись до донорського руху. Прикметно, що благодійна ініціатива «Крапля до краплі» утворена у співпраці бізнесу та громадських активістів [«Крапля до краплі» – проєкт про життя].

Ефективний альтруїзм в Україні. Однак слід зауважити, що участь у донорстві не означає автоматичної залученості до ефективного альтруїзму. Попри зростання популярності останнього в західному світі, для українців ефективний альтруїзм здебільшого асоціюється із зоозахисними громадськими організаціями. Наприклад, створена в Україні у 2017 році в межах міжнародної ініціативи *Anima International* за посилення захисту прав тварин, що утримуються на промислових фермах, громадська організація «Відкриті клітки» активно адвокує та сповідує ефективний альтруїзм.

Головним чином ідеться про захист фермерської птиці. За статистичними даними, кількість курей, що утримуються на українських фермах, одна з найбільших серед європейських країн. Але умови утримання птиці – одні з найгірших, а тому спричиняють сильні страждання. Як видно, ефективний альтруїзм в Україні обмежений у своїй активності й малопопулярний. Виступ про ефективний альтруїзм зоозахисника Бена Гілберта на конференції «За тварин», організованій «Відкритими вікнами», наразі набрав у ютубі лише 31 перегляд [1a], а група у Фейсбуці

«Ефективний альтруїзм та захист тварин» налічує лише 70 членів. Тож, на жаль, ефективний альтруїзм мало цікавить українців.

Переростання ефективного альтруїзму в масовий соціальний рух надає аргументи на користь оптимістичного погляду на майбутнє як науки, так і моралі. Взаємодія науки та моралі вможливує оптимізацію індивідуальної поведінки людей в умовах технологічних викликів сучасної доби. «Робити найкраще, що можеш» стає життєвою позицією людини, котра живе повноцінним щасливим життям, але не йде на самопожертву.

Можемо говорити про визрівання тенденцій альтернативного капіталізму, де взаємодія моралі та науки стає ключовою. Основні проблеми, котрі вирішує ефективний альтруїзм, – це подолання бідності, зменшення страждання тварин, а також проблеми майбутнього, головним чином екологічного порядку. Утім, їх вирішення завдяки ефективному альтруїзму набуває ціннісного характеру. Серед основних цінностей ефективного альтруїзму виокремлюють справедливість, свободу, рівність, знання, мистецтво й непорушність моральних правил. Останнє принципово відрізняє позицію ефективного альтруїзму від тоталітарних проєктів, у яких політична доцільність переважає моральні засади.

Моральна філософія, утілена у словах «Ніколи знову!», — застереження проти бездіяльності, через яку став можливим Голокост. Непорушність моральних законів означає не лише їх «порушність», але й байдужість. «Глибоко стурбована» бездіяльність несе загрозу не меншу, аніж агресивна дія. Однак здається, що кількість небайдужих у світі з часом зростає, особливо серед молодшого покоління.

Наприклад, П. Сінгер наводить дані Бруклінського інституту, котрі свідчать про посилення зацікавленості так званих міленіалів у корпоративній соціальній відповідальності, інтеграції соціальних цінностей та роботи, інклюзії, різноманітності та соціальній мобільності [4,с.53]. Коротко підсумувати основні настанови ефективного альтруїзму можна так: 1) Потрібно заробляти, щоб давати: чим більше заробляєш, тим більше можеш віддати; 2) Ти відповідальний не лише за те, що робиш, а й за те, чого не робиш; 3) Раціональний підхід робить добрі справи ефективнішими.

Література

1. «Крапля до краплі» – проект про життя. – URL: <https://donor.ua/news/2422>
- 1а. Бен Гілберт. Ефективний альтруїзм. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=R5V7iMIC4wc&t=276s>
2. Снайдер Т. Шлях до несвободи : Росія, Європа, Америка / перекл. з англ. Г. Герасим. – Львів : Човен, 2020.
3. Тегмарк М. Життя 3.0. Доба штучного інтелекту / перекл. з англ. З. Корабліна. – Київ : Наш формат, 2019.
4. Singer P. The Most Good You Can Do. How Effective Altruism Is Changing Ideas About Living Ethically. – New Haven and London: Yale university Press, 2015.
5. Three secrets to Netflix's success Reed Hastings and Chris Anderson. – URL: https://www.youtube.com/watch?v=9w0PL2_-oAE

Н. В. ХАМІТОВ

Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ В УКРАЇНІ: КЛАСИКА ТА СУЧАСНІСТЬ

Своєрідність сучасної філософської антропології в Україні значною мірою полягає у поєднанні есенціального та екзистенціального розуміння людини, що зумовлює як вирішення актуальних проблем цієї науки, так і їх постановку [1]. На мою думку, це визначальна риса Київської світоглядно-антропологічної школи, започаткованої академіком В. І. Шинкаруком. Ця збалансованість продовжує персоналістичну спрямованість вітчизняної філософії людини від Г.Сковороди до М. Бердяєва. Така спрямованість робить вітчизняну філософську антропологію співзвучною з українською ментальністю і, водночас, органічно відкриває до міждисциплінарних зв'язків, що є надзвичайно важливим для сучасної гуманітаристики [2].

Реалізація вказаного поєднання есенціального та екзистенціального розуміння людини за часів СРСР було дуже непростим, адже тоді філософія в Україні «була ідеологічно заангажованою, по суті, виступаючи на боці тоталітарної держави проти особистості» [10, с. 226]. Марксизм-ленінізм як філософія

та ідеологія, був вираженням есенціалізму, який визначав «єдино правильну» для всіх сутність. Есенціальне розуміння людської природи є характерним для багатьох концепцій філософської антропології, починаючи з її засновника у XX ст. М. Шелера [3; 5; 6; 7; 8; 9]. Ми вже докладно аналізували цю тенденцію [4]. Але будь-яка есенціальна філософія людини у суспільстві, яке не перейшло межу тоталітаризму, так чи інакше несе в собі екзистенціальні тенденції, коли неповторне людське існування розуміється як таке, що впливає на сутність людини.

Після здобуття Україною Незалежності ми можемо констатувати не прихований, а явний гуманістичний і екзистенціальний поворот в українській академічній філософії, що, зокрема проявилось в становленні філософської антропології як окремої галузі знання. У сучасній українській філософській антропології з'явилася жива людина – чоловічої або жіночої статі, здатна не лише мислити, а й страждати, сподіватися, вірити, співчувати і любити. У цьому величезна заслуга В.І. Шинкарука, з його роботами, присвяченими екзистенціальній проблематиці [11; 12]. Дуже важливими тут є дослідження професора В. Г. Табачковського щодо обмеженості есенціального розуміння людини, в якому всі суперечності людської природи «укорінені у дисгармонії між людською сутністю – зосередженням всіх можливих достоїнств, і формами людського існування, де і зосереджені всі можливі недоліки» [13, с. 8]. У результаті маємо філософську антропологію як екзистенціальну антропологію, що долає одномірність есенціальних проєктів, які можна узагальнено означити як «метафізику людини». Фундаментальним спрямуванням Київської світоглядно-антропологічної школи стало дослідження екзистенціальних вимірів людського буття через розгляд світогляду та його теоретичних трансформацій. В. Г. Табачковський вдало охарактеризував це так: «сенсожиттєві питання «перекладаються» на теоретичну «мову» [14, с. 29]. Світогляд, на думку В. І. Шинкарука, є не просто явищем, що віддзеркалює дійсність, це форма освоєння дійсності. «Світогляд є висхідною та основоположною формою духовного освоєння дійсності людиною, – зазначає В. Шинкарук. – Саме через нього світ «відкривається» людині, і те, яким він їй «відкривається» залежить від світогляду» [11, с.145].

Підходи світоглядно-антропологічної школи прагне розвивати і автор даної публікації у своєму проєкті філософської антропології як метаантропології – філософії розвитку людини у вимірах буденного, граничного й метаграничного буття людини, яким відповідають буденний, особистісний та філософський світогляд [1]. При цьому, звісно, слід нагадати, що терміни «метаантропологія» і «філософський світогляд» належать М. Шелеру [15]). Дана методологія вперше була використана для осмислення екзистенціальної самотності людини [16], але поступово виявилось, що вона до певної міри може бути усвідомлена і як спосіб розуміння людської природи загалом. «Метаантропологія – це екзистенціальна антропологія, смисловим центром якої стає проблема особистісного виявлення та комунікації у різних вимірах людського буття» [16, с.10]. Акцент на комунікації тут є дуже важливим, це виводить розуміння людини як замкненого в собі самотнього індивіда у простір взаємодії між людьми; людська сутність вільно породжується кожним із нас у вільній побудові проєкту життя, але у співтворчості та діалозі з Іншим.

Відкритість особистості толерантній і розумній взаємодії з іншою особистістю – це те, що ми могли б назвати сутністю людини, яка не може репресивно впливати на унікальність і свободу існування кожного з нас. Показовими є слова Ю. Габермаса: «У звільненому суспільстві, що реалізувало розумність своїх членів, комунікація могла б розвинути у вільний від примусу діалог всіх з усіма» [17, с. 237]. Можна узагальнити: акцент на сутності людини – породжує метафізику людини, акцент на існуванні – екзистенціальну антропологію, а їх поєднання – це метаантропологія, яка й постає як рівновага есенціалізму й екзистенціалізму і демонструє виражену тенденцію не індивідуалізму, а персоналізму – «напрямку філософії, який визнає особистість первинною творчою реальністю і вищою цінністю буття» [18, с. 269].

Персоналістичні тенденції глибинно укорінені в українській ментальності; ми можемо побачити їх у філософсько-антропологічних ідеях українських мислителів, принаймні починаючи з Григорія Сковороди. Проаналізуємо ці ідеї, що дозволить нам краще зрозуміти сучасний стан філософської антропології в Україні та її перспективи.

Головна ідея Г. Сковороди водночас складна і проста – це ідея трьох світів, що утворюють реальність. Це 1) Людина або Мікрокосм; 2) Всесвіт або Макрокосм; 3) Символічний світ або Біблія. У свою чергу, кожний із трьох світів поділяється на внутрішній і зовнішній. Внутрішнім світом у людини є душа, зовнішнім – тіло. Внутрішнє начало Всесвіту – це Бог, зовнішнє – видимий світ. І, нарешті, внутрішнє в Біблії – її символічний зміст, зовнішнє ж – зміст буквальний.

Людина у розумінні Г. Сковороди безсмертна. Безсмертя у філософії Сковороди виражається в термінах «дійсне», «істинне». «Безсмертя – це атрибут «дійсної Людини», життя якої наповнює сенсом тілесну оболонку-тінь» [4, с. 182]. Філософ пише, що наше тіло є лише примара «дійсної Людини».

Ця людина має багато відбитків у житті, що виходять назовні і так само легко ховаються в оригіналі, «наче гілки в зерні своєму». «Дійсна Людина» є присутністю Бога в людському бутті, саме ця присутність, на думку філософа, являє собою її глибинну сутність. Тому пізнання свого безсмертя є пізнання самого Бога. Саме тут ми і бачимо поєднання тих підходів, які названі есенціальним та екзистенціальним – кожна людина має божественну сутність, але вона унікально й неповторно виявлена в кожному з нас.

Найповніше ідея безсмертя виражається у вченні про Серце як місце зустрічі зовнішнього і внутрішнього, мікрокосму і макрокосму, символічного і реального. Серце для Г. Сковороди є «чисте зерно, що проростало і небеса, і землю», «корінь життя й оселя вогню і любові», «сама дійсна у людині Людина». Це – вічна цілісність особистості, що розриває покрови смертності і вводить людину в безодню Божественного Буття. Серце – двері у трансцендентний світ, де панує вічне життя і вічна любов.

Продовження цих ідей маємо у філософії Памфіла Юркевича, який розвинув лінію «філософії серця». Як і Г. Сковорода, П. Юркевич переконаний, що таємниця людини знаходиться в її Серці, яке, по суті, ототожнюється з особистістю. «Серце є осередком душевного і духовного життя людини. Так, у серці починається і народжується рішучість людини до тих або інших вчинків; у ньому виникають різноманітні наміри і бажання; воно є основа волі і її хотінь» [19, с. 69].

Серце і сердечність як душевна діяльність – це внутрішня причина людського життя. Розум, на думку П. Юркевича, має сенс лише тоді, коли укорінений у серці. Розум без серця породжує холодну і неживу моральність, що не може замінити справжньої моральності, заснованої на сердечності й любові. Дійсно моральні стосунки між людьми – це стосунки, що опосередковані не думками і розумінням, а переживаннями.

Вчення П. Юркевича про Серце – це вчення про неповторність кожної людини. Сердечність є прояв не абстрактної духовної істоти, а «окремої живої дійсної людини». П. Юркевич критикує матеріалізм та ідеалізм не тільки за домінанту пізнання над іншими проявами життя людини, а і за те, що в цих ученнях загальне придушує особливе і поглинає його. Кожна людина – мікрокосм, що носить у собі тільки її властиву безодню душевно-сердечних переживань. Таким чином, П. Юркевич виявляє у своїй філософії паростки того вчення, що у XX ст. буде названо персоналістичним. Його критика матеріалізму й ідеалізму є їх критикою з позицій персоналізму.

Персоналістична спрямованість української філософії людини яскраво виражена у творчості Тараса Шевченка, який є не лише видатним поетом і яскравим художником, а й філософом. Він переживає і творчо виражає ті екзистенціальні стани, що у XX-XXI ст. стають ключовими для філософії людини. Теми самотності, незрозумілості, покинутості – основні у творчості Т. Шевченка. Мислителі Західної Європи почали глибинно переживати й осмислювати ці теми і стани лише після Першої світової війни, коли всі проблеми людського існування вкрай загострилися. Т. Шевченко переживав їх значно раніше – через позбавлення суб'єктності Батьківщини, трагізм тогочасного існування українського народу та його культури.

Персоналістичне розуміння людини, в якому долається суперечність есенціалізму й екзистенціалізму, ми зустрічаємо й у нашого всесвітньо відомого співвітчизника, киянина Миколи Бердяєва, який став визнаним засновником персоналізму у західній філософії людини XX столітті. Для М. Бердяєва глибинне призначення людини, її природа проявляється у творчому акті. «У творчому досвіді, – міркує філософ, – розкривається, що «я», суб'єкт, є первинним і вищим, ніж «не-я»,

об'єкт. І водночас творчість протилежна егоцентризму, це забуття про себе, спрямованість до того, що вище за мене» [20, с. 24].

М. Бердяєв іде від буденності в пошуках таємниці людини і смислу, що прихований у цій таємниці. Тому що смисл людини закритий для буденного буття і трансцендентний йому. Смисл людини відкривається мислителю, що зробив крок на шляху самовизначення. «Мене притягує завжди і в усьому трансцендентне, інше, що виходить за грані і межі, і що містить в собі таємницю» – пише М. Бердяєв [20, с. 47].

Вихід за межі буденності означає для М. Бердяєва народження особистісного буття. Тільки в ньому можна знайти власну неповторність. Таке народження завжди драматичне і навіть трагічне, пов'язане з повстанням і самотністю. Особистість породжується творчістю, проте не всяка творчість приводить до цього. Особистість є результат морально перетворюючої творчості. М. Бердяєв послідовно розділяє індивідуальність і особистість: особистість перебуває в індивідуальності в згорнутому вигляді і лише духовно-моральна діяльність може розгорнути й актуалізувати її. М. Бердяєв обоюноє свободу, перетворює її в Абсолют, називаючи споконвічною безоднею, що передує особистості і людині, і навіть Богу. Він говорить про безодню «нествореної свободи», з якої виростає будь-який творчий акт і сама особистість [21].

Важливо відзначити, що в своїй персоналістичній спрямованості М. Бердяєв виражає архетипи саме української культури і ментальності, і його, як і інших представників класичної вітчизняної філософсько-антропологічної думки, ми не повинні віддавати ідеологічним пропагандистам, що прагнуть називати їх «своїми», ввести в імперський контекст. Тим більше, що у М. Бердяєва є блискуча критика імперської комуністичної ментальності Росії з її соціоцентризмом в роботі «Витоки та смисл російського комунізму» [22]. З позицій персоналізму й гуманізму мислитель зазначає: «...Обмеженість і неправда комуністичної філософії пов'язана з нерозумінням проблеми особистості. Це і перетворює комунізм в силу, яка дегуманізує, є ворожою людині. Людина заперечується, а з суспільства робиться ідол» [22, с. 154].

Підсумовуючи, не буде перебільшенням сказати, що сучасна українська філософська антропологія розвивається на

персоналістичній і гуманістичній основі, яка зближує її як з класичною вітчизняною філософією, так і з європейською традицією. Як окрема філософська наука вона була неможливою в умовах радянської філософії, яка стояла на основах соціоцентризму – світоглядної установки, згідно з якою будь-яка людина є вторинною до суспільства і може бути принесена в жертву соціальному цілому. Однак окремі автори всупереч загальноприйнятим установкам висловлювали філософсько-антропологічні ідеї, причому співзвучні українському персоналізму й кордоцентризму. Це не тільки представники української діаспори у світі, наприклад, О. Кульчицький з його поняттям «український персоналізм» [23], а й радянські філософи в Україні, найбільш відомими з яких є вже згадані В. Шинкарук та В. Табачковський, а також І. Бичко, М. Булатов, В. Іванов, С. Кримський, М. Попович. Незалежно від проблематики, якою займалися ці дослідники, вони виявляли персоналістичні й гуманістичні тенденції у розумінні людини в її взаємодії з суспільством і світом загалом. Між цими авторами і філософами української діаспори маємо світоглядну єдність; показово, що В. Табачковський, характеризуючи творчу спадщину В. Шинкарука, назвав її «українським персоналізмом» [24].

Тому після здобуття Україною державної Незалежності цілком закономірними стали легітимація і подальший розвиток філософської антропології як напряму й окремої філософської науки. В Інституті філософії імені Григорія Сковороди НАН України був створений відділ філософської антропології, а в Національному педагогічному університеті імені М. Драгоманова – окрема кафедра філософської антропології (з 2019 року – кафедра культурології та філософської антропології), які творчо співпрацюють з ЦГО НАН України, кафедрою теоретичної і практичної філософії Київського університету імені Т. Шевченка, а також з зарубіжними університетами – Софійським університетом імені К. Охридського (Болгарія) та університетом Гьонсан (м. Джинджу, Південна Корея).

Важливість сучасної вітчизняної філософської антропології – не лише у продовженні класичної її традиції, а й у тому, що український народ під неототалітарним тиском відстоює і розвиває свою цивілізаційну суб'єктність [10], створює свій цивілізаційний проєкт, зберігає і розвиває ідентичність,

протиставляючи консолідацію зовнішній і внутрішній конфронтації, відповідаючи, як вже загадувалося вище, на численні екзистенціальні та світоглядні виклики в умовах гібридної війни. Слід наголосити, що на основі окресленого вище проекту філософської антропології як метаантропології автором даної статті у співавторстві з академіком НАН України С. Пирожковим у низці публікацій була створена методологія метаантропологічного потенціалізму [10; 25; 27], яка дозволяє здійснити реальний практичний поворот філософсько-антропологічної думки, поворот до окреслених проблем. «Згідно з метаантропологічним потенціалізмом, слід спочатку прояснити параметри наявного буття соціальної системи і людини в цій системі, а також осмислення їх потенцій. Уже на цій основі можна будувати модель соціальної системи – проект її метакризового (позакризового) буття, як такий, що не буде ні утопічним, ні занадто приземленим. Наступним етапом є створення стратегій втілення цієї моделі, які потребують кризового зусилля громадян країни, проте таке зусилля є... осмисленим, а тому продуктивним» [27, с. 44].

Методологія метаантропологічного потенціалізму виявилася евристично плідною при розробці щорічних Національних доповідей НАНУ, починаючи з 2016 року, що було підсумовано у монографії «Цивілізаційна суб'єктність України: від потенцій до нового світогляду і буття людини» [10], в якій гуманістичною метою цивілізаційного проекту України та її цивілізаційної суб'єктності названа гідна самореалізація людини – і в професійному, і в гендерному, і в духовно-культурному вимірах. Важливо підкреслити, що даний підхід резонує з гуманістичним спрямуванням ноосферної теорії В. Вернадського [10, с. 229-251].

Окреслені вище проблеми є актуальними практичними проблемами вітчизняної філософської антропології, які виводять її у реалії суспільно-політичного життя. І тут збалансованість есенціального і екзистенціального розуміння людини, яка характерна для української філософської думки взагалі і для філософії людини зокрема, стає надзвичайно важливою.

Така збалансованість здатна породжувати методологічні й світоглядні конструкції, що можуть запобігти крайнощам авторитаризму й анархічного індивідуалізму, які є згубними для

незалежності й суверенітету нашої країни, для її цивілізаційної суб'єктності та цивілізаційного розвитку в умовах жорстких геополітичних і пандемічних загроз та викликів. На цьому шляху філософська антропологія здатна актуалізувати спільні для демократичної країни структури світогляду, в тому числі і цінності. Для цього автори в даній сфері повинні бути налаштовані на толерантність і діалогову взаємодію, неприпустимим є приниження гідності колег, знецінення їх здобутків. Адже «філософія по суті своїй спрямована на діалог, ...спільний співтворчий пошук істини. Всі протилежні приклади лише підтверджують правило: якщо всередині філософії маємо конфронтацію, боротьбу за владу під маскою боротьби за істину, то це завжди є вихід за межі філософії» [1, с. 369]. В даному контексті ми говоримо про виражений критерій філософії загалом і філософської антропології зокрема.

Продовжуючи традиції персоналізму класичної української філософії, об'єднуючи есенціальний й екзистенціальний підходи, вітчизняна філософська антропологія стає філософією людяності. Її головний мотив добре визначив М.Попович: «Бути людиною» [26]. Це означає органічний практичний поворот, адже така філософія здатна до креативної актуалізації й гуманізації цінностей, що, зокрема, зумовлює певну якість консолідації нашої країни та її суб'єктності [27]. Під людяністю слід розуміти життєво-практичний порив, а не просто гуманізм як теорію чи ідеологію. І тут ми знову бачимо, що філософська антропологія є не лише філософією людського в його наявності і буденності, і навіть не лише філософією гуманізму, а й філософією життєвого прагнення людського до духовності й душевності в їх поєднанні – власне філософією людяності [1, с. 369]. Для цього повинен здійснитися поворот від соціоцентризму до людиноцентризму, необхідний акцент на людській особистості як вищій цінності, який входить у резонанс з європейським простором, без чого навіть людяність може спотворюватись. У такому контексті поняття «філософія людиноцентризму», запропоноване В. Кременем [28] є вельми актуальним і в науковому, і в освітньому, і в економічному, і в суспільно-політичному контекстах.

При цьому важливо відрізнити поняття «людиноцентризм» і «антропоцентризм» – якщо в першому

маємо наголос на унікальності особистості, то друге означає егоцентризм людства по відношенню до світу. Це відображається в метаантропологічній теорії еволюції сильного штучного інтелекту, в якій робиться наголос на подоланні антропоцентризму при збереженні людяності [29; 30]. Отже, вітчизняна філософська антропологія може здійснити практичний поворот, стаючи філософією людяності і переходячи від соціоцентризму до людиноцентризму. Тим самим вона резонує з архетиповими рисами української ментальності й класичної вітчизняної філософської думки, яка тягнє до персоналізму [4; 14; 24; 31].

Це, звісно, не означає, що філософська антропологія в Україні відчужується від суспільної проблематики. Навпаки, «актуалізація світоглядних принципів та цінностей, які консолідують країну в часи жорстких геополітичних загроз та викликів, сприяють її суб'єктності, може бути названа одним з принципових завдань практичної філософської антропології» [31; с. 90]. Інша справа, що за умов демократії вона не повинна включатися в цю проблематику на рівні обґрунтування ідеологем, які задає партія влади, це призведе до втрати і об'єктивності, і людяності [31; 90]. Дана вимога є тим більше актуальною, якщо взяти до уваги тоталітарне та посттоталітарне минуле української гуманітаристики в цілому й філософії зокрема.

Література

1. Хамітов Н.В. Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. 3-є видання, виправлене і доповнене. – К.: КНТ, 2019. – 394 с.
2. Рафальський О.О. Міждисциплінарні перехрестя етнополітології // Вісник НАН України – № 2 – 2021. – сс. 3-11.
3. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – сс. 31-95.
4. Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. Історія філософії: проблема людини та її меж. 2-е видання, перероблене та доповнене. – К.: КНТ, Центр навчальної літератури, 2006. – 296 с.
5. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. – Спб.: Наука, Университетская книга, 1999. – 231 с.
6. Плеснер Г. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – сс. 96-151.
7. Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – сс. 3-30.
8. Хейзинга Й. Homo ludens. Человек играющий. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. – 416 с.

9. Ортега-и-Гассет Х. Новые симптомы // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – сс. 202-206.
10. Пирожков С.І., Хамітов Н.В. Цивілізаційна суб'єктність України: від потенцій до нового світогляду і буття людини, – К.: Наукова думка. – 255 с.
11. Шинкарук В. Віра, Надія, Любов // Віче. – № 3 (24) – 1994. – сс. 145-150.
12. Шинкарук В. Методологічні засади філософських вчень про людину // Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми. – К.: Пед. думка, 2000. – 286 с.
13. Табачковский В.Г. Человеческое мироотношение: данность или проблема? – К.: Наукова думка, 1993. – 173 с.
14. Табачковский В.Г. Творча спадщина О. Кульчицького та Київська світоглядно-антропологічна школа // Філософсько-антропологічні читання '96.- Вип.2. – К., 1996. – сс. 20-31.
15. Шелер М. Философское мировоззрение // Избр. произведения. – М.: Гнозис, 1994. – 480 с.
16. Хамітов Н.В. Самотність у людському бутті. Досвід метаантропології. 2-е видання, виправлене і доповнене. – К.: «КНТ», 2017. – 370 с.
17. Хабермас Ю. Пізнання й інтерес // Зарубіжна філософія ХХ століття. У 6 книгах. Книга 6. – К.: Довіра, 1993. – сс. 338-328.
18. Философская антропология: словарь / под ред. Н. Хамитова. – К.: КНТ, 2011. – 472 с.
19. Юркевич П. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия // Философские произведения. – М., 1990.
20. Бердяев Н. Самопознание. – М.: Книга, 1991. – 446 с.
21. Бердяев Н. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – 480 с.
22. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990. – 224 с.
23. Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. – Мюнхен-Львів, 1995. – 164 с.
24. Табачковский В. Український персоналізм Володимира Шинкарука // Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х томах. – Т. 3. – Ч. І – К.: Український Центр духовної культури, 2004. – сс. 5-55.
25. Пирожков С.І., Хамітов Н.В. Цивілізаційний проект України: від амбіцій до реальних можливостей // Вісник НАН України – № 6 – 2016. – сс. 45-52.
26. Попович М. Бути людиною. – К.: Києво-Могилянська акад., 2016. – 336 с.
27. Пирожков С. І., Хамітов Н.В. Українське суспільство на шляху консолідації // Вісник НАН України – № 11 – 2017, – сс. 43-52.
28. Кремень В. Г. Філософія людиноцентризму в стратегіях освітнього простору. – К.: Педагогічна думка. 2009. – 520 с.
29. Хамитов Н., Зобин С. Метаантропология как теория эволюции сильного искусственного интеллекта: проблема новой экзистенции и новой культуры // Людина. Екзистенція. Культура. Підхід філософської антропології як метаантропології. – К.: КНТ, 2020. – сс. 188-203.
30. Хамитов Н., Крылова С. Очеловечивание сильного искусственного интеллекта: подход метаантропологии // Людина і штучний інтелект. – К.: КНТ, 2020. – сс. 8-25.
31. Хамітов Н. Філософська антропологія: світовий та вітчизняний контексти // Вісник НАН України – № 5 – 2021 – сс. 81-94.

**ПОНЯТТЯ «ЗАГАЛЬНІ ЗАКОНИ РОЗВИТКУ СВІТУ»
У РОЗВІДКАХ ПРЕДСТАВНИКІВ КИЇВСЬКОЇ ШКОЛИ
ФІЛОСОФІЇ**

Вирізняючи «думку про думку» від «думки про факти», ми виявляємо специфіку філософського знання у розвідках представників Київської школи марксистської філософії. При дослідженні застосування поняття «загальні закони розвитку» Київськими мисленниками виявляється, що пізнання та закони його розвитку розглядаються ними як частина процесу саморозвитку світу. Оскільки під «світом» розуміється не лише те, що лежить за межами мислення, але й те, що включає у себе саме мислення, філософія отримує методологічне значення через звернення водночас до наукового знання як свого об'єктивного моменту і до звернення до знання суб'єктивного. Так у філософії вирізняється її методологічна функція, яка існує поряд з іншою – світоглядною – функцією. Тобто, філософія виконує роль водночас і методології, і світогляду.

Ключові терміни: факт, загальні закони розвитку світу, суб'єктивне й об'єктивне, мислення і буття, методологічна й світоглядна функції філософії.

Виклад міркувань. Вирізняючи «думку про думку» від «думки про факти», ми виявляємо специфіку філософського знання, в тому колі, приходимо до питання про відношення філософії і науки. Загальновідомо, що більшість з наук опікуються думками про факти. Розглядаючи ж людину як носія думки, вже давно було виявлено парадокс існування суб'єкта, який досліджує самого себе як об'єкт.

Даний парадокс являє себе тільки філософу, оскільки за допомогою рефлексії (як здатності помножувати думку на групу копій за правилами створення думки і процедури співставлення думок для виявлення їх правильності) філософія виявляє особливий вид думки, яку іменують терміном «правило». Не зважаючи на те, що ця ідея присутня у розвиненій формі вже в філософії Аристотеля, вважаємо, на краще пригадати

Е. Гусерля, який у своїх «Логічних дослідженнях» звертається до ідеї Платона про існування вічних та незмінних сутностей, підкреслюючи, що свідомість наповнена такими існуваннями, які індиферентні одне щодо іншого.

Тобто, в цих сутностях немає джерела зв'язку з іншими. Оскільки, як вказує Е. Гусерль, ми знаходимо їх у свідомості пов'язаними, доводиться визнати існування особливих ейдосів, функція яких полягає в зв'язуванні інших ейдосів. Такі ейдоси (вічні і незмінні сутності) є правилами [2, с. 216].

У межах Київської школи марксистської філософії схожий феномен ми знаходимо в дослідженні поняття «загальні закони розвитку». Наприклад, поняття розвитку є фундаментальним принципом у філософії М. Л. Злотіної, яка трактує це поняття як таке, що відображає спосіб існування матерії в дійсності та сутність її руху [3, с. 62].

Дана представниця Київської школи філософії солідаризується з позицією В. О. Босенка, який розуміє розвиток як універсальний нерозривний зв'язок, який «дає єдиний, закономірний світовий процес руху» [1]. Розрізнення ж руху та розвитку, на думку В. О. Босенка, має суто гносеологічний характер: під рухом розуміється «окремий, відірваний від загальних універсальних зв'язків» дійсний акт («окремий епізод») розвитку, у той час як саме поняття «розвитку» виражає об'єктивний характер руху матерії, схоплений мисленням людини: «У цьому сенсі можна сказати, що розвиток – це відповідь на питання... «як здійснюється рух?»» [там само].

Отже, рух як певна зміна у речі є її об'єктивною властивістю, при цьому будь-який рух є якісною зміною речі – розвитком, який постає перед нами як рух, коли ми розглядаємо його як особливу (відособлену) подію, та як розвиток, коли ми намагаємось узгодити цю подію з іншими, пов'язати її. Якщо ж знання про цю одиничну унікальну подію отримує значення достовірного, з яким не можуть не рахуватись, та стає передумовою побудови теоретичної системи, таке знання називають фактом [5].

Основу ж, за якою окремі факти пов'язуються, узгоджуються між собою та переростають у теорію, називають законами буття, або, мовою Київської школи марксистської філософії, «загальними законами розвитку». Тобто, якщо у

Е. Гусерля ейдоси пов'язуються між собою правилами, то у київських мисленників факти пов'язують між собою відповідно до законів розвитку.

Як вказує визнаний засновником Київської школи філософії П. В. Копнін, у якості факту «...в ідеалі може виступати лише достовірне знання», тому, хоча іноді у ході розвитку науки «встановлюється недостовірність того, що визнавалось як факт», як форма знання факт відрізняється тим, що «завжди зберігає певний зміст». «Але це, – пояснює він, – є разом з тим і його слабким боком, адже в абстрактності й ізольованості немає істинної об'єктивності і конкретної істини. ...сам по собі, ні з чим не пов'язаний, він позбавлений сенсу і не має значення у вирішенні поставленої проблеми» [там само], адже такого значення надають йому закони буття – «загальні закони розвитку».

Рух, будучи окремим фактом – способом існування речі, отримує сенс тоді, коли його розглядають, як розвиток. Отже, дійсний об'єктивний розвиток спочатку постає перед людиною в своїй однобічності, – як окремий акт руху, який виглядає індиферентним щодо інших, а вже потім людина, виходячи зі своїх знань про закони природи, схоплює напрямок, у якому відбувається рух, – розвиток. Відповідно, будь-який рух здійснюється як якісна зміна, перетворення, та є обумовленим іншими, попередніми змінами, рухами.

Таким чином, коли у філософії В. О. Босенка мова йде про рух і розвиток, то мовлять про одне й теж з саме, однак, з різних «рівнів глибини», де рух є абстрактним й відокремленим, що сходить до конкретного, до своєї загальної сутності та взаємозв'язку – розвитку. Однак, розвиток як такий виникає через існування певної суперечності в самій речі. Тобто, річ виступає перед нами як дещо, що заперечує саму себе, а тому є єдністю протилежностей – одночасною «єдністю того, чим вона є, і того, чим вона не є», або, словами Г. В. Ф. Гегеля, «єдністю буття і небуття» [1]. Відповідно, В. О. Босенко, керуючись тезою В. І. Леніна про те, що «розвиток є «боротьба» суперечностей», вважає, що центральне місце у розумінні поняття розвитку займає вчення про єдність і боротьбу суперечностей [там само].

У понятті суперечності В. О. Босенко розрізняє зовнішню суперечність, яка «не йде далі протилежності у різних

відношеннях», та внутрішню суперечність до себе самої, тобто, розглядає діалектичну суперечність як «суперечність в самій речі (інше себе)» [там само]. Суперечності у речі як «єдності буття і небуття» не є чимось пасивним, що легко піддається об'єднанню, а перебувають у постійній боротьбі, «взаємовиключають» одне-одного, і саме в цій боротьбі та «взаємовиключенні» вони стають тотожними. СENS цієї «боротьби протилежностей» полягає в їхньому «взаємопроникненні»: «...варто помітити, що друге виступає зовсім не як якесь пусте заперечення типу «ні» або абсолютне ніщо, воно не якесь самостійне інше, яке знаходиться з першим у зовнішньому відношенні і байдуже до нього, а як друге першого і містить у собі визначення першого. Завдяки цьому перше наче зберігається у другому як у своєму негативному і відноситься до нього, як до свого другого» [там само]. Тобто, взаємовиключення тут виступає «моментом зв'язку», у якому суперечності «передбачають одне-одного», чим долають свою однобічність і абстрактність [там само].

Виходячи з даного розуміння поняття суперечності, згідно В. О. Босенка, можна виразити суперечність руху у наступній мисленнєвій формі: «бути в цьому ж місті, і в той же час не бути у ньому». Рух реалізує себе у просторі та часі, виступаючи як їх сутність. Час як єдність протилежностей визначають такі суперечливі поняття, як «безкінечна неперервність» і «дискретність», де неперервність виступає як «перервність, що себе заперечує». Відповідно, й спокій у розумінні В. О. Босенка «виступає ...як теж (і також) рух, але з боку його форми, кінцевості, визначеності, даності». Тобто, спокій є лише моментом руху, «іншим» у русі, окремим рухом, що прагне до нерухомості, але безперервно порушується сукупним рухом [там само].

Способом же існування розвитку є поступальність, яку В. О. Босенко визначає як «...необхідний зв'язок, який породжується і реалізується у процесі руху і вирішення суперечностей як направленої спрямованості руху, як рух за законом заперечення заперечення з усіма його особливостями» [там само].

Отже, в суперечливості є те, що автор називає направленістю руху, поступальністю. Однак, рух може реалізуватись лише через своє протилежне – окремі кінцеві форми руху. Таке самообмеження руху є тим, що «називають

регресом у розвитку» [там само]. Тобто, сам розвиток виступає єдністю протилежностей прогресу і регресу.

Дана суперечливість руху у мисленні, згідно Босенка, є «продовження дійсного руху і його суперечливості». При цьому та суперечливість, яка виникає у процесі пізнання, не має самостійного значення, це – лише спосіб, яким думка досягає суперечливість дійсного руху: «Тут і не тут», «те і не те» – мисленнєві форми, абстракції, які як такі не існують в об'єктивній дійсності, але це ті абстракції, за допомогою яких схоплюється і виражається істинна суперечливість дійсного руху. У самій дійсності є єдність протилежностей» [там само]. Тобто, є лише одна сторона суперечності, у той час як друга існує лише остільки, оскільки знімає себе у першій, є моментом першої: «Тобто з токи зору діалектики суперечності, в сутності немає двох боків типу «двох боків однієї й тієї ж самої медалі», ...а є у відомому сенсі фактично «одна сторона», яка у собі містить інше себе», а тому ми можемо розглядати спокій як рух, а боротьбу як єдність, однак, не можемо говорити, що спокій – це і є рух, а боротьба – це і є єдність [там само].

М. Л. Злотіна погоджується, що поняття розвитку виражає сутність саморуху матерії, яка реалізується в конкретних умовах як історичний процес, тобто як форма, момент особливого. Солідаризуючись із думкою В. О. Босенка, вона вказує, що розвиток може здійснюватися як природний процес, так і посередництвом практичної діяльності людини. Тобто, як доводить М. Л. Злотіна, не лише людина виявляється «генетично пов'язаною з природою, але й сама природа у своїй конкретно-предметній формі виявляється актуалізованою діяльністю людини» [3, с. 214].

Загалом, ідея взаємовпливу людини та природи є засадничою для представників Київської школи філософії. Наприклад, інший представник школи В. П. Іванов доводить, що розвиток природи «до рівня людського» містить у собі два моменти: характеризує генезис людини як природного тіла та фіксує перетворення природи у «неорганічне тіло» людини, яка діє [4, с. 11].

Тобто, природа та людина у філософії В. П. Іванова існують у єдності, будучи однією природою, однак, взяті окремо, вони є «власне людина і власне природа», дві «предметні

реальності, що вступають у зв'язок» [там само]. Людина у своїй діяльності реалізує «певну суму закономірностей і властивостей» природи, проводячи межу між «актуальною» та «потенційною» реальністю, де актуальною реальністю є власне природний світ, а потенційною – «спектр можливих, очікуваних, передбачуваних станів його розвитку чи перетворення» [там само, с. 13]. Тому сама природа у стосунку до людини містить у собі «історичну міру змісту», відповідну можливостям людини, таким чином стаючи «людським світом», «предметною основою культурної реальності» людини, при цьому отримуючи «форму свого дійсного розвитку в новій системі реальній взаємодій» [там само, с.12-13].

Під «новою системою реальних взаємодій» В. П. Іванов розуміє практику, практичну перетворюючу діяльність людини: «практика ...виконує по відношенню до представленої у ній реальності впорядковуючу і систематизуючу роль, оскільки обмежує взаємопов'язану цільність сущого у якості людського життєвого світу... природа як система, як пов'язане органічне ціле виявляє в своїй структурі ознаку доцільної організації та розвитку» [там само, с.13].

Тобто, на думку В. П. Іванова, на основі практики долається «глибока антитеза між природним та людським» [там само], встановлюється зв'язок між мисленням і буттям, відбувається включення природи у людський світ та зміна, розвиток природного відповідно людським очікуванням.

Проте, суб'єкт дії може підпорядкувати та перевтілити оточуючу його дійсність лише тоді, коли він сам підпорядкований її логіці, діючи «згідно загальних законів розвитку», пізнаних людським розумом. Тому людське мислення має бути, як висловлюється М. Л. Злотіна, «матеріально обумовленим»: «у мисленні немає нічого, що відсутнє у дійсності» [3, с.209]. Тут мова йде про принцип відображення, згідно якому мислення вважається тотожним буттю у тому сенсі, що воно є правильним відображенням буття [5]. «Іншими словами, – пояснює М. Л. Злотіна, – єдність природи, людини і форм пізнання обумовлено історичним процесом розвитку природи: людина як суб'єкт пізнання, ...її пізнавальні форми – не дещо зовнішнє по відношенню до природи, ...а історичний результат розвитку природи» [3, с. 210]. Тому саме відображення

дійсності мисленням стає процесом її «специфічної трансформації» (в «гносеологічному образі» як результаті відображення думкою предмету згідно правилам мислення, що історично сформулювались – прим. авт.), розвитку за притаманними пізнанню законами і у відповідних йому формах. Відповідно вищезазначеному, М. Л. Злотіна розглядає й пізнання та закони його розвитку «з боку практичної перетворюючої діяльності суб'єкта», тобто як частину процесу саморозвитку світу [там само, с. 211].

Варто вказати, що під «світом» розуміється не лише те, що лежить за межами мислення, але й те, що включає у себе саме мислення [там само, с. 52]. «Мисленням про світ у формах, які відображають його закони» М. Л. Злотіна називає філософією, вказуючи, що філософія мислить світ у найбільш узагальнених, ємних поняттях – категоріях [там само]. А оскільки поняття світу і загальних законів його розвитку включає й закони розвитку природи («думки про факти» – наукове знання), й закони розвитку пізнання («думки про думку»), категорії філософії завдяки своєму специфічному предмету – «загальні законі розвитку» – простіше кажучи, закони буття, – стають методами руху від відомого до невідомого та навпаки, отримують методологічне значення.

Загалом надання філософії методологічного значення є характерною рисою представників Київської школи філософії. Наприклад, вищезгаданий П. В. Копнін у своїй останній прижиттєвій праці доводить, що філософія органічно поєднує в собі два моменти: науковий і аксіологічний. «Коли розглядається відношення принципів і законів марксистської філософії до явища матеріального світу, визначається їх об'єктивний зміст, тоді вони виступають, з одного боку, як знання про саме буття, коли ж визначається роль цих принципів і законів у процесі мислення і практичної діяльності, вони виступають, з іншого боку, як метод досягнення нових результатів» [5]. Тобто, на думку П. В. Копніна, філософія як «система знань про найбільш загальні закони всіякого руху» (думки про факти), при «оберненні» цих знань на суб'єктивну діяльність людини стає правилом руху мислення (думки про думки) [там само]. Так філософія у П. В. Копніна отримує методологічне значення.

Більше того, «сама форма свідомості в філософії носить універсальний характер, ґрунтується не лише на науковому знанні, але і на сукупності людського досвіду взагалі: мистецтво, мораль і т.д.» [там само], тобто, через звернення до тих сфер реальності, які не мають стосунку до наукових знань, філософія стає «такою формою свідомості, яка виконувала б у суспільстві функцію світогляду», тобто «усвідомлення людиною свого буття» [там само]. «Якщо ми звернемося до генезису філософії як особливої форми свідомості, – пояснює П. В. Копнін, – то побачимо, що вона з моменту свого виникнення намагалась поєднати в собі два протилежних начала: міф і логос» [там само].

У міфі «речі одухотворені та олюднені, але одночасно й містифіковані», тобто міф розглядає об'єктивну реальність за «образом і подобою людського світу», в той час як поняття логосу передбачає існування незалежного від людини, об'єктивного закону. Ідея логосу направляє філософію на осягнення речей з боку їх власної міри та вироблення на основі цього пізнання правила мислення [там само]. Оскільки, зазначає П. В. Копнін, «логос зруйнував міф», то «начало, споріднене міфу», не означає «містифікацію речей і процесів об'єктивної реальності», а означає, що філософія ніколи «не прощається з людським відношенням до об'єктивного світу» [там само], тобто, завжди була «думкою про думку».

Натомість подія, стосовно якої виникають дві взаємовиключні думки, виявляє неможливість людини за допомогою своїх думок виправити протилежність, і тому люди звертаються не до «світу в собі», а до світу «поза мною», де події, які свідчать на користь тези або антитези, отримують значення – стають фактами, – тобто, звертаються до «думок про факти». Отже, філософія у П. В. Копніним містить у собі світоглядну та методологічну функції.

При дослідженні застосування поняття «загальні закони розвитку» у межах Київської школи філософії виявляється, що поняття розвитку є фундаментальним принципом для київських філософів та відображає спосіб існування матерії. Проте, розвиток, коли ми розглядаємо його як особливу (відособлену) подію, постає перед нами як рух, і лише коли ми намагаємось узгодити цю подію з іншими, пов'язати її, тоді ми приходимо до поняття розвитку. Якщо ж знання про цю

одиничну унікальну подію отримує значення достовірного та визначального (стає передумовою побудови теоретичної системи), таке знання називають «фактом». Основою, за якою окремі факти пов'язуються, узгоджуються між собою та переростають у теорію, для представників Київської школи філософії є «загальні закони розвитку».

Отже, факти пов'язуються між собою відповідно до законів розвитку, а тому й рух, будучи окремим фактом – способом існування речі, отримує сенс тоді, коли його розглядають, як розвиток.

Розвиток речі відбувається тому, що сама річ є як дещо, що заперечує саму себе, – єдністю протилежностей. Тому київські мисленники, зокрема, В. О. Босенко та М. Л. Злотіна, вважають, що центральне місце у розумінні поняття розвитку займає вчення про єдність і боротьбу суперечностей, визначаючи діалектичну суперечність як «суперечність в самій речі» – наявність «іншого в собі». Сенс діалектичної «боротьби протилежностей» в речі полягає у їх «взаємопроникненні», протилежності «передбачають одне-одного», долаючи свою односторонність і абстрактність, а способом вирішення їх боротьби і є розвиток речі, що здійснюється поступально – як єдність протилежностей прогресу і регресу.

Розвиток, згідно представників Київської школи філософії, може здійснюватися як природний процес, так і посередництвом практичної діяльності людини. Так, наприклад, М. Л. Злотіна зазначає, що «...сама природа... виявляється актуалізованою діяльністю людини», а В. П. Іванов доводить, що людина у своїй діяльності реалізує «певну суму закономірностей і властивостей» природи, проводячи межу між «актуальною» та «потенційною» реальністю, де актуальною реальністю є світ природи, а потенційною – «спектр можливих, очікуваних, передбачуваних станів його розвитку чи перетворення» світу. Тобто, на основі практики відбувається включення природи у людський світ та зміна, розвиток природного відповідно людським очікуванням. Проте, суб'єкт дії може підпорядкувати та перевірити оточуючу його дійсність лише тоді, коли він сам підпорядкований її логіці, тому людське мислення є, за висловом М. Л. Злотіної, «матеріально обумовленим», тобто мислення тотожне буттю у тому сенсі, що воно є правильним

відображенням буття. Однак, саме відображення дійсності мисленням стає процесом її «специфічної трансформації» згідно правилам мислення, що історично сформулювались, тому пізнання та закони його розвитку розглядаються представниками Київської школи філософії як частина процесу саморозвитку світу. Тому у поняття «світ» київські філософи, зокрема М. Л. Злотіна, включають не лише те, що лежить за межами мислення, але й саме мислення. Філософію ж вона розуміє як «мисленням про світ у формах, які відображають його закони», і цими формами є категорії філософії – найбільш узагальнені, ємні поняття.

Завдяки специфіці предмету філософії, – загальним законам розвитку світу, – категорії філософії стають методами руху від відомого до невідомого та навпаки, отримують методологічне значення. Надання філософії методологічної функції є характерною рисою представників Київської школи філософії і зустрічається, наприклад, у розвідках П. В. Копніна, за яким філософія як «система знань про найбільш загальні закони всілякого руху», при «оберненні» цих знань на суб'єктивну діяльність людини стає правилом руху мислення. А оскільки «форма свідомості в філософії носить універсальний характер», ґрунтується не лише на науковому знанні, але і на сукупності інших видів людського досвіду (мистецтво, мораль і т.д.), філософія виконує функцію світогляду. Тобто, оскільки філософія ніколи «не прощається з людським відношенням до об'єктивного світу», то, згідно дослідникам з Київської школи філософії, вона містить у собі вже дві функції – світоглядну та методологічну.

Література

1. Босенко В. А. Всеобщая теория развития // URL: http://propaganda-journal.net/bibl/Bosenko_VTR.html
2. Гуссерль Э. Логические исследования. – Том 2. – Часть 1. Исследования по феноменологии и теории познания / Пер. с нем. В. И. Молчанова. – М.: Академический Проект, 2011. – 565 с. – (Философские технологии).
3. Злотина М.Л. Общие законы развития и принцип отражения // Мария Злотина. Диалектика / Отв. ред. Ю. А. Мелков. – К.: Институт философии им. Г. С. Сковороды; Институт социологии, 2004. – 344 с. – сс. 47-264
4. Иванов В.П. Человеческая деятельность – познание – искусство – К.: Наукова думка, 1977. – 252 с.
5. Копнин П.В. Философские идеи Ленина и логика – URL: <https://leninism.su/books/4181-filosofskie-idei-vilenina-i-logika.html>

ЛЮДИНА ТА КУЛЬТУРА

Є. В. КРИВЕЦЬ

Центр гуманітарної освіти НАН України

МАСОВА КУЛЬТУРА: ВИКЛИКИ СУЧАСНОСТІ

Глобальна проблема масової культури та її значущість вимагає спеціального розгляду цього феномена. Масова культура в її сучасному вигляді, так само як і постмодернізм, є тим пов'язаним з культурою інноваційного типу специфічним культурним утворенням ХХ сторіччя, яке багато в чому визначає його обличчя (вперше термін «масова культура» було використано німецьким філософом М. Горкгаймером 1941 року; він характеризує особливості виробництва культурних благ в індустріальному та постіндустріальному суспільствах, тому його синонімами є індустрія культури, комерційна культура, простіше – маскульт).

Підставою виникнення та розвитку «маскульту» є науково-технічна модернізація, точніше, такий розвиток науково-гуманітарних технологій, який забезпечує незнану досі можливість масового тиражування та широкого розповсюдження продуктів культури; особливо великий вплив на виникнення маскульту справили засоби масової інформації – «мас-медіа»; за сучасних умов засоби масової інформації фактично створюють мотивацію для того, щоб, орієнтуючись на нові соціальні технології, придбавати споживчі продукти.

Слід відзначити, з одного боку, технологічну шаблонність масових продуктів культури, а з іншого – загальну утилітарно-ринкову орієнтацію масової культури, її комерційний характер, що забезпечують її міцні позиції на сучасному (масовому) споживчому ринку.

Маскульт розглядають саме як бізнес, покликаний приносити прибуток. До культури вторгайся комерційні закони сучасного ринку: щоб збільшити доходи, відтворювана маскультом продукція (книги, кінофільми, телесеріали, телепрограми, пісні, картини, форми дозвілля, газети, часописи, реклама, стандарти життя і відповідні їм ціннісні установки

свідомості та поведінки тощо) повинна мати максимально широкий, масовий збут.

Саме поняття «масова культура» вказує на цілісну сукупність явищ культури XX-XXI сторіч, притаманних сучасному модернізованому суспільству з його високим рівнем розвитку інформаційно-комунікативних систем, і позначає ціннісно-сенсові та техніко-технологічні особливості виробництва культурних продуктів, а також їх масове споживання як свою мету; причому масове виробництво-споживання культурних продуктів-артефактів цілком доречно розуміти за аналогією з потоково-конвеєрною індустрією.

Хоча окремі типові прояви масової культури мали місце ще у першій половині XX сторіччя, відображаючи тенденції розвитку інноваційної культури, але з усією очевидністю цей феномен виявляє себе саме у другій половині XX сторіччя у зв'язку з розгортанням науково-технічного прогресу (і особливо процесів автоматизації та інформатизації на його ґрунті).

Масова культура технологічно обслуговує «людину маси», йдучи назустріч її споживацьким бажанням і навіть забаганкам. Світ маскульту є багатолитим: це пригодницька та детективна література, різноманітна кінематографічна продукція (серіали, детективи, трилери, блокбастери, фільми жахів, еротика тощо), поп-музика в усій сукупності її стилів (регбі, диско, хіп-хоп тощо), мюзикли, театралізовані шоу, спортивні видовища, супермаркети, реклама, розважальні газети та часописи, комікси тощо.

Масова культура не вимагає від свого споживача ні піднесеної духовної налаштованості, ні примхливих запитів, ні особливих знань, ні гамлетівських розмірковувань. Вона багато в чому технологічно будована на прогнозованих емоційних реакціях людей (тому в ній мають місце звертання до архаїчних міфів з їхнім ірраціонально-емоційним налаштуванням та створення своїх рекламних установок, що їх сприймають «не розумом, але відчуттям»; реклама, яка витворює та відтворює масові міфи для індивідуального користування, за типом її створення та застосування може бути порівняна з міфологією, але, по суті, вона є псевдоміфологією, позаяк штучно формує нібито життєво значущі ситуації, надає високого життєвого статусу повсякденним подіям та діям, порушуючи порядок рівнів буття та ієрархію статусів,

відображення яких було завданням справжнього міфу як історичної форми світогляду). Характерними рисами маскульту є легкість сприйняття та загальнодоступність, розважальність, спрощеність, нахабна образність. Це тим більш вигідно, що невимогливі смаки задовольнити нескладно, це не потребує особливих творчих зусиль.

На передній план у масовій культурі виходять саме споживчий зміст та сучасні технології її оформлення і тиражування як культурного продукту, а не власне людські здатності та екзистенційно-духовна змістовність людського буття, що перетворює саму людину радше на об'єкт масової культури, ніж на її суб'єкта, робить її (з позиції особистісних якостей) аутсайдером сучасного культуротворчого процесу.

Масова культура через свій комерційний характер не здатна здійснювати персоніфікацію людини та її буття, вона не здібна виконувати головне призначення культури – функцію (і навіть місію) людинотворчості. Масова культура технологічно здійснює редукцію людської природи, зводячи її до стандартизованої або «одновимірної» споживацької модальності, профанує та вульгаризує сенсожиттєвий зміст людського буття і тим самим відчужує людину від її власної сутності.

Самовідчуження людини, неавтентичність (у плані персоніфікації) її буття – ось головна загроза, яку несе масова культура і яка мірою її глобалізації в сучасному світі стає загрозою глобальною. З урахуванням ціннісно-антропологічних засад культурогенної глобалізації, як і культури загалом, ця проблема є вкрай важливою, либонь навіть першорядною, оскільки вона демонструє нагальну необхідність вироблення нової, адекватної «викликові» глобальних проблем людства парадигми культурно-історичного процесу, верифікації його стратегіями.

Ціннісні установки володіння та споживацтва не тільки профанують сутнісні сили людської природи, паралізують їхній оптимальний культуротворчий розвиток, але й проектує природу людини «назовні», тобто на зовнішні матеріальні блага як утилітарні об'єкти споживання, роблячи людину цілковито залежною від задоволення споживацьких бажань та устремлінь, іншими словами, роблять її буття відчуженим.

Людина починає втрачати (онтологічну) вкоріненість свого буття в культурі, а культура – свої повноцінні

антропологічні засади та підвалини. «Масова людина» стає якимось «новим кочовиком» глобалізації, буття якого позбавлене усталених культуротворчих засад.

Між тим, продукований маскультом стан відчуження людини від творчих сил своєї природи вона переживає тією чи тією мірою як неповноту свого життя, що породжує психологічну незадоволеність, втілювану в шуканнях різних сумнівних компенсацій у вигляді гострих відчуттів, незвичайних розваг, ризику, жорстоких видовищ тощо. Цей стан «споживацького відчуження» не просто втілюється в якійсь культурній апатії, але може набути й агресивних проявів: людина весь час чогось вимагає від світу, але при цьому нічого не може дати йому сама.

За допомоги соціально-гуманітарних технологій сучасна західна культура здійснює свою культурогенну експансію або так звану «вестернізацію»; як підпорядкування національних культур єдиному уніфікуючому стандарту (переважно американському), вестернізація являє собою втілення нинішньої антропологічно-редукціоністської тенденції глобалізації.

Набуваючи у масовій культурі респектабельного характеру, принцип панування намагається (за її допомоги) завершити свій деміургічний проект, надавши йому абсолютності, включивши до нього навіть саму людину як свій об'єкт. Масова культура уніфікує соціокультурне середовище для ефективного втілення цього принципу, який у своїй самодостатності стає (з антропологічної точки зору) дедалі більш анонімним та імперсональним.

Так, у результаті поширення споживацької установки масової свідомості за допомоги мас-медіа продукують одноманітність життєвих устремлінь і поведінки індивідів та соціальних груп. Тим самим модернізоване суспільство перетворюється на квазітоталітарну систему.

Вироблювана масовою культурою тотальна уніфікація і редукція людської природи відповідно до «споживацької модальності» життя (що є «зворотним боком» тієї глобалізації, авангардом якої є сучасна західна, передусім американська, культура) в граничному втіленні несе із собою найсерйознішу глобальну загрозу – загрозу антропологічної катастрофи, тобто деградації людини, деградації, яка пов'язана з утратою

сенсожиттєвої змістовності людського буття у світі та відчуженням людини від творчого потенціалу своєї природи.

Стандарти масової культури, будучи демонстративним прикладом сучасної («вестернізованої») глобалізації, так само демонстративно свідчать про те, що реалізовуваний у річищі інноваційної культури антропоцентристський або «фаустівський» проект абсолютного панування над світом вичерпав себе і більше не може вже дати нічого позитивного. Понад те, він виявляє свою деструктивність, що знаходить вираження у кризі культури та її цінностей, у кризі людської духовності та людських якостей, у кризі навколишнього середовища, в якому перебігає людське буття у світі, а також у глобальних проблемах, що окреслилися в сучасній всесвітній історії

З. О. ПАСЬКО

Центр гуманітарної освіти НАН України

СВОБОДА І НЕСВОБОДА ЯК КОНЦЕПТУАЛЬНА ПАРАДИГМА УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Доволі часто доводиться чути про кризу нашого часу як кризу гуманітарну, вихід з якої пролягає через усвідомлення людством єдності світу через єдність історії і культури. Безумовно, шлях до цього також пролягає через подолання релігійної зверхності та вузькоконфесійної обмеженості, яка суперечить глобальним тенденціям сучасного світу.

Релігійна різноманітність світу – це суттєва характеристика культури; в релігійному бутті належить знаходити форми співіснування ідей, що за своїм світоглядно-культурним змістом виключають одна одну: моноконфесійність, можливо, є метою окремих конфесій, але явно суперечить реаліям, що містить у собі історія.

Релігійний досвід, що входить у картину історичного шляху людини, безпосередньо може бути сприйнятий лише через феномен історично конкретної традиції, але в своїх інтерпретаціях може бути спрямований на пошук єдиної, спільної для людства основи. Адже саме досвід релігійної свідомості підготував

можливість тієї пізнавальної установки, яка виявилася в змозі подолати вузькопрактичну обмеженість повсякденного досвіду.

Місія філософії полягає у необхідності по-новому осмислити накопичений духовний досвід, у якому теологічне вписане в наукову традицію, з якої воно було вилучено світоглядними засадами європейської науки, які прийнято визначати як науково-раціональні. Тут постає усвідомлення відмінності між науковою і релігійною традиціями, яка видається нездоланною: якщо науковий компонент у світогляді навіть різних культур передбачає певну змістовну єдність у розумінні, що таке світ, то для релігійної свідомості світ – це світ всередині певної релігії.

Але будь-яке бачення світу, науково-теоретичне чи богословсько-теологічне, все одно спирається на віру, на довіру і переконаність в істинності знання, хоча далеко не завжди здатне довести це логічно. Вузькоконфесійна обмеженість теологічного мислення зустрічається з такою ж світоглядною затятістю і з боку наукового мислення: протидія і суперечка традицій продовжується.

Колись Гегель сподівався, що за допомогою філософії можна подолати суб'єктивізм у вирішенні проблеми Бога. Та ідея Бога є об'єктивністю лише в межах певної теологічної традиції, це рух всередині постійних смислових орієнтирів. Але для сучасного людства, що шукає шляхи до культурної інтеграції і взаєморозуміння, єдність філософської і теологічної традицій є соціальною необхідністю. Потрібна така система просвітництва, що звела б їх протиріччя до мінімуму.

Тому не тільки перед мислителями минулих епох, але й перед сучасними філософами виникає проблема пошуку форми просвітницького поєднання філософського і теологічного компонентів світогляду.

Саме остання обставина приводить до того, що релігія і філософія зараз розвиваються в одному духовно-інтелектуальному зрізі буття, використовують спільний ідейно-культурний багаж. Але при цьому слід зазначити, що не можна доводити єдність філософської і теологічної форм осягнення світу до їх тотожності, так само, як спрощувати протиріччя між традиціями, на які вони спираються.

Для українського суспільства, що стоїть перед усвідомленням необхідності соціальних змін, важливо враховувати той соціальний досвід поєднання традицій філософського і релігійного пояснення світу, що є спільним надбанням світової культури. Тільки тоді стає можливим перехід від історико-філософського викладу проблеми до її сьогодишнього бачення і можна уникнути поверховості аналізу теоретичних джерел, відсутності належної оцінки соціальної ситуації, в межах якої певна традиція постає або побутує всередині масової свідомості.

З плином часу стає все більш зрозумілим, що бажання пояснити сучасні концептуальні співвідношення української культури – свободи і несвободи, приватної і державної власності, правової та неправової держави за допомогою універсальних, не прив'язаних до певної, суспільно-історичної та історико-філософської традиції понять є недостатньо коректним і теоретично обґрунтованим, об'єктивно призводить до редукаціонізму, ігноруванню соціально-історичної обумовленості та спадкоємності.

Особливо небезпечним такий підхід є в сучасних українських умовах, де накопичилась значна кількість проблем, що потребують нагального вирішення. Очевидно, що більшість з них є похідними від найголовнішої – складності усвідомлення причетності України до історичних та соціофілософських коренів власної духовної традиції у всіх її суперечностях.

Зміни, що відбулися в Україні та Європі в останнє десятиліття, надали нові можливості для творчої рефлексії щодо класичних інваріантів української спадщини, зокрема проблеми свободи і несвободи. Г. Сковорода своїм яскравим життям відбив найрізноманітніші виміри свободи і несвободи, як за допомогою високих символічних образів, що виступають базовою складовою цих феноменів, так і сталих світоглядно-соціальних настанов. У закладеній ним традиції свобода втілювалась, як у сакральних біблійських образах, що синтезують духовне поєднання людини з божественною правдою, так й у етичних пошуках української інтелігенції.

Головна суперечність між свободою і несвободою репрезентувалася у просвітницьких образах моральності та неморальності, антиномії загального та одиничного, суспільно-

публічного та особистісно-приватного. Містична і практична мораль української душі має високий світоглядно-гуманістичний характер, поєднуючи християнську любов, добро і красу з духовним самовдосконаленням, просвітницькою автономністю і самовизначенням. Мораль виявляла себе як об'єднуючий чинник суспільного розвитку, що протиставляє себе формам агресивного світу.

На наших очах були зруйновані старі форми суспільного життя, а моральні настанови були піддані серйозній інверсії. Знову постали паростки громадянського суспільства та правової держави, активний громадянин витіснив із суспільної моралі інший тип особи — пристосуванця, підлабузника, слухняного підданого, що став таким звичним за російського типу соціальності.

Розуміючи антигромадянську сутність Російської держави, наш сучасник намагається окреслити світоглядні орієнтири української особи та суспільства, намагаючись поєднати їх нормами моралі та права. Він створює цілісну громадянську концепцію, базуючись на європейських взірцях. Зважаючи на скруту у економічній сфері життя, все ж вона є вторинною щодо публічних вимірів існування, обмежуючи їх внутрішніми вимірами свободи і протиставляючи їх підлеглості.

Слід не забувати, що від часів Г. Сковороди вітчизняна філософська думка інтеріоризує найкращі європейські суспільні традиції толерантності, високо-етичної спрямованості, відповідальності та ціннісної визначеності. Є чотири головні параметри свободи — мораль, право звичайне та звичаєве, розподіл влад, саме вони мають привести до загального українського суспільного поступу, бо вони органічно протиставлені дискурсу несвободи, підлеглості та приниження. Боротьба цих антиномій і визначає соціально-філософський дискурс української філософії, розвиваючи який, вона вносить свій вклад у наближення української філософської традиції до загальноєвропейської.

НАУКОВІ ТА НЕНАУКОВІ ФОРМИ ПІЗНАННЯ

Т. В. ГАРДАШУК

Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України

КОНЦЕПТ ПОСТНОРМАЛЬНОЇ НАУКИ ТА НАУКОВА КОМУНІКАЦІЯ

У сучасному глобалізованому світі з його численними викликами (зміни клімату, забруднення довкілля, пандемія COVID-19, NESTs тощо), наростанням та стрімким поширенням песимістичних і навіть апокаліптичних прогнозів на майбутнє за умов посилення ролі соціальних мереж, безпрецедентного зростання обсягу та стрімкого поширення інформації, суспільство очікує на швидкі, якісні та ефективні практичні рішення, спрямованні на подолання цих викликів.

На цьому тлі особливої ваги набуває аналіз ролі наукового співтовариства не лише в пошуках відповідей, але й у комунікації з усіма сегментами суспільства на шляху розв'язання нагальних проблем. Комунікація виступає не лише одним із чинників життєдіяльності наукових співтовариств у процесі отримання нових знань та функціонування науки в сучасному глобалізованому суспільстві, а й сама набуває універсального, тотального, самостійного та глобального характеру і здатності впливати на світ загалом та на його окремі складові, змінювати їх.

Крім того, як онтологічна характеристика людини, вона не тільки є способом організації та координації спільного життя, а й способом усвідомлення світу [1, с.14].

Окреслимо деякі аспекти наукової комунікації з опертям на концепт пост-нормальної науки (*Post-Normal Science*, або PNS), що його запровадили в науковий обіг С. Фунтович (S. Funtowicz) та Дж. Равець (J. Ravetz) [5]. С. Фунтович виклав результати досліджень трансформації у науці другої половини 20 ст. у книзі «Наукові знання та його соціальні проблеми» [3].

Пропонуючи концепт PNS, автори відштовхуються від моделі так званої нормальної, або парадигмальної, науки Томаса Куна («Структура наукових революцій»). Упродовж останніх декад до концепту PNS звертаються дослідники

у галузі філософії, методології та соціології науки, наукової політики та комунікації тощо. Зокрема, дослідженню евристичного цього концепту присвячено окремий випуск журналу «Futures» (2017, № 4).

С. Фунтович та інші дослідники констатують суттєві зміни у функціонуванні наукових спільнот і науки в суспільстві загалом другої половини XX ст. на хвилі післявоєнного економічного зростання, прискорення науково-технічного прогресу, стрімкого перетворення науки на одного з визначальних рушіїв інноваційного розвитку та створення доданої вартості.

А. Салтеллі (Andrea Saltelli) та С. Фунтович розглядають науку, насамперед, як різновид соціальної діяльності [7]. З одного боку, суспільство покладає на науку значну відповідальність за розв'язанні нагальних проблем, так само як і провину за неуспіх чи відсутність ефективних рішень. З іншого, – досвід свідчить, що, незважаючи на значні очікування від науки, успіх чи неуспіх практичного впровадження реальних наукових досягнень лежить поза науковою сферою, а саме в сфері політики, економіки, права, комунікації, суспільної свідомості тощо.

Тому концепт PNS може прислужитися проясненню ролі науки в складному сучасному соціально-політичному контексті. Прикметно, що вперше він був запропонований, насамперед, у зв'язку з аналізом труднощів під час розв'язання екологічних проблем, коли наукові питання набувають характеру науково-політичних (наприклад, в дискусіях і практичних заходах щодо пом'якшення кліматичних змін та адаптації до них), оскільки їхнє розв'язання потребує не лише науково обґрунтованих рекомендацій, що спираються на наукові факти, а й політичної волі та відповідальних рішень владних інститутів.

Іншими словами, для розв'язання нагальних проблем недостатньо думок і зусиль самих лише науковців, оскільки шляхи розв'язання їх вкорінене в науці, але не обмежене наукою. До таких проблем науково-політичних проблем, зокрема, належать біобезпека, поводження з відходами, використання ГМО та нанобіотехнологій, ціла низка (якщо не всі!) питань сучасної медицини тощо.

С. Фунтович та Дж. Равець виділяють чотири характерні риси PNS [5], які, зокрема, дуже чітко проєктуються на ситуацію, яка виникла в результаті поширення інфекції COVID-19 :

- збільшення невизначеності як у фактологічній базі, так і в очікуваних результатах. Так, досі остаточно не встановлено джерело інфекції, причини і темпи мутацій її збудника тощо. Чимало невизначеностей пов'язано із веденням статистики захворювань, смертей і одужань. Якщо на початку пандемії невизначеність була пов'язана із протоколами лікування, то тепер акценти переносяться на масову вакцинацію: безпечність, ефективність, тривалість дії вакцини стосовно відомих і нових варіацій вірусу. За цих реалій значною мірою підважується правило, відоме як клінічне «лезо Оккама», згідно якому «безліч причин і захворювань не передбачається без необхідності»;

- ціннісне навантаження, коли діяльність науковців не є етично нейтральною, а сама система цінностей не є заздалегідь визначеною. Система цінностей дискутується й коригується безпосередньо під час вирішення проблеми. Так, у реальності такі незаперечні цінності як людське життя та гідність наражаються на низку невизначеностей на всіх етапах і в усіх аспектах медичної практики.

Поточна пандемія гостро актуалізувала проблему сортування пацієнтів (тріажу) та встановлення критеріїв першочергового надання допомоги за умов обмежених медичних ресурсів: хто має переваги на порятунок життя та на отримання медичної допомоги? За якими критеріями оцінюється життя конкретної людини? Які етичні та правові інструменти залучаються? Які втрати доведеться понести через відкладання допомоги пацієнтам з іншими діагнозами?

Ці питання, зокрема, вже обговорювалися під час Експертного круглого столу «Коли ресурсів охорони здоров'я не вистачає... Етичні та правові аспекти медичного сортування (тріажу)» 3 листопада 2020 р. за ініціативи Академії адвокатури України, НДІ медичного і фармацевтичного права та біоетики Академії адвокатури України, Українського відділення кафедри ЮНЕСКО з біоетики (м. Хайфа), Навчально-наукового центру

медичного права Інституту права КНУ імені Тараса Шевченка (<http://aaau.edu.ua/ua/news/2839/>);

- високі ставки рішень: ставка (ціна) кожного рішення надзвичайно висока, бо стосується насамперед порятунку людських життів, а також авторитету та репутації вчених і науки, медиків і медичної системи, влади та суспільних інститутів; ефективності використання фінансових ресурсів тощо;

- терміновість рішень: рішення мають бути швидкими, а ризики мінімальними, хоча мобілізація ресурсів на досягнення швидких рішень одночасно збільшує ризики, пов'язані із упровадженням таких рішень.

Дослідники звертають увагу на те, що з огляду на складний політичний і соціально-економічний контекст функціонування сучасної науки, підважується віра у раціональність науки та її силу, а Д. Коллінгрідж і К. Рів називають цю віру міфами.

Перший міф пов'язаний із переконанням, що політичні рішення ухвалюються на основі накопичення достатньої кількості фактів і відповідного зменшення, а то й повного усунення невизначеності. Проте нерідко виявляється, що нові факти насправді не зменшують, а навпаки, додають невизначеності: «хмари невизначеності» залишаються і навіть згущуються [2a].

Невизначеність не зводиться до браку знань, який можна зменшити завдяки додатковим дослідженням, оскільки невизначеності можуть бути неусувними. Відповідно, пропонується більш комплексне визначення ризику та невизначеності [4].

- невизначеність не зводиться до статистичної помилки (похибки) чи неточності даних, а це вимагає розуміння невизначеності як багатоаспектної концепції, яка включає кількісні та якісні виміри;

- невизначеність може виявляти себе як у різних складових оцінки ризиків;

- зазвичай сучасні методології та практики аналізу невизначеностей фокусуються на кількісних параметрах моделей та вхідних даних, а методи, пов'язані з якісними

оцінками невизначеностей практично відсутні або перебувають на початкових етапах розробки;

- в проблемі, яку характеризують як високу системну невизначеність, брак знань і високі ставки прийняття рішень, невиразний вимір невизначеності може домінувати над кількісним виміром.

Ці висновки кореспондуються з типологією невизначеностей, запропонованою Алісою Бенессією (Alice Benessia) та Бруною Де Маркі (Bruna De Marchi), розробленою під час аналізу наслідків неправильно організованої комунікації між науковцями, владою та громадою напередодні руйнівного землетрусу в італійському місті Л'Аквіла 6 квітня 2009 року та її правових наслідків для вчених [2], а саме:

- наукова невизначеність стосується труднощів оцінки ризиків або передбачень, які мали би ґрунтуватися на надійних даних. Так, незважаючи на те, що під час вивчення сейсмічних явищ значна увага надається моніторингу, збиранню та аналізу великого комплексу даних, досі неможливо (та чи можливо буде взагалі) передбачити час, місце і силу землетрусу. У такому разі наукова невизначеність є значною і вагомою. Тому має обиратися правильна стратегія комунікації стосовно великої чи низької ймовірності стихійного лиха;

- соціальна невизначеність є наслідком обмеженої участі громадськості і установ в виробленні рішень, а також браку поваги до політиків і державних установ. За звичайних умов думку науковців сприймають як більш-менш незалежну від політиків, але після того, як стається стихійне лихо чи інша надзвичайна ситуація з великими втратами, починають виникати сумніви щодо політичної незалежності і суспільної підзвітності науковців;

- інституційна невизначеність стосується неадекватної, неналежної взаємодії, співпраці між інститутами та/або низького рівня взаємодовіри між ними. Це особливо помітно, коли низка органів на різних політичних та адміністративних рівнях мають юрисдикцію з одних й тих самих питань;

- «пропрієтарна невизначеність» (*proprietary uncertainty*) пов'язана з об'єктами інтелектуальної власності та правилами їхнього використання лише у спосіб та згідно

з умовами, визначеними у відповідних дозволах. Виникають певні колізії між пропрієтарною власністю та правом знати, попереджати чи приховувати, а також оскаржувати запатентоване право інтелектуальної власності. Часто-густо у випадку вкрай непередбачуваних явищ виявляється, що немає «власників впевненості» чи «власників визначеності» (*«proprietors of certainty»*);

- правова невизначеність стосується можливості визначення майбутньої відповідальності за певні дії чи бездіяльність. Наукові експерти зазвичай розглядають свої висловлювання та заяви як такі, що не можуть піддаватися жодним оцінкам, крім наукових. На практиці ж «правова невизначеність» виявляється дуже помітною і суворо апостеріорною, тобто такою, що випливає з досвіду;

- моральна невизначеність стосується радше критеріїв персональної і колективної етики, ніж правових норм, і передбачає майбутню провину та осуд громади за дії чи бездіяльність.

Увесь цей комплекс невизначеностей значною мірою ускладнює функціонування наукової спільноти та наукових експертів, посилює їхній зв'язок з владою і їхню залежність від влади. Наведена типологія невизначеностей має доволі широкий методологічний і евристичний потенціал і може бути застосована для аналізу різноманітних ситуацій, пов'язаних зі взаємодією науки, влади і громади.

Тому люди, що приймають рішення, мають не лише спиратися на факти, а й бути спроможними найкращим чином впоратися з невизначеностями та за допомогою фактів знизити їх до прийнятного рівня, не забуваючи, що джерелом інформації може бути не лише наука.

Цим, на думку Д. Коллінґріджа та К. Ріва, і підважується міф про силу науки, як самостійної сили, що може впливати на вибір політичного рішення через надання відповідної інформації. З урахуванням цих обставин, вони віднімають питання про вироблення такої моделі взаємодії науки і політики, яка «пристосовувала» би, з одного боку, політиків до сприйняття наукової інформації, а з іншого, – науку до подачі інформації у формі, прийнятній для політиків [2а].

Зближення науки в політики може значно підвищувати корупційні ризики для науки, послаблюючи традиційні академічні чесноти, такі як служіння істині, науковий нонконформізм, незалежність наукової експертизи тощо, породжуючи феномен так званої корумпованої науки [3a].

Беручи до уваги обставину, що не лише наука є джерелом інформації, в якості запобіжника для корупційних ризиків Дж. Равець розглядає створення «розширеної спільноти експертів» (*«extended peer community»*), або «модель розширеної участі» (*«model of extended participation»*), коли вироблення підходів до ухвалення рішень не обмежується самими вченими, але передбачає залученість усіх, хто бажає взяти участь у розв'язанні тієї чи тієї проблеми [6].

На перший погляд може скластися враження, що це призводить до ослаблення авторитету науки та глибшого втягування її у світ політики, хоча насправді в багатьох випадках залучення здорового глузду і цінностей звичайних людей сприяє зменшенню корупційних ризиків для науки і підвищенню якості політичних рішень за участі громадянського суспільства.

Якщо в модерному суспільстві з наукою пов'язували неухильний прогрес у нагромадженні наших знань та можливості контролювати природний світ, то тепер, у час стрімких змін і запиту на ухвалення швидких рішень на глобальному рівні, наука розглядається як така, що має справу з багатьма невизначеностями.

Перед науковцями постає задача управління цими критичними невизначеностями, що безпосередньо пов'язано із завданням забезпечення якості наукової інформації, на яку є запит у політики [6] та якість наукової комунікації. Таким чином, наука потрапляє в ситуацію, коли її характеризують як постнормальну.

Отже підсумовуючи можна сказати, що все це дозволяє припускати плідність застосування концепту пост-нормальної науки (PNS) для аналізу складного комплексу сучасних науково-політичних питань з урахуванням складного соціально-політичного контексту.

Хоча невизначеність виокремлюється в окрему характеристику, очевидно що вона стосується практично всіх

характеристик взаємодії науки і політики (науково-політичних проблем) в рамках концепту PNS. Невизначеність (невизначеності) – складне явище, що впливає на функціонування науки як інституту, спрямованого на отримання нових знань і з яким суспільство пов'язує значні надії та очікування, і як форми діяльності, що здійснюється у взаємодії з іншими суспільними інститутами і політикою.

Ускладнення такої взаємодії виявляється у формі науково-політичних питань і підвищує ризики довіри до науки, а отже посилює роль наукової комунікації.

Література

1. Бистрицький Є. Вступ // В: Бистрицький Є., Зимовець Р., Пролєєв С. Комунікація і культура в глобальному світі. – К.: Дух і Літера, 2020.
2. Benessia A., De Marchi B. When the earth shakes ... and science with it. The management and communication of uncertainty in the L'Aquila earthquake // Futures – Vol. 91. – 2017.
- 2a. Collingridge D., Reeve C. Science speaks to power: The role of experts in policy making. – London: Frances Pinter. – 1986.
3. Funtowicz S Scientific Knowledge and Its Social Problems. – Oxford : Clarendon Press. – 1995
- 3a. Krimsky Sheldon. Corrupted Science. URL: <https://emerald.tufts.edu/~skrimsky/corrupted-science.htm>
4. Myhr A.I., Dalmo R.A. (2007). Nanotechnology and Risk: What are the Issues? In: Nanoethics: The Ethical and Social Implications of Nanotechnology / Ed. By: Fritz Allhof, Partic Lin, James Moor, and John Weckert. – Willey Interscience. A John Willey & Son, Inc., Publ., – 2007.
URL:https://books.google.com.ua/books?hl=uk&lr=&id=aL2QThQPuxgC&oi=fnd&pg=PA149&dq=Nanotechnology+and+Risk:+What+are+the+Issues&ots=IQjHYqUGUV&sig=VenZRJj63uZgyszN9THCNan0v0&redir_esc=y#v=onepage&q=Nanotechnology%20and%20Risk%3A%20What%20are%20the%20Issues&f=false
5. Post-normal science (2013). URL: <http://www.ejolt.org/2013/02/post-normal-science>.
6. Ravetz J.R What is Post-Normal Science // Futures – Vol. 31. . – 1999
7. Saltelli A., Funtowicz S. What is science's crisis really about? // Futures – Vol. 91. – 2017.

О. С. Кирилюк
Одеська філія Центру гуманітарної освіти НАН України

**ЯК МОЖЛИВІ ПРИВИДИ ТА ПРИМАРИ?
СУЧАСНА НАУКА ЯК ДОСТА IGNORANTIA,
АБО «НАУКОВА» МІСТИКА ТА «МІСТИЧНА» НАУКА**

Минуло більше ста років з часу, коли «обвалилися», за словами одного популяризатора науки, основи класичної картини світу. Протягом цього часу було зроблено багато проривних відкриттів, і прирощення знання про те, як побудовано наш світ, не припиняється і у ХХІ-му столітті. Здавалося, все це свідчить про безсумнівне торжество наукового пізнання, про нездоланність прагнення людства знайти відповіді на найбільш важливі питання про сутність світоустрою та про успішність цих прагнень. Навіть один з провідних наукових часописів має назву «Успіхи фізичних наук».

Однаке коли виникає питання, чому і в наш час торжества позитивно-раціонального наукового знання містицизм, псевдонаука, квазінаука тощо не перестають претендувати на альтернативні щодо наукового варіанти пояснення світу, менш за все припускають, що у певному сенсі причиною цього є сама наука, принаймні, стосовно того виду містицизму, котрого В. Соловйов в енциклопедичній статті назвав *реальною*, або *досвідною містикою* як сукупності явищ та дій, котрі не знаходяться у звичному просторовому та часовому кругозорі.

І йдеться тут не просто про те, що у сучасній науці фігурують такі уявлення про простір та час, котрі виходять за межі їхніх земних форм і розуміються у контексті паралельних світів або багатовимірних просторів, що існують за межами нашого фізичного досвіду. Скоріше на думку спадають гегелівське зауваження, що не все у цьому світі дано нам через емпіричний досвід, і є такі речі, котрі через свою нескінченність не підпадають під компетенцію науки, а також – гайдеггерівське тлумачення метафізики, котра відрізняється від науки (яка займається сушим, а більше *нічим*) тим, що вона переймається як раз цим самим *нічим*, а також відома демаркаційна лінія, котру провів К. Р. Поппер між наукою й ненаукою, але й це ще не все.

Самі науковці визнали, що до поля зору сучасної науки увійшли такі предметні області, де звична позитивно-раціональна наукова мова не працює, і де краще використовувати мову поетів (В. Гейзенберг). Поети як провісники Буття (М. Гайдеггер) часто настільки прозорливо переступають через звичайний досвід, що їхні прозріння дуже часто виглядають як містичні одкровення. Чого варто, приміром, наочне бачення ними тих замежово малих структур світоустрою, як суперструни. Г. Сковорода, М. Кириєнко-Волошин, О. Мандельштам та Б. Пастернак прямо писали про угледені ними у таких прозріннях «верьовки», або «ниті», котрі утворюють «тканину» та «завісу» Універсуму та утримують всі його елементи у цілокупності [1].

Зупиняючись на кордонах з позамежним, наука, по суті, розписується у власному безсиллі, і вступає в область філософії як метафізики. Фізики-теоретики стають філософами-метафізиками, а фізики-експериментатори, не переймаючись метафізичними розмислами, задовольняються квазінауковими тавтологіями, приміром, визначаючи електрику як рух заряджених частинок, а заряджені частинки – як частинки, що несуть заряд.

Насправді, електрика визначається як рух носіїв електричного заряду, часток або квазічастинок. У металах це електрони, в електролітах – іони (катіони і аніони), в газах – іони і електрони, у вакуумі при певних умовах електрони, у напівпровідниках електрони або дірки (про них взагалі промовчимо). Тобто, електричний струм у провіднику (скажімо, у металевому дроті) – це потік електронів. Звідки ж вони беруться? Якщо це вільні електрони самого провідника, то вони не нескінченні, і рано чи пізно повинні закінчитися. Але цього не відбувається, електродроти служать багато десятиліть і виходять з ладу тільки через старіння ізоляції. Тоді, можливо, потік електронів постійно поповнюється з джерела струму, генератора? Але звідки береться цей нескінченний потік? Звідки беруться електрони в процесі, спрощено кажучи, обертання мідної рамки у магнітному полі?

Далі, що таке квант електромагнітного випромінювання (у вузькому розумінні – світла), елементарна частинка видимого нами спектру, фотон? Він сам не світиться (бо тоді потрібно визнати, що він випускає від себе іншу частку світла). Тоді чому

вважається, що він і є світло? Як може світити то, що не світиться? І ми дійсно не бачимо світло саме по собі, скажімо, світло прожектора збоку, якщо, наприклад, в повітрі немає частинок води (туману), від яких фотони відбиваються, ми бачимо світло лише у його джерелі та відбите від якоїсь поверхні. Вважається, фотони в кімнаті, в якій вимкнули світло, поглинаються стінами. Але, значить, вони там залишаються. В якому вигляді? І чи означає це, що чим більше висвітлювалася та чи інша поверхня, тим більше в ній фотонів? Фотон не має маси спокою, що деякими фізиками пояснюється як те, що фотон не здатен «стояти», він весь час рухається. Виходить, що поглинуті речовиною фотони продовжують рухатись вже всередині стін. Не маючи маси спокою, тобто, по суті, «невагомі» фотони здатні приводити до руху речі, що мають масу спокою. У шкільних кабінетах фізики є прилад, який це наочно демонструє – колба з викачаним з неї повітрям та маленькою турбінкою на осі. Коли винести цю колбу під сонце, турбінка під дією фотонів починає швидко обертатися. Яким чином невагоме здатне рухати вагоме? Адже, якщо зіштовхнути, приміром, дві частинки – одну з масою $m=1$, а іншу – з масою $m=0$ або такою, що наближається до нуля, то перша частинка мала б не реагувати на цю дію. Далі, вважається, що об'єкти, що переміщуються зі швидкістю світла, виходять з тривалості нашого часу і руху взагалі. Тоді чи дійсно, як вважають деякі вчені, фотони знаходяться поза часом і фактично стоять, а не рухаються? Зрозуміло, що на ці запитання фізики знаходять у науково-раціональному плані більш-менш переконливу відповідь, наділяючи фотон якоюсь енергією або навіть електричним зарядом, не маючи, втім тямущої відповіді, що таке енергія або електрика за своєю суттю.

І ще. Що таке позитивно і негативно заряджені частинки? Що таке взагалі заряд частинки? Наявність або відсутність іншої частинки в їх складі? Або енергія? Але визначення енергії наука дає суто феноменальне (фізична величина, загальна кількісна міра руху, загальна характеристикою стану фізичних тіл та полів, здатність фізичного тіла або системи виконувати роботу тощо).

Тобто, сутнісного визначення енергії наука дати неспроможна, як і неспроможна вона хоч що-небудь до пуття сказати про кінцеву причину руху. У двигуні внутрішнього

згоряння, наприклад, горить вуглець, з'єднуючись з киснем. Ця властивість обумовлена електронними хмаринками атома вуглецю, здатних з'єднуватися з киснем, їхні ж властивості – зарядом ядра (про «заряд» ми вже говорили), як і так далі, поки не почуємо часто повторюване пояснення: «Так влаштована природа». Дуже «змістовна», «наукова» відповідь.

Безумовно, сформульовані тут питання можна вважати дилетантськими, і фізики-професіонали легко дадуть роз'яснення всім цим нестиківкам та суперечностям. Однак разом з тим не можна й заперечувати того факту, що при всій красоті формул, котрі зачаровують своєю стрункістю, при всій магічності внутрішньо узгоджених та тим чи іншим способом «врятованих» завдяки додатковим поясненням теоріях, котрі утягують дослідників у привабливу систему начебто достовірного знання про світ, його головні, фундаментальні принципи та закони у науці начебто винесені «за дужки». Як інакше можна розцінити такий стан справ, коли базові терміни – «заряд», «електрика», «енергія» «перша причина руху» не мають сутнісних визначень та використовуються в інтуїтивно-аксіоматично прийнятих смислах? У чому ж криється причина такого знання, котре спирається, фактично, на незнання?

Півтисячи років тому, 12 лютого 1440 року, Нікола з німецького міста Кузи закінчив писати книгу дзвінкою латиною [2], назва якої – *De Docta Ignorantia*, що перекладається як «Мудре незнання» «Вчене незнання», «Навчене (наукове) незнання» (*On learned ignorance/on scientific ignorance*) [3], «Незнання освічених» чи близько до цього ¹ як не можна краще відповідає ситуації у сучасній науці. Кузанський зазначає, що всі дослідники судять про невідоме шляхом порівняння його з чимось вже знайомим. Коли шукане невідоме є близьким до відомого, то пізнання не є складною справою. Коли ж відносини між ними опосередковані значною кількістю ланок, і коротка редукція неможлива, то у пізнанні виникають складнощі та неясності. Це видно з математики, де початкові положення редукувати до перших самоочевидних принципів простіше, а наступні – складніше. Отже, будь-яка розвідка полягає у більше чи менш трудному порівнювальному співвимірюванні. З цієї причини нескінчене як таке, вислизуючи від усякого

співвимірювання, залишається невідомим (Doct. Ign. 1.2-3). Наш конечний розум, рухаючись шляхом уподібнень, не може через це досягнути істини речей (Doct. Ign. 3.10).

Чи можуть дані методологічні теоретико-пізнавальні установки Н. Кузанського бути дороговказом для сучасної науки. І так, і ні. Якщо зважити на те, що часи Ньютона минули, і сучасні вчені вже є переважно атеїстами (за виключенням католицьких, ісламських, протестантських та інших релігійних вчених), а для Кузанського *docta ignorantia* означає, що людство не спроможне раціонально-науково досягнути Бога внаслідок його нескінченості, то ні. Але не тільки нескінченість Бога є причиною нашого навченого незнання. Аргументацію на користь того, чому ми не можемо пізнати Бога раціонально-науковим шляхом в цілому можна звести до наступних постулатів.

По-перше, будь-яке наукове знання оперує тимчасовими поняттями, термінами, котрі, як видно з самої їхньої назви, є терміновим, обмеженими у часі формами знання. Оскільки одні терміни змінюються іншими, то з позицій наступних термінів терміни попередні були невірними, неістинними. Але й вони з часом поступаються місцем новим термінами. Це означає, що ми взагалі не маємо і не можемо мати про Нього істинного знання.

По-друге, специфіка поняттєво-раціональних дефініцій (рос. 'о-пределений') визначає те, що нескінчений предмет пізнання у науці утискується у скінчені ('предельные') рамки, втрачаючи таке своє суттєве визначення, як безмежність. Ясно, що за застосування обмеження (де-фініцій), пізнати Того, хто не має ні кінця, ні начала, є передвічним та інфінітним, неможливо.

Далі, по-третє, за будь-яких обставин наші дефініції є суто нашими, сформованими під впливом і в межах нашого земного досвіду. Відповідно, якщо ми зробимо предикатом Бога існування, то тим самим ми надамо Йому рис, котрі визначені суто нашими, земними уявленнями про існування, тоді як воскреслий Христос існував вже у таких формах, котрі були незвичні для людей – вони Його візуально вже не впізнавали, а лише за голосом чи за тим, що Він відкривав їм, Хто Він є.

Нарешті, по-четверте, чи не найважливішим методом наукового пізнання, взятого з боку застосовуваних процедур,

є аналітика, тобто, за визначенням самого цього слова, процес уявного або справжнього розчленування складного об'єкта на частини для кращого його розуміння. Препарування об'єкту пізнання завжди постає як його омертвіння, гвалтування та знищення. Враховуючи це, чи можемо ми ставити Бога як об'єкта пізнання на один рівень з лабораторною мишею?

Це було сказано стосовно проблеми пізнання нескінченного Бога. Однак про Бога у своїй доктрині Н. Кузанський твердить не відразу. Спочатку він говорить про неспівмірність нашого кінцевого розуму та Абсолютного максимуму. Абсолютний максимум, пише він, є абсолютною актуальністю усього, що може бути, він вищий за всяке ствердження та всяке заперечення. Але це перевершує будь-яке наше розуміння, адже ми рухаємося у світлі того, що відкриває нам природа, а будь-яке природне знання далеко відпадає від безкінечної сили і зв'язувати між собою воєдино нескінченно віддалені одна від одної протилежності нездатне.

Тільки незбагненно піднявшись над будь-якою дискурсією розсудку, ми бачимо, що абсолютний максимум є безкінечністю, котрій ніщо не протистоїть і з котрою співпадає Мінімум. Максимум та Мінімум – це трансцендентні межі, з абсолютною значимістю підносячись над усім, що визначилось у кількості чи силі, вони у своїй абсолютній простоті містять у собі все (Doct. Ign. 4.12).

Запитаємо, чи не є твердження про те, що абсолютний максимум та мінімум містять у собі *все* одночасно й твердженням про *Все-світ*? Вочевидь, що так. А Всесвіт – це вже незаперечний об'єкт сучасної науки. Більш того, сучасна наука також допускає, що мікросвіт та мегасвіт співпадають. Як сказав в одній зі своїх лекцій цитований нижче В. М. Ліпунов, мікрочастинка та Всесвіт – це одне й те ж саме – переверніть частинку, і в ній виявиться цілий Всесвіт. Існує гіпотеза, згідно якої те, що ми бачимо як мікрочастинку, насправді є точкою-вершиною конусу, за якою міститься як у тунелі, що розширюється у бік «підстави» цього конусу цілий нескінченний Мегасвіт.

Близькою до принципу збігу надмалого та надвеликого є, як вважається, псевдонаукова альтернативна атомізму теорія *нескінченної вкладеності матерії*. Всесвіт замкнений сам на себе, і якщо рухатися вглиб матерії, у мікросвіт, то, зрештою, можна

повернутися до точки початку руху ззовні, з мегасвіту. Відповідно, на всіх цих рівнях існують подібні один до одного об'єкти, включно з містами, населеними людьми, оброблені поля, світить сонце, місяць та зірки, як вважав ще у V ст. до Христа Анаксагор у своєму вченні про гомеомерії. Про подібну структуру світоустрою говорили Ляйбниць та Сковорода. За нашого часу ірландський вчений Едмунд Фурньє Д'Алба на початку XX ст. ввів терміни 'інфрасвіт' та 'супрасвіт'. Зірка інфрасвіту є атомом нашого світу, а зірка нашого світу є атомом супрасвіту. Відношення лінійних розмірів зірки та атому він визначив рівним 10^{22} .

Це відношення Д'Алба поширив і на час, вважаючи, що секунда нашого світу дорівнює сотням трильйонів років в інфрасвіті, а секунда у супрасвіті дорівнює сотням трильйонів земних років. Є й такі концепції, згідно яких в ієрархії рівнів чорні дірки нашого світу є зірками звіту порядком нижче, а наші зірки – це чорні дірки світу порядком вище. Через утягування космічного газу у чорну дірку на вищому рівні зірки нижчого рівня отримують «паливо» для горіння.

Цікаво, що на аналогічних підставах у теології вирішується протиріччя, котре полягає у невідворотності покарання грішників вічними муками та неприпустимості страждань людей після того, як прийде Вічне Царство Боже. Іншими словами, грішники у Пеклі, створеного Божественною Владою, Вищою Мудрістю та Першою Любов'ю, мають страждати вічно, але це суперечить сутності Царства загального щастя та Благодаті. Тому Пекло буде знаходитися, говорячи мовою Д'Алби, в інфрасвіті, а Царство Боже – у супрасвіті, і трильйони трильйони трильйонів років у Пеклі будуть дорівнювати короткій миті у Царстві Божому, для якого Пекло фактично не буде існувати. Про такий часовий релятивізм писав й Григорій Сковорода, зазначаючи, що «тысяча земных лет» може бути «яко Божий день един», коли «откровением единого Дня отверзается 1000 лет» [4, сс. 583, 478].

Завдяки теорії космічної самоподібності, запропонованою наприкінці 1970-х років американським дослідником Робертом Ольдершоу, згідно якої між мікросвітом та мегасвітом існує багато збігів (обернення носіїв довкола один одного під дією сили, що зменшується зворотньо пропорційно квадрату відстані,

радіуси та періоди коливання електронів дуже схожі із законом Кеплера для планет тощо) стало можливим робити достатньо точні оцінки мас та розмірів зірок, галактик та розмірів протона. Так, галактичний об'єкт Хога цілком відповідає будові атому водню [5].

Утім, тут мова йде про подібність мікро та мегаструктур та об'єктів, тоді як збіг надвеликого та надмалого мав би передбачати бачення одних й тих самих об'єктів, образно кажучи, у телескоп та у мікроскоп одночасно. Відомий популяризатор науки, астрофізик Олег Верходанов зазначає, що за сімсот мільйонів років після Великого Вибуху настає ера формування великомасштабної структури. Це – декотре павутиння у Всесвіті, своєрідні «ниточки», на перетині яких знаходяться скупчення галактик, котрі з'єднуються *філаментами* (англ. 'нитями'), котрі становлять собою деякі довгі протяжні структури. У філаментах знаходяться тисячі галактики, а в скупченнях їх нараховується до декількох тисяч. Між філаментами наявні порожнечі, так звані *войди* (англ. void 'порожнеча'). Але розташування та розподіл мас цих галактик відповідає найпершим моментам формування Всесвіту, розподілу частинок темної матерії. Ці галактики виросли з частинок темної матерії [6]. За своєю текстурою вони подібні до певних ниток у структурі тканини.

Теорія суперструн також говорить про деякі «ниті», з яких тчеться «тканина» Універсуму. Вони настільки малі, що якщо атом збільшити до розмірів нашого Всесвіту, їхня довжина не перевищить довжину великого дерева. Зрозуміло, що побачити їх ніколи не вдасться, але якщо прийняти принцип збігу протилежностей максимуму та мінімуму, то ниті, утворені з галактик, що формують, перетинаючись, певні «клітини» порожнечі всередині замкненого ним простору як комірки звичайної тканини, можна вважати ось таким дивним чином побаченими суперструнами мікросвіту. Таким чином, наука якщо не цілком, то принаймні у якійсь формі приймає постулат середньовічного містицизму про тотожність мікросвіту та меґасвіту, у термінології Н. Кузанського – абсолютного мінімуму та абсолютного максимуму, або наближається до цього. Через це ідея Н. Кузанського про збіг двох максимумів певною мірою може бути розцінена як така, що не суперечить науковому пізнанні світу з визнанням її як евристичного епістемо-методологічного принципу у майбутньому.

Ще один важливий момент у розумінні Н. Кузанським нашого Всесвіту – це визнання його Одним (у традиційному перекладі – Єдиним),² яке деградувало у множину розпорошеності, але залишилось загальним джерелом породження світу конечних речей. Вчення про Одне – це наріжний камінь платонізму та усієї тисячолітньої традиції неоплатонізму, що бере початок ще від Парменіда.

Специфічною рисою «Одного» є те, що воно не піддається визначенню через перелік його суттєвих ознак, взагалі до нього неможливо докласти жодного предикату. Вустами головного героя діалогу «Парменід» Платон демонструє нам, що «Одне» не є цілим, проте не має й частин, а оскільки Одне не є цілим, то воно не має ні початку, ні кінця, отже, воно є безмежним. Далі, «Одне» не знаходиться у собі, проте не знаходиться й в іншому, воно не знаходиться ніде, воно не рухається і не знаходиться у стані спокою. «Одне» не може бути тотожним ні собі, ні іншому (Parm. 137c-142b)

Навіть предикат буття до нього неможливо застосувати, тому «Одне» існує і водночас не існує. За Платоном, на відміну від Парменіда, «Одне» неможливо визначити позитивно, можна говорити лише про те, чим воно *не є*. По суті, «Одне» приймає у себе всі, навіть взаємовиключні, дефініції [7].

«Одному» не притаманне жодне визначення нашого світу, всі висловлювання стосовно нього можуть бути лише апофатичними, заперечувальними – інакше й не може бути, коли ми маємо справу з тим, що знаходиться по той бік нашого світу. Про таке Одне можна сказати, що воно для нас є *нічим* іншим, як *Ніщо* (при цьому на думку спадає невизначений ніяким чином первісний вакуум сучасної фізики, з якого пішло Все). Н. Кузанський про це сказав так: великий Діонісій говорить, що поняття Бога більше наближається до Ніщо, ніж до чогось. Але святе незнання учить, що те, що видається розуму Нічим, насправді є незбагненим максимумом (Doct. Ign. 14.51).

Остання обставина дає можливість зрозуміти, у чому саме відбувається збіг протилежностей абсолютного мінімуму та абсолютного максимуму. За Кузанським, максимально безконечним може бути лише Одне (Doct. Ign. 14.37), відповідно, абсолютний максимум є Одним (One) (Doct. Ign. 5), в якого «вливається» й абсолютний мінімум.

Як неоплатонік, Кузанець зробив свій вагомий внесок у розвиток вчення про «Одне». Підкреслюючи тотожність нескінченно малого та нескінченно великого, він твердив, що вони сходяться в «Одне», з якого походить світ множинних речей. Складність проблеми полягала у проблематичності логічно бездоганного доказу можливості переходу від «Одного» до множини. «Одне» – це досконалість, а множина – ні. Вічне «Одне» породжує невічні речі.

Але як це може взагалі відбуватися? Логічно вірним є твердження, що «Одне», переходячи у множину, мало б породити лише те, що ідентично йому самому. Народження, за Кузанським, є «розмноження тотожної природи», що ми спостерігаємо у швидкоплинних речах. Тобто, треба визнати, що «Одне», породжуючи множинні речі, породжує дещо, що йому не тотожне. Народження ж «Одного» з «Одного» є повторенням «Одного», оскільки розмноження «Одного» через породження множини призвело б до породженням «Одним» «іншого». У підсумку він твердить: *«Породження одності (openess) від одності є повторення одності одинично»*. «Одне» в принципі не може породити «інше», воно породжує лише теж саме «Одне». Тому, породжуючи множину як інше, «Одне» фактично породжує самого себе. Схема породжувальної моделі починає виглядати так: *«Одне-максимум – світ речей множини – Одне-мінімум»*. Збіг максимуму та мінімуму є лише збігом «Одного» із самим собою. Відповідно до цього, макросвіт, породжуючи світ множинних швидкоплинних речей, породжує водночас і те, що є в них сталим на рівні мікросвіту.

Ці думки розвинув неоплатонік пізнього Відродження Джордано Бруно (Філіппо Ноланський), який у діалозі «Про причини, начала та Одне» продовжує розгортання ідеї Кузанця. Нестабільність речей повинна передбачати наявність в них чогось сталого, незмінного. Основні його думки такі: кожна річ у кожную мить не тотожна самій собі. Проте в ній є дещо, що забезпечує її сталість. Ця сталість визначена збігом нескінченно великого та нескінченно малого. «Одне», таким чином, є певним збігом протилежностей надвеликого та надмалого. Невизначене і невимовне «Одне» перебуває у стані збігу абсолютного мінімуму та абсолютного максимуму. «Одне» як абсолютній максимум, розгортаючись у множину,

йде. до абсолютного мінімуму у цих речах, що можуть ділитися. Саме поділ може бути реальним та мислимим. Існують три види мінімуму – фізичний (атоми), геометричний (точка) та метафізичний (монада). *Фізичний мінімум* створює дещо «одне» із Всесвітом. Атом як Всесвіт – це новий на той час аспект розуміння «Одного» як збігу протилежностей. Відстоюючи цю точку зору, Бруно фактично говорить про нескінчену кількість світів з розумними істотами на різних рівнях мінімуму та максимуму, спираючись на ідею рівночисельності нескінчених множин. *Геометричний мінімум* – це точка, що є субстанцією просторових структур, а *метафізичний мінімум* є виразом неподільності фізичних, математичних та духовних явищ [8].

Як вже зазначалось, сучасні, поки що концептуально не оформлені ідеї космології, астрофізики та фізики мікросвіту поступово наближаються до розуміння тотожності мегасвіту та мікросвіту, до розуміння того, що вони разом є одним і тим самим «Одним», ³ а також до визнання мікрочастинок (вже не тільки атомів) в інших масштабах як цілого Всесвіту. З цього випливає, що навіть за умов елімінації Бога у науці вже все складніше ігнорувати тут обставину, що вона дійшла до таких позамежних, можна навіть сказати, трансцендентних рівнів реальності, де її впевненість у свою пізнавальну спроможність тане на очах.

Не визнаючи Бога, науці нічого не заважає прийняти як аксіоматичний постулат про наявність декотрого граничного рівня реальності, «Одного», котре не піддається ніяким спробам досягнути його раціонально-дискурсивним способом через те, що до нього взагалі неможливо прив'язати будь-який предикат. Слід, як говорив Кузанський в у наведеному вище викладі, піднятися над будь-якою дискурсією розсудку.

Тому відповідь на питання стосовно методологічного значення ідей Н. Кузанського відносно навченого незнання про збіг протилежностей максимального та мінімального на рівні «Одного» має бути позитивною – Кузанський, говорячи про незбагненність Бога за допомогою сформованих в наших земних умовах термінів та уявлень, одночасно такий самий висновок зробив і стосовно нескінченного світу. В одному з підручників філософії прямо сказано, що усвідомлення трагічного протиріччя між кінечним людським розумом та

нескінченістю світу, до якого він включений – це і є навчене незнання Кузанського. За ним, усякий виявиться тим більше ученим, чим повніше він побачить своє незнання (Doct. Ign. 1.4).

При неправомірному перенесенні знання скінчених речей на області, що є близькими до граничних меж світоустрою відразу виникають нестиковки та суперечності. Сильна взаємодія (потужний зв'язок в атомному ядрі між протонами) описується за допомогою закону Кулона, відкритому ще у 18 ст. В. М. Ліпунов прямо називає таку взаємодію електричною [9]. Але ж електрика – це рух електронів! Тоді яким чином електричний заряд може бути притаманним нуклонним (ядерним) частинкам? Добре, нехай цей відомий астрофізик обійшов питання дії закону Кулона на рівні мікросвіту. Але й корифеї квантової механіки, такі, як Л. Ландау та Є. Ліфшиць використовують термін *електричний заряд* для пояснення специфіки дії цього закону в квантовій механіці. Хоча в ній закон Кулона, на відміну від класичної механіки, вже не користується поняттям *сили*, а вживається поняття *потенційної енергії* кулонівської взаємодії, тим не менш й тут йдеться про ситуацію, коли квантово-механічна система містить *електрично* заряджені частинки [10].

Як пояснюється в довідковій статті, це твердження не впливає з інших аксіом квантової механіки, а отримано шляхом узагальнення досвідних даних [11]. Однак таке уподібнює узагальнення та застосування аналогій до різномасштабних реальностей розмиває хоча б якісь знання про таке й без того до кінця невідоме явище, як електрика.

Маючи справу зі скінченими речами та оперуючи поняттями, котрі виникли з досвіду пізнання цих скінчених речей, ми не спроможні збагнути не тільки нескінченність Бога, але й нескінчених граничних онтологічних підстав світоустрою – яких хтось може вважати Богом, а хтось – філософським метафізичним умоглядним предметом міркувань. Висновки Н. Кузанського про неможливість пізнання Абсолютного максимуму, котре у нього є «Одним», яке є Богом, у прийнятній для сучасної науки формі може бути сформульовано так – ми маємо відмовитися від претензій на наукове знання тих позамежних речей, чи об'єктів, чи явищ, чи процесів, чи феноменів, котрі у звичному для нас розумінні не є ні річчю, ні об'єктом, ні явищем, ні процесом, ні феноменом.

Ми пізнаємо лише світ розпорошеного у множину та кинутого поривом ергону у вир часу надсвітowego та передвічного «Одного», тоді як всі спроби пізнати це незбагнене начало світу ми маємо свідомо обмежити, даючи собі звіт у тому, що ми знаємо, що про нього ми нічого не знаємо⁴ і знати не можемо, і в цьому й полягає наше *навчене незнання*.

Слід відмітити, що за наших часів у науці почалася ера «великих “не знаю”». Ці відверті прояви «навченого незнання» можуть бути неявними, а можуть і прямими. Олег Верходанов, описуючи процес космогенезу в межах сучасної космологічної моделі, зазначає, що ми лише *приблизно знаємо*, як зайшов Всесвіт. Спочатку був вакуум, неважливо, якої природи. Важливо, що у ньому щось відбувалось. Це щось було якимись неоднорідностями, котрі якось виникають.

Ці неоднорідності були двома віртуальними частинками, які після своєї появи анігілювали. Ці частинки були полями. Тобто, у вакуумі постійно флуктують поля. Одне таке поле роздуло якусь дуже маленьку область простору, маленьку бульбашку простору, у наш Всесвіт. Ця бульбашка звідкись відділилась, почали жити своїм життям і роздуватися. Те поле, яке діяло, називається інфлятонним полем (від «інфляції», роздування). Роздування тривало недовго, 10^{-35} секунди.

Після цього поле стало нестабільним і розвалилось на частинки, з котрих ми складаємося. Але частинок було на одну мільярдну долю більше, ніж античастинок. Оці мільярди частинок проанігілювали і появились фотони (при анігіляції з'являються гамма-фотони). Ми бачимо їх зараз як реліктове випромінювання (сьогодні реліктове випромінювання – це радіовипромінювання у міліметровому діапазоні), а те, що залишилося, стало речовиною, з якої ми складаємося. По цьому випромінюванню ми знаємо, скільки частинок анігілювало. Приблизно на один протон – два мільярди фотонів. Коли інфлятонне поле стало нестабільним, воно перетворилось на частинки. Це була кварк-глюонна плазма. З кварків утворились протони, протони проанігілювали з антипротонами, а Всесвіт продовжував розширюватись. За три хвилини після Великого Вибуху почався нуклеосинтез. При первинному нуклеосинтезі утворилося 25% гелію, і залишилось майже 75%

водню. Менше за одну соту відсотка складають вуглець, азот, кисень. Вони утворилися у зірках, у первинному нуклеосинтезі їх не було. Але й цього всього теж практично у Всесвіті немає.

Тобто, ми бачимо, що ми є, однаке нас у порівнянні з воднем та гелієм настільки мало, що ми можемо цим нехтувати. За 380 000 років Всесвіт охолонув настільки, що випромінювання відокремилось від речовини. Під час існування плазми нам необхідно було зробити зародки структур.

Ми можемо зробити їх тільки з темної матерії, тому що утворення у плазмі нестабільні, фотони літають, руйнують все, температури високі, ви не можете зібрати якісь структури. Однаке якщо ви помістите туди темну матерію, частинки темної матерії, то вони будуть зародками тих неоднорідностей, з яких все виникло. І ось ці хмари темної матерії вже були на момент рекомбінації. Водень був розподілений достатньо рівномірно, але у нас були гігантські хмари темної матерії, куди, у колодязі, стікав водень, і у нас почали виникати перші зірки [12].

Стосовно цих картин відразу ж виникає багато питань. Якщо ми говоримо про принциповий початок Усього, питається, звідки взявся первісний вакуум? У ньому виникнули дві частинки – з яких причин і як вони виникли і чому їх було тільки дві? Крім цих частинок у вакуумі ще були якісь поля, котрі постійно флуктували. Звідки взялися ці поля і чим викликані їхні флуктуації, і чим ці поля відрізняються від частинок? Тобто, окрім двох частинок тут були наявні ще інші поля-частинки. Адже прямо стверджується, що поля – це частинки. Потім одне це поле роздуло якусь дуже маленьку область, бульбашку простору, у наш Всесвіт. З якого доброго дива якась бульбашка почала «роздуватися», чим це обумовлено? Що було за зовнішніми межами цієї бульбашки? Якійсь простір з іншими бульбашками, котрі чомусь не роздувалися? Чи той самий вакуум? Чи взагалі нічого не було?

Після нетривалого роздування інфлятоне поле стало нестабільним і розвалилось на частинки. Але ж, по перше, там за визначенням вже були частинки, та й саме поле визначається як частинки. Як з поля-частинок можуть з'явитися частинки, коли їхнє існування відпочатку постулюється? По-друге, ці частинки проанігілювали. Тобто, це були частинки та античастинки. Але як з одного інфлятонного поля виникли

протилежні частинки? Чи було два поля – власне поле та антиполе? Чому взагалі можлива анігіляція? Якими причинами викликане існування частинок та античастинок? З яких причин антитетичні частинки взаємно знищили себе не на сто відсотків, чому частинок було більше, ніж античастинок? Якими чинниками визначається формування кварк-глюонної плазми? Чому виникла саме вона, а не щось інше? Наступне, яким чином з кварків сформувались протони? І чому кварки дали протони та одночасно антипротони, котрі теж проанігілювали? Значить, були кварки та антикварки? Чому синтез ядер почався саме за три хвилини після Великого Вибуху, а не раніше і не пізніше? Чим визначена пропорція 25% гелію до 75% водню по завершенню нуклеосинтезу? Інші елементи виникли у зірках, і їхня частка складає менше за 0,01%. Яким чином у зірках відбувався синтез важких елементів, причому відмінних, з різним зарядом ядра та кількістю електронів? Чим викликана така відмінність? У якому стані випромінювання перебувало у речовині до моменту охолодження Всесвіту і чи можна говорити про випромінювання того, що ще не випромінювалось? Говориться, що структури Всесвіту зародилися у первинній плазмі внаслідок включення до неї частинок темної матерії, котра вже існувала на момент рекомбінації.

Далі, розповідається, що темна матерія сприяла й виникненню перших зірок – у її великі хмари як у криницю стікався водень, і зірки запалилися. Що це за «темна матерія», коли, на якій стадії космогенезу та звідки вона взялася і з яких частинок вона складається, адже до цього про темну матерію взагалі не йшлося? І чи є якісь сліди цих частинок у речовині, яка виникла завдяки їм? Якщо ні, то куди вони дівались? Образи «хмар» (щось розпорошене та відкрите) та «колодязя» (щось «тунельне» та приховане) досить різняться, щоб ними описувати один об'єкт. І що виникло завдяки темній матерії у плазмі – гелій та водень? А потім водень, породжений темною матерією, знову почав з нею взаємодіяти, і це призвело до появи зірок? Але виходить, що будучи «зародком» первинних структур Всесвіту, темна матерія після рекомбінації ніяк не зв'язалася з цими структурами і продовжувала окремо існувати та взаємодіяти з тим, що завдяки їй попередньо вже було зібрано до рівня впорядкованої системи? І, нарешті, взагалі, чому все це

отримало існування, ким чи чим визначено цей загальний сценарій розгортання вселенських подій і ким або чим, зрештою, всі ці таємничі фундаментальні сили було приведено до дії з первинних умов тотального неіснування та недіяльності?

Думається, що О. В. Верходанов, який був чудовою та науково доброчесною людиною, як й інші вчені, на всі ці питання відповіли б «Не знаю». Побіжно про це свідчить таке його зауваження відносно інфляції Всесвіту: «якщо вона була ...», тобто, він не був на сто відсотків впевнений, що розширення Всесвіту взагалі мало місце.

Такі зізнання у незнанні ми чуємо й від фахівців з електрики. Один з них, професор кафедри електромеханіки електротехнічного інституту І. П. Копилов зазначає, що чітко визначати, що таке електрика, не слід, і якщо робити висновки, то сьогодні ми чіткого визначення поняттю електрики дати не можемо. Це дивно, але це факт. Фундаментальні поняття важко піддаються визначенням. Сучасна фізика зараз переживає глибоку кризу, те ж саме спостерігаємо в електромеханіці. Ми можемо будувати електрогенератори, але не знаємо, як у турбіні розділяються заряди [13].

І ще про електрику. Мало хто замислювався над тим, чому ебонітова паличка заряджається електростатично після того, як її потерти вовняною ганчіркою чи шматочком хутра, адже ебоніт – це діелектрик, він за визначенням не може накопичувати у собі електростатичні заряди. І взагалі, звідки вони взялися після того тертя? Перейшли з ганчірки? Чи були «активізовані» через тертя? Лабораторні дослідження наочно показують, що саме діелектрики несуть електричний заряд в електроконденсаторах. На плату з діелектрика з двох сторін накладають алюмінієві листи і заряджають цей «конденсатор». Затим металеві пластини знімають, і на їхнє місце встановлюють інші, котрих не заряджали. І між ними виникає електричний розряд. Тобто, насправді зарядження конденсатора відбувається не шляхом накопичення зарядів на електропровідних його сторонах, а на діелектрику [14].

Не знаємо ми й природи гравітації. Гравітацію визначають як силу, котра притягує одне тіло до іншого, тобто, феноменально. Вона проявляє себе як гравітаційне поле, котре розуміється як фізичне поле, реальність, через яку здійснюються

гравітаційна взаємодія мас. Гіпотетичним носієм гравітації є гравітон. В теорії припускається, що гравітаційне поле породжує гравітаційні сили. Проте коли Джозеф Вебер у 1960-х поставив експеримент з уловлення передбачуваних А. Ейнштейном гравітаційних хвиль на приладі, котрий становив собою масивні алюмінієві циліндричні болванки з прикріпленими до них п'єзокристалами, які мали перетворити механічні мікроколивання болванок під впливом гравітаційних хвиль на електричний струм, то начебто позитивний результат визнали далеко не всі вчені. Не дивлячись на численні спростування цього висновку на аналогічних приладах, Дж. Вебер наполягав на тому, що він фіксував саме ці хвилі, хоча насправді кристали реагували на власні теплові коливання атомів алюмінію. Натепер одні вчені схиляються до визнання наявності гравітаційних хвиль, інші їх заперечують, і однастайного знання про них немає. Якою є природа даної таємничої сили, відповіді вчені не дають, а якщо і спробують дати, то скоріше ми почуємо від них все те ж саме «Не знаю».

Академік-психолог, Наталія Бехтерева, котра все життя присвятила вивченню діяльності мозку, врешті-решт, заявила, що природу свідомості інструментальними науковими методами пізнати неможливо, і що деякі властивості свідомості, такі, як ясновидіння, реальні. Вона вважає, що не можна сказати, що якась частина мозку вивчена, а якась ні. Весь мозок у принципі вивчений, але тільки – треба визнати – не дуже добре вивчений, ще дуже багато властивостей мозку нам належить вивчити. Що ми знаємо про мозок, а чого не знаємо? Перш за все ми знаємо багато про організацію рухів. Знаємо також деякі загальні принципи організації мислення, емоцій. Не кажучи вже про те, що досить добре вивчена така функція головного мозку, як керівництво всією внутрішньою сферою організму. Але ось чого ми поки *не знаємо і навіть не бачимо шляху до того, щоб це дізнатися*, – чи можна буде коли-небудь на основі об'єктивних даних зрозуміти, про що думає людина [15].

Зрештою, показово, що після багатьох років вивчення мозку Наталя Бехтерева дійшла висновку, що про людський мозок ми нічого *не знаємо*. З нею погоджуються інші вчені, що вивчають мозок.

Наука ще й досі неспроможна дати відповідь на питання про походження життя. Стівен Хокінг у свої останній книзі, книзі всього свого життя «*Brief Answers to the Big Questions*» [16] дав (підсумкові, лаконічні, зведені у дос'є – *brief*) відповіді на найбільш важливі питання сучасної науки. Серед іншого він зазначає, що ми *не знаємо*, яким чином виникли молекули ДНК. Можливо, спочатку були простіші форми організації, з яких утворилася ДНК. ДНК виявилася настільки успішною, що могла повністю витіснити колишні форми. Ми *не знаємо*, які були ці форми, але одним з варіантів є РНК – пише вчений.

Аналогічні «недоуменные» розведення руками можна бачити і стосовно розвитку видів у царині живого у межах теорії еволюції. Так, академік Станіслав Шварц пише «Ми *не знаємо*, чому у птаха взагалі розвиваються крила, у тюленя – ласти. Наше *незнання* ми маскуємо міркуваннями про плеiotропну⁵ дію генів і цілісність геному», але «синтез морфологічних та біохімічних закономірностей онтогенезу виявився складнішим, ніж синтез дарвінізму з генетикою» [17].

Взагалі, у теорії еволюції теж не все гаразд. Її варіант, запропонований Ж. Б. Ламарком, твердить, що розвиток живого відбувається шляхом сходження від нижчого до вищого. На цей ідеальний розвиток впливає зовнішнє середовище, котре може бути несприйнятливим для організмів. Вищі тварини здатні до адаптації до цих несприйнятливих факторів, котра відбувається за двома законами. Перший закон твердить, що якщо певний орган активно функціонує (робить вправи), то він покращує свою форму та функцію, якщо ж ні – то деградує. Другий закон стосується наслідування набутих ознак. За умов, якщо тварина отримала корисну ознаку, вона буде успадкована нащадками.

Теорія еволюції Ч. Дарвіна твердить, що головними чинниками еволюції є спадкова мінливість та природний відбір. Деякі набуті ознаки тварин виявляються корисними та передаються при розмноженні наступному поколінню, котре внаслідок цього стає більш пристосованим та життєстійким.

В обох випадках мова йде про такі зміни організмів, які передаються у спадок нащадкам. Проте саме їхнє безсумнівне виникнення має всі ознаки розумної доцільності, нехай і такої, котра зустрічається зовсім не завжди. Певний вид ос перед настанням холодів починає виробляти у своєму організмі

гліцерин *для того*, щоб знизити температуру замерзання тіла і вижити. Шкарлупа більшості яєць побудована з правильних шестикутників на кшталт блоків снігового будинку іглу – при зовнішньому тиску кожна секція, спираючись своїми сторонами на сусідні, чинить йому значний опір, тоді як зсередини плід може легко пробитися на світ. Така будова яйця виникла як раз *для того*, щоб запобігти його руйнації іззовні та сприяти розбиттю зсередини. Вочевидь, що пояснень подібних явищ дією самих тільки фізіологічних та біологічних процесів, попри спроби розвинути і вдосконалити теорію еволюції, яких натеper налічується чимало, недостатньо.

Попри спроби знайти відповіді на ці питання, вчені ще й досі *не знають*, чи можуть набуті ознаки організму передаватися у спадок, і якщо так, то в якій мірі і як саме? Було встановлено, наприклад, що люди, які голодували в дитинстві, не тільки самі живуть довше, але і наділяють більш тривалим життям своїх дітей [18, с. 4]. Як це відбувається? *Не відомо*.

Зрештою, чому всі живі створіння так відважно борються за своє існування, навіть хтось чи щось задало їм таку програму, включаючи й те, що ми називаємо інстинктом самозбереження? Відповідь поки що одна – *не знаємо*.

Стосовно живої природи таких наших «не знаємо» взагалі на диво багато. Приміром, звідки сперматозоїди «знають», що їм треба дістатися яйцеклітини, і наполегливо до неї прагнуть крізь всі перешкоди? Ці клітини, не маючи ніяких органів почуттів для орієнтації та й хоча б якоїсь подоби «мозку», котрий направляв би їх до мети, тим не менш діють цілком цілеспрямовано.

Добре, нехай вони діють, підкорюючись якимось хімічним сигналам, що йдуть від спеціальних органічних сполук, але це не знімає питання про сутність доцільності у природі – адже ці сполуки організм синтезував спеціально *для того*, щоб скеровувати сперматозоїди, тобто, зроблено це знову за чийсь певним «планом».

Почитайте анотацію до будь-якого лікарського засобу, де описується механізм його дії, і ви дізнаєтесь про корекцію за його допомогою дуже складних доцільних процесів в організмі. Скажімо, певні ліки від гіпертонії блокують хибний сигнал, що йде до наднирників про падіння артеріального тиску, через що вони «дають команду» судинам звужитися, і тиск підвищується,

у даному випадку – помилково і небажано. Головним тут є, як на мене, сам момент узгодження систем організму та наявність «розумних» коректорів, котрі повертають стан системи до норми.

А які складні та насправді розумні механізми забезпечують биття нашого серця! Достатньо сказати, що імпульс, завдяки якому відбувається чергове скорочення шлуночків, вже діставшись серця, на якусь мить затримується, і робиться це *для того, щоб* всі чотири шлуночки скоротились синхронно. Чи знаємо ми щось про джерело цієї розумності та впорядкованості?

Чому у деяких тварин регенерується саме той орган, якого пошкоджено? Ми знаємо, що це відбувається завдяки можливостям стовбурових клітин ставати такими клітинами, з яких складався цей орган. Але що конкретно «програмує» таку трансформацію цих клітин? Чому зламане ребро відновлюється на місці перелому як ребро, а ключиця – як ключиця, а не навпаки? Хто «знає», що саме такий тип кістки у даному випадку має бути «відремонтовано»? Далі, хто є «виконробом» таких «ремонтних» робіт – адже відразу від перелому згусток крові на його місці організм починає насичувати потрібними речовинами та клітинами з тим, щоб трансформувати його на кісткову тканину певного типу. Хто задав алгоритм функціонування тромбів, котрі відразу після травми з кровотечею ринуть на місце пошкодження щоб запобігти втраті крові, оскільки це загрожує життю усього організму?

Диву гідна злагоджена робота всіх систем та органів живих організмів очевидним чином вимагає залучення для їхнього адекватного опису та пояснення певних ейдосних чи холістських моделей. Нещодавно вчені виявили, що разом з ДНК дуплікуються й спеціальні білки, котрі відповідають за активацію РНК, котра виступає переносником інформації. Ці білки активують потрібний ген або забороняють його активацію [19]. Наука достатньо добре вивчила ці білки і, без сумніву, виконає й наступну задачу з виявлення тієї розмітки на хромосомі, котра задає саме таку диференційовану функцію спеціальних білків.

Проте можна сказати з упевненістю, що питання про те, чому у клітинах ока при однаковій ДНК активуються ті гени, які ведуть до утворення клітин ока, а у клітинах вуха – ті, що утворюють клітини вуха, залишиться без відповіді – воно

виходить за межі науки генетики і потребує визнання наявності певної централізованої системно-єдиної організації живого організму не відомого науці походження, де вказані білки виконують «директиви» цього «центру». По суті справи, всі спеціалізовані тканини та клітини організмів постійно мають підпорядковуватися централізованим «командам» активізувати одні та блокувати активізацію інших генів – в залежності від того, якою є дана тканина. У підсумку маємо таку диференціацію клітин, котра відповідає певній «телосній» (у плані доцільності, досконалості та довершеності) програмі.

Далі, гени визнаються носіями інформації, причому вчені якось сором'язливо уникають визнання того, що за цим «техніцистським» терміном криється давно відоме «Спочатку було Слово (Логос)». Більш того, цілком у відповідності до принципу «людина розуміє світ крізь призму досягнутого рівня соціального та технічного розвитку», у межах сучасної комп'ютерної парадигми твердиться, що ця інформація «зчитується», як це робить ЕОМ. Тобто, закодоване у гені повідомлення не тільки певним чином «пишеться», воно ще й «читається». Питається, хто саме «навчив» організм щось «свідомо» «писати» і з «розумінням» «читати»?

Як і біологія, фізика теж описує лише прояви та наслідки дії, що відбуваються, якихось невідомих сил, котрі реалізують себе через матеріальні тіла, нічого не знаючи про граничне і, можливо, зовсім не матеріальне джерело цих розумно організованих сил. Справа дійшла до того, як це згадує у своїй доповіді Л. В. Рижко (с. 47), що в деяких університетах почали читати курс «Ignorantia», висвітлюючи такі «білі плями» науки і видавати книжки на цю тему (див. джерело 8 зі списку її статті).

А це вже близько до містики з її «живими силами» потойбічного походження. І прийнятний для науки вихід з такого стану справ полягає у визнанні тієї обставини, що *цільова* причина, про яку говорив ще Аристотель, має місце не тільки у діяльності людей, як на цьому хворобливо лякаючись об'єктивного ідеалізму, наполягав діамат, але й у природних явищах. Окрім того слід визнати, що системно організовані речі природи починають функціонувати на системних же принципах – система задає функції своїм елементам, а не навпаки.

Тому ті процеси, що відбуваються у системно організованих організамах, отримують всі ознаки безсуб'єктної (у плані суб'єктивності) розумності та доцільності. Природа, таким чином, виступає у певному сенсі розумною, хоча в ній самій суб'єкта, що знає свою самість, тобто, знає себе як суб'єкта, немає. За К. Юнгом, у людей подібна розумність криється на рівні колективного несвідомого, архетипів, але її можна побачити також у злагодженій діяльності мурах чи у перелітних птахів.

До цих прикладів *навченого незнання* сучасної науки можна додати затягнутий гіпотетичний статус єдиної теорії Усього, причиною чого є невдалі спроби експериментального підтвердження тих теорій, котрі мали б об'єднати на спільний теоретичній основі всі відомі нам види взаємодії (гравітаційні, електромагнітні, сильні, слабкі тощо).

Усвідомлюючи своє *незнання* фундаментальних явищ світу, деякі вчені прямо відмовляються від установки на їхнє пізнання. Ми *не знаємо*, що таке час – говорить своїм слухачам на лекції фізик Володимир Сурдін. Та фізикам й не обов'язково давати йому дефініції – вважає він, вони повинні просто вміти час вимірювати. Він же, описуючи ймовірну картину мікросвіту, прямо заявив, що ми повинні відмовитись від знання [20].

Причини такого стану справ згадуваний вище професор І. П. Копилов, відповідаючи на запитання, чому сучасна фізика не дала відповіді на жодне питання стосовно фундаментальних закономірностей природи, сказав, що криза у фізиці викликана тим, що більшість вчених займається вузькими областями. Обсяг знань настільки виріс, що тепер бути енциклопедистом трудно. Фізики вважають, що загальну картину світу можна скласти за допомогою вивчення мікрочастинок. Вони й вивчають ці частинки, але скласти загальну картину тільки на їхній підставі неможливо. Маючи справу з цеглинками, не знаючи архітектуру, неможливо побачити всю будівлю [21].

І дійсно, ми бачимо, як санкціонований фойєрабендовським «anything goes» анархізм у науці ледь не у паніці хапається за щонайменшу можливість підвести під строкату картину мікросвіту, де кількість відомих частинок за короткий час зросла з трьох до трьохсот, будь який загальний світоглядний базис. І серед цих рятівних світоглядних картин,

загальної архітектури, деякі фізики бачать не тільки релігійні чи філософсько-метафізичні, але й містичні вчення.

Зокрема, фізик Ф. Капра твердить про цілковитий збіг уявлень сучасної фізики з містичними системами. На його думку, на рівні атому тверді матеріальні об'єкти класичної фізики перетворюються на ймовірнісні схеми. Квантова фізика змушує нас поглянути на світ не як на колекцію фізичних об'єктів, а як на складну мережу взаємовідносин єдиного цілого. Саме так завжди сприймали світ східні містики. У східному містицизмі ця вселенська мережа завжди включає до себе й людину-спостерігача разом з її свідомістю, і те ж саме можна сказати про атомну фізику.

Фізичному поняттю поля, виявляється, відповідають індуїстське Брахман, буддистське Дхармакайя, Дао даосизму. Останнє поняття, окрім значень Шляху та загального космічного процесу, несе смисли, еквівалентні європейському поняттю Одного (Єдиного). Знаходить цей автор і відповідність між уявою про світ як Майя (ілюзію) та сучасними фізичними концепціями [22]. І нехай книга Ф. Капри піддалась критиці як лженаукова та некомпетентна, прихильників його поглядів серед науковців теж було чимало, а сам труд видавався 43 рази десятками мов.

Ілюзорним постає наш в світ і в теоріях, котрі вважать його голограмою. У середини минулого століття фізик з Лондонського університету Девід Бом, відомий своїми фундаментальними працями за спеціальністю, висловив думку про те, що наш світ є своєрідною голограмою. З цього слідує, стверджував він, що об'єктивної реальності не існує. На підставі цієї гіпотези, котру підтримали й деякі інші вчені, були побудовані теорії, а також проведені експериментальні дослідження, які начебто підтвердили думки Д. Бома. В основі цієї теорії лежить давнє східне вчення про майю ('ілюзію') – особливу енергію, котра приховує істинну природу світу.

Розуміння світу як ілюзії притаманне ще одній, можливо, найбільш перспективній фізичній теорії – теорії суперструн. Вібрація струн, струмочків енергії, з різною частотою, дає ілюзію двадцять п'ятого кадру – ми бачимо речі, що начебто мають реальне існування, насправді їхнє існування у такому виді – це ілюзія. Як струни віолончелі можуть вібрувати з різними

частотами, відтворюючи відмінні музичні тони, так і ниті суперструн, вібруючи, породжують певні частинки. Так, один спосіб вібрації дає те, що ми, з огляду на наявну масу та електричний заряд, звикли звати електроном, інша – те, що ми звемо кварком, нейтрино тощо. Тканина простору, як і все інше у нашому квантовому Всесвіті, піддана квантовим флуктуаціям. Мікроскопічна структура простору-часу пронизана випадковими флуктуаціями, але ми їх не бачимо. Наше око і навіть найпотужніше обладнання об'єднують всі окремі флуктуації у дещо цілісне, подібно до того, як об'єднуються у цілу картинку точки на екрані телевізора. Нескінченно малі флуктуації гасять одне одного так, що у середньому виходить гладкий простір-час.

Завдяки цьому ми отримуємо обґрунтовану інтерпретацію твердження, що відомий нам час та простір можуть бути ілюзією. Якщо теорія суперструн виявиться вірною, то ми будемо змушені визнати, що відома нам реальність є лише тонким *шифоном*, який драпірує реальність справжню – багато текстуровану тканину космічної реальності: і ця тканина космосу є набагато дивнішою, ніж це хтось міг собі уявити [23].

Роблячи ці викладки у главі «Космологічна реальність», Б. Грін, по суті справи, стверджує, що ця реальність реальністю у звичному для нас смислі не є. Іншими словами, реальний світ, що складається з таких примарних мікрочастинок, теж є, виходить, певним чином примарним, як і такі його фундаментальні параметри, як час і простір.

Вірніше, ця реальність постає як певна завіса, котра приховує від нас справжній, істинний світ. І ця ідея, як не дивно, теж походить з містичних вчень. У постбіблійській єврейській містиці є поняття небесної *завіси*, званою *паргод* (פַּרְגוֹד, *pargod* 'завіса', 'екран'), котра приховує Трон Божий із підмісячних сфер, тобто, по суті, розділяє наш земний світ та світ потойбічного, і на якій виткано весь наш ілюзорний світ матеріальних речей та явищ [див.: 24].

Але яким чином наш розум здатен зазирнути за цей паргод? Чи не на часі буде погодитися з кантівською сумною констатацією того, що розум даремно розправляє крила, коли зазіхає на пізнання світу в цілому, хоча якщо під розумом розуміти не самий тільки розум науково-дискурсивний, але й розум метафізичний, то надію на позитивну відповідь стосовно

пізнання граничних підвалин світоустрою ми ще можемо плекати. Проте, там де визнається компетентність метафізичного розуму, легко визнати й повноваження розуму містичного, адже обидва вони мають справу з тим, що не може бути доведене або спростоване за допомогою почуттів, і той, й інший спільно є спекуляціями, котрі відносяться до універсальних базових істин.

Отже, санкціонуючи уможлядні спекуляції та допускаючи до складу своїх теоретичних узагальнень відвернені метафізичні конструкції, раціонально-позитивна наука, можливо, попри свої експліковані наміри та прокламовану кінцеву мету власної діяльності, припускає, нехай і без його прямого ухвалення, містичне пізнання як альтернативний спосіб пояснення сутності досліджуваних наукою явищ, котра науковим поясненням (поки що) не піддається, іноді інкорпорує у склад своїх теорій класичні містичні ідеї.

Але при цьому виникає питання – який статус у такому містифікованому примарному світі посідають власно примари та привиди? І тут містика цілком правомірно, на підставі взаємного обміну ідеями з наукою, може використовувати наукові дані для пояснення подібних речей. Приміром, всім відомо, що все в світі вібрує, колихається. Вібрують електрони, атоми, молекули, речовина, світова завіса тощо. Ця вібрація реалізується через коливання матеріальних тіл. Однак якщо власне ці матеріальні тіла сама наука визнає ілюзією, то можливою стає й вібрація сама по собі, як ілюзорне, фантомне, або чисто енергетичне явище, яке стає відомим лише за своєю дією. Такими чистими енергетичними коливаннями є суперструни Всесвіту, впорядковані за допомогою об'єктивного принципу *техне* ⁶ у певну ейдосну реальність, у форму, котра проявляється через візуально доступний речовинний матеріал.

Можливо також розуміти примару як наслідок передача вібрації живого тіла, тобто, від реального, матеріального носія, на інший рівень, в інший світ після зникнення цього тіла. Так світяться в електричному полі високої частоти контури цілого листя, навіть тих його частин, яких було відірвано, але які збереглися в субсвіті. Варіантом пояснення може бути також гіпотетична передача вібрацій, котрі через резонанс впорядковують середовище у цілісний органічний об'єкт, іншому середовищу – наприклад, від живого тіла – повітряю.

Можливо також, що збуджені вібрацією атоми газів повітря почнуть випромінювати фотони, і тоді цей відтворений контур колишньої матеріальної речі (привид) буде світитися у темряві. Такім чином ця якимось чином збережена на якомусь рівні реальності впорядкована та «відформатована» вібрація може відтворити на базі даних матеріальних, але не властивих носіїв цілісний образ тіла, котре на той час вже, можливо, зникло – ось так з'являються у замках давно померлі їхні мешканці.

Що ж ми маємо у підсумку? Містичну науку та наукову містику, чи не так? Але ж чи можна вважати таку ситуацію прийнятною?

Примітки

¹ Попри загальновизнану назву Кузанець, втім, «вченим незнанням» вважав схоластику, протиставляючи їй «мудре незнання» у стилі Сократа.

² В основних європейських мовах *τό Έν* (to Hen) передається саме як «Одне» – *das Eins*, *The One*, *L'Uno*,² а не як декотра «єдність» (*unity*) множин [Див. докладніше: 25] Саме такий переклад ми бачимо в англійському виданні «Вченого незнання» [26, pp. 5, 9 та ін.]. У наш час в історико-філософській науці склався цілий напрямок, присвячений розробці проблеми «Одного» (to Hen) протягом тисячоліть під назвою Генологія (Хенологія) [27].

³ Між іншим, серед сучасних вчених є й такі, котрі вийшли з матеріально-атомістичної парадигми та серйозно розглядають питання про надсвітове «Одне». Серед них – Вернер Гейзенберг. Він пише, що у витоків грецької філософії стоїть дилема «Одного» та «множини». Атомістична гіпотеза мала за мету вказати шлях від «множини» до «Одного», знайти деякий основоположний принцип. Поняття атому виявилось вкрай продуктивним для пояснення хімічних сполук або фізичних властивостей газів. Однак всі ті складнощі, що з ними зустрівся атомізм ще за античності, з усією чіткістю проявились у розвитку фізики нашого століття. Перед усім вони пов'язані із проблемою нескінченного поділу матерії. Атомне ядро розщепили на протони та нейтрони. Тут слід задатись таким питанням – продовжує вчений, чи є ці частинки звичайними фізичними об'єктами, такими, як, скажімо, каміння або квіти? Математично сформульовані закони квантової механіки ясно показують, що наші звичні наочні поняття при описі найдрібніших частинок виявляються двозначними. Положення, швидкість, колір,

величина стають невизначеними, як тільки ми пробуємо застосувати їх до цих частинок. Звична мова не здатна описати поведінку найменших частинок матерії. Припустимо твердити, що всі частинки зроблено з однієї першої субстанції, котру можна назвати енергією. Можна сказати й так: перша субстанція, «енергія», коли їй доводиться перебувати у вигляді елементарних частинок, стає «матерією». Надалі В. Гейзенберг зазначає, що сучасна фізика з усією чіткістю вирішує це питання на користь Платона. Найдрібніші частинки матерії насправді не є фізичними об'єктами у звичайному смислі слова, вони суть форми, структури або ідеї у платонівському смислі, про які однозначно можна говорити лише мовою математики. І Демокрит, і Платон сподівались за допомогою найбільш дрібних частинок матерії наблизитись до «Одного», якому підпорядкований плин світових подій. Пошуки «Одного», найглибшого джерела будь-якого розуміння, були, слід думати, спільним началом як релігії, так і науки. Поетичні образи пов'язані, вочевидь, із підсвідомими формами мислення, тим, що психологи називають архетипами. Насичені сильним емоційним змістом, вони своєрідним чином відбивають внутрішні структури світу. Мова образів та уподібнень – ймовірно, єдиний засіб наблизитися до «Одного» на загальнозрозумілих шляхах. Якщо гармонія суспільства покоїться на загальноприйнятих тлумаченнях «Одного», того принципу, що поєднує, який таїться у різноманітті явищ, то мова поетів має мати тут бути важливішою за мову науки – завершує свої міркування видатний фізик сучасності [28]. Отже, науковці, що мислять нестандартно, розуміють невідповідність нашої наукової мови межовим реальностям і для адекватного охоплення цих реальностей навіть допускають вживання ненаукової, а поетично-образної мови, як це було на світанку науки та філософії – Парменід розмишляв про «Одне» саме у формі поеми

⁴ У Кузанського дослідники бачать подібні сократівські алюзії.

⁵ Плейотропія – явище впливу одного гена на кілька фенотипних, можна сказати, індивідуальних рис організмів з одним набором генів. Термін походить від грецьких слів *pleio* 'багато' і *trepein* 'вплив'.

⁶ Τέχνη є, таким чином, не просто поїезисним виведенням потаємного, яке відбувається завдяки пориву енергії, це ще є певним чином розумно спланований результат такого виведення як впорядковано структурованої речі, причому «незалежно від того, чи виводить річ себе у присутність сама, чи це робить людина» – зазначає М. Гайдеггер [29, с. 241].

Література

1. Кирилюк О. С. Суперструни, тканина всесвіту і «техне» як поїезисний принцип креативності Буття та Ніщо // **Гілея**: зб. наук. праць – № 138 – НПУ ім. М. Драгоманова – К., 2018 – сс. 106-111.
2. Кузанский Н. Об ученом незнании. // Кузанский Н. Соч. 2-х т. – М., 1979 – Т.1. – сс.50-58, 64-88.
3. De Docta Ignorantia. // Wikipedia – URL: [3 De Docta Ignorantia // Wikipedia https://en.wikipedia.org/wiki/De_Docta_Ignorantia](https://en.wikipedia.org/wiki/De_Docta_Ignorantia)
4. Сковорода Г. С. Повна академічна збірка творів ; за ред. проф. Леоніда Ушкалова ; Нац. акад. наук України. Ін-тут літ-ри ім. Т. Г. Шевченка, Ін-тут філософії ім. Г. С Сковороди та ін. – Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Вид-во Канадського Ін-ту Українських Студій, 2011. – 1400 с.
5. Бесконечная вложенность материи // Википедия – URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Бесконечная_вложенность_материи
6. Верходанов О. В. Нестыковки в космологии. Лекция // URL: <https://www.youtube.com/watch?v=laqyK1MKgCw>
7. Кирилюк А. С. Философский синтез идей античности об одном и множестве в системах Платона и Аристотеля // Категории «одно» и «множество» – сс. 67-76.
8. Кирилюк А. С. Неоплатонизм и эволюция представлений об «Одном» от религиозного к натурфилософскому пантеизму // Категории «одно» и «множество» – сс. 81-92.
9. Липунов В. М. Астрофизика: От большого взрыва до великого молчания. Инфляция // Лекция. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=9Qhn1tbChkY>
10. Ландау Л. Д. Лифшиц Е. М. Квантовая механика (нерелятивистская теория). – М., 2002. – С. 74. – («Теоретическая физика», том III).
11. Закон Кулона // Википедия – URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Закон_Кулона_ref-4
12. Верходанов О. В. Нестыковки в космологии // Лекция – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=laqyK1MKgCw>
13. И. П. Копылов о природе электричества // Интервью – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Y-TOtDWSnzI>
14. Электронов не существует? Нелепые нестыковки в физике химии и теории электричества // Наука и Технологии – октябрь 2020 года – URL <https://www.facebook.com/watch/?v=265566967961534>
15. Логвинов Игорь. Интервью с Натальей Бехтеровой // Смена – 10. 2008 – URL: https://toz.su/arkhiv/?ELEMENT_ID=55816
16. Хокинг Стивен. Краткие ответы на большие вопросы – пер. с англ. С. Бавина – М.: Эксмо, 2021 – 256 с.
17. Шварц С. С. Экологические закономерности эволюции – М., 1980 – 255 с.
18. Журенков Кирилл. Точка отбора. Устарела ли дарвиновская теория эволюции? // Огонёк – № 44 от 11.11.2019 – URL: <https://www.kommersant.ru/doc/4132991>
19. Хомякова Диана. Молекулярный детектив // Наука в Сибири. Издание СО РАН РФ – 20 июля 2017 года – URL: <https://www.sbras.info/articles/simply/molekulyarnyi-detektiv>
20. Сурдин В. Время // Лекція – URL:

- <https://www.youtube.com/watch?v=sWjT1VFMAGs>
21. И. П. Копылов о природе электричества // Интервью. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Y-T0tDWSnzI>
22. Capra F. The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism – Shambala Publications, 2010 (1975) – 368 p.
23. Грин Б. Ткань космоса: пространство, время и текстура реальности – Либроком, 2009 – 601 с.
24. Кирилук О. С. Паргод і «Доктор Живаго» // *Δόξα/Докса* – Вип. 1 (35) – Філософія і література – ОНУ ім. І. І. Мечникова, Од. гуманітарна. традиція, ЦГО НАН України – Одеса, 2021.
25. Кирилук А. С. Терминологический анализ категорий «одно» и «единое» / А. С. Кирилук, М. А. Парнюк // Категории одно и множество – К.: Наук. думка, 1992 – 236 с. – сс. 24-30]
26. On Learned Ignorance by Nicholas of Cusa. Book 1 – Minneapolis, Minnesota: The Arthur J. Banning Press, 1981 – 56 p. – URL: http://wlym.com/archive/pdf/cusa_learned01.pdf
27. Генология // Википедия – URL <https://ru.wikipedia.org/wiki/генология>
28. Гейзенберг Вернер. Закон природы та структура матерії // Шаги за горизонт. – М., 1987. – сс. 107-122.
29. Хайдеггер М. Наука и осмысление // Хайдеггер М. Время и бытие – М.: Республика, 1993 – 447 с. – сс. 238-253

С. В. ТАРАНОВ

Центр гуманітарної освіти НАН України

ОБЕРЕЖНО З ДЕМАРКАЦІЄЮ!

Знання, яке має назву наукового, загальноприйнято визначають як таке, що поступово наближається від відносної до абсолютної істини, системно збудоване, має певну визначену аксіоматику та правила виводу з неї нового знання тощо. Останнім часом додають до цих критеріїв можливість та навіть необхідність практичного застосування наукового знання. Але над всім цим набором якостей панує так званий фізикалістський ідеал і як наслідок редукціоністський підхід – головне для науки емпірична перевірка, досвід та факти є суддями науковості. Тому до завдань чи то самої науки чи то якоїсь дивної філософії відноситься місія демаркувати, розрізнити наукове від ненаукового, наукове від паранаукового, наукове від псевдонаукового, осмислене від безглузлого, правдиве від оманливого, реальність від симулякру. Але чи все гаразд з цією демаркацією?

Почну з ідеї дослідної перевірки. Розвинувши та уточнюючи традицією емпіризму-сенсуалізму, першого та другого позитивізму ранній Людвіг Вітгенштайн (періоду *Tractatus logico-philosophicus*) пропонує перевіряти науковість теорій можливістю їх зведення до сукупності елементарних речень, а останні зіставляти з фактами. Ідею про дедукцію з теорії речень факту підхопили діячі Віденського кола, Берлінського товариства наукової філософії, Львівсько-Варшавської школи і ще багато хто, називаючи елементарні речення Вітгенштайна атомарними, сингулярними, протокольними, пропозиційними, врешті фактуальними судженнями. Справа від назви не мінялася. Теорію назвали науковою чи те знання наукою, які або індуктивно збудовані або з яких можна вивести фактуальне судження і підтвердити його фактом.

Цей принцип верифікації згодом був підбавлений не дуже-то й відмінним від нього положенням фальсифікації. *Modus ponens* доповнився *modus tollens*ом. І Попперове правило про те, що науковою називаємо ту теорію, в якій клас її потенційних фальсифікаторів не є порожнім, попри галасливі заперечення самого Поппера є приховано індуктивним імперативом, або, ширше, закликом до перевірки в досвіді.

Філософи розуміли завжди, а вчені та філософи науки побачили значно пізніше, що і верифікація, і похідна від неї фальсифікація мають внутрішню ваду, бо вони не перевіряють знання справжніми фактами. Давно помічено, що кореспондентська теорія істини, створена Платоном і формалізована Аристотелем, співвідносить не знання з реальністю, а знання зі знанням, чи в кращому випадку з (суб'єктивним) сприйняттям. Крім того, Кант однозначно вказав, що досвід (який повинен слугувати науці в якості єдиного її легітимізатора) є нічим іншим як відбитком трансцендентальних форм структури людської свідомості.

Та й сам Л. Вітгенштайн в другому періоді своєї творчості (часу «Філософських досліджень») зрозумів – факти існують у різноманітних структурах можливих описів. Його так звана «теорія мовних ігор», де висувається ідея різних дискурсів опису, мала неабияке продовження і наповнення в доктринах Томаса Куна, Пола Фосрабенда та Річарда Рорті. Томас Кун у своїй історії наукових парадигм розвинув ідею їх неспіввідносності.

Фойєрабенд, порівнюючи різні дискурси опису, дійшов висновку, що наука не краща за міф та магію. Р. Рорті взагалі відмовив науці в здатності відображати реальність.

Всі ці автори чітко вказують на ідею про теоретичну навантаженість фактів. Тобто, останні сприймаються в рамках системи опису, не є «нейтральними». У ситуації, коли кореспондентська теорія істини не істинна, а прагматистська, когеренції, конвенції та інші теорії істини малоефективні, висувається ідея діалогу розуміння, наукової діяльності як герменевтичної по своїй суті (Річард Рорті). Ми маємо зрозуміти – мовні ігри існують і всередині науки (теорії та парадигми), і вона сама є лише однією з мовних ігор. І якщо вже наука розглядається як внутрішній полілог, то вочевидь самій науці треба вести діалог розуміння з не-наукою.

Обережно кажучи, наука є лише раціонально збудованою спробою опису, виразу та пояснення визначеного предмету або предметної царини, згідно з вірогідними закономірностями її існування. В цій спробі велике значення має її критичний настрій. До здобутків інших, вченого до себе і до раціональних людських здатностей взагалі. А найважливіше – критичний настрій щодо реальності, поєднаний з розумінням шляхів її покращення. Окрім цього, не-наукове не негативне. Бо навіть те, що здається псевдо-наукою, якщо це тільки не навмисний підлог, може виявитися пара-наукою, яка може мати евристичний потенціал для науки в майбутньому.

Отже, виходячи з критичного настрою, теоретичної навантаженості фактів і вслід за цим неможливістю беззаперечної перевірки знання у досвіді, а також важливості для науки саме не-науки, ми маємо вельми обережно використовувати принцип демаркації. Бо чіткої форми цього лозунгу немає.

В складі самої науки повинне бути структуруюче її «наперед-бачення», вона повинна вміти передбачати. У тому колі і свої наслідки. І в цьому вочевидь її вагому допомозі надає філософія, зокрема феноменологія, а услід їй герменевтика та екзистенціалізм. А цілком може стати у нагоді й релігія з мистецтвом. Бо відкинувши не-науку науковці можуть так збіднити саму науку, що вона втратить свій внутрішній смисловий стрижень.

**CONDITIO HUMANA, АБО ДЕЩО ПРО МИСТЕЦТВО
НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ**

Попри доволі часто демонстровану серед гуманітаріїв впевненість у тому, що питання про співвідношення природного та соціального в людській істоті вже остаточно розв'язане на основі визнання їх нерозривної єдності, нам все ж таки видається, що такий висновок є не тільки завчасним, але й принципово помилковим.

І насамперед помилковим в тому сенсі, що остаточно розв'язання питання про таке співвідношення знаменувало би собою тотальну гуманітарну катастрофу – зникнення людини, як істоти, для якої її невизначеність щодо власної природи, яку (невизначеність) успадковує безмежність її суспільно-історичного виконання-у-світ, і становить власне її конститутивний, засадничий фактор.

Принаймні сучасні філософсько-антропологічні штудії, зрештою, доходять того висновку, що запитальна щодо власної ідентифікації домінанта людського самовизначення значною мірою завдячує таким своїм статусом і тому, що попри всі практики гармонізації, конфлікт між природою і соціумом у людині не зникає, а лише оновлює свою форму, – обов'язково знаходить достатньо комфортні умови для свого виживання у найсучасніших – найвіддаленіших і найприхованіших – куточках глобалізованого і діджиталізованого світу людського буття, взагалі, і в сфері науково-пізнавальної діяльності, зокрема.

Конкретні форми прояву означеного вище «конфлікту» можуть бути різноманітними, часом майже невідомими для філософської рефлексії, – справляти враження чисто «внутрішньої» проблеми соціокультурного виміру людського буття, яка до тваринної тотальності людського ества не має принаймні безпосереднього стосунку.

Відтак і розв'язання цих проблем, як правило, будується на основі притаманного науці, як спеціалізованій формі свідомості, способу їх осягнення, і залучає відповідний концептуально-понятійний арсенал, який немовби відсікає,

з огляду на конкретику задачі, «зайві» інтуїції і, так би мовити, позанаукові обертони пульсуючої всередині безперервно-перервного ланцюга окультуреної природи «ще не приборканої наукою» ланки, – інтуїції і обертони, котрі лише «розмивають» чітке бачення проблеми.

Однак саме в такі моменти і слід згадати про той «оберіг» науки, взагалі, і соціальної науки, зокрема, який силою інстинктивно-інтуїтивної спроможності наукового дослідника (котрий одночасно має бути і непересічним митцем у своїй справі) виносить останнього на узбіччя його тематизації, до містеріозно-втаємниченого ареалу людського буття, тобто, у галузь принципово комплексного образотворення всього пізнаваного і усвідомлюваного ним в процесі застосування наукової методології, що вимагає одночасного застосування інших зусиль і здібностей, здатних проникнути в незбагнений для розуму спосіб у те «щось», яке за формою своєї даності людині-науковцю є таїною, огортає її діяльність чимось таким, що вже не піддається подальшій науковій розробці і проникає (просочується) у гуманітарні практики «попри» неї.

Можна, звичайно, погодитися з А. Бергсоном щодо того, що наші з тваринами дороги принципово розійшлися в плані інтенсивності використання раціонально-розумової і інстинктивно-інтуїтивної версій осягально-практичної спроможності. Можна також «поспівчувати» В. Дільтеу, якому не вдалося створити цілісну систему «наук про дух», яка б продуктивно поєднувала ці два шляхи.

Але навряд чи це дає нам підстави для того, щоб ігнорувати фундаментальну значущість митецького живлення науково-пізнавального зусилля людської істоти та вважати, що особистісно-митецький погляд науковця цілком може бути витіснений все зростаючою анонімною силою об'єктивної методики.

Загроза подібного витіснення і претензія наукового, раціонально-каузального, об'єктивного світоглушення на роль єдино перспективного і такого, якому належить майбутнє людства, виникли не сьогодні, пережили всі критичні атаки з боку «розуміючих» дисциплін та поліфонії раціональностей і, технологічно зміцнілі в неймовірному

масштабі, мабуть що, й надалі спокушатимуть людину плодами трансгуманістичних дерев і провокуватимуть її на самознищення.

Цікавою в цьому відношення, на нашу думку, є критика Г. Плеснером теорії умовного рефлексу І. П. Павлова, викладена Плеснером у першій статті, яка має відповідну назву, його книги «*Conditio humana*». Визнаючи видатні заслуги Павлова у розширенні методологічного арсеналу фізіологічної науки, яка до нього ледь не цілком базувалася на вівісекції, Плеснер водночас категорично заперечує спроможність аналітичної фізіології пояснювати поведінку тварин, спираючись на поняття рефлексу взагалі і на теорію умовного рефлексу Павлова, зокрема. Однією з причин такої неспроможності, на його думку, є зникнення з поля уваги фізіології як науки її головного покликання – давати пояснення поведінці живої істоти, взятої в її цілісності.

Така прикрість спіткала фізіологію не випадково. Розглянута ситуація стосується науково-пізнавальної діяльності у цілому. Потужний, стрімкий прогрес аналітичної спроможності так званих точних наук, надихаючи прикладом своїх успіхів, поперше, дезорієнтував наукові галузі, пов'язані з тематизацією живого, щодо їх прямого покликання і призводив до того, що прагнення до ідеалу точної каузально-аналітичної науки штовхало ту ж фізіологію на підміну оцінки значення функції певного органу в контексті цілісної поведінки істоти простим осягненням обставин, від яких вона залежить.

Так, наприклад, на поставлене питання щодо зорового процесу, чим є описувані фізіологією дієві потоки і збудження у зоровому нерві, – процесами, які лише постійно супроводжують зір, чи вони його внутрішньо визначають? «Становлять вони лише *conditio sine qua non* (необхідну умову), чи в них представлена певна сторона самого зорового перебігу?» [1, 8], сама фізіологія могла відповісти лише тим, що намагалася добитися більшої наукової точності, звузивши коло умов, яким підлягає цей процес.

Отже, в цьому критичному нарисі Плеснера йдеться про те, що разом з прогресом науково-пізнавальної здатності людини, історично виникає і поступово зростає її тіньовий бік, і певні природні, натуральні потенції живої істоти людина, які могли б сприяти повноцінності людського осягнення світу,

стають жертвами цього прогресу. Породжується і розгалужується явище «наукової упередженості», ба навіть «наукової сліпоти» спеціалістів різних галузей знання, все більше блокуючи їхню самокритичну здатність.

Егоцентрична тенденція наукової спільноти, нарощуючи зону інтелектуального комфорту, все більше змушує останню працювати «на саму себе», від чого страждають не тільки витіснені в маргінальну зону суміжні форми пізнавальної активності, але й сама наука, оскільки у такому разі зростає ступінь аберації «відображень» об'єктивного світу, якість отриманого знання.

Адже на спостережувані феномени немов би накладаються темні окуляри упередженості і виникає небезпека сприймати проблеми, які породжені власне цими «окулярами», за такі, що містяться виключно у самих феноменах.

І тоді вже стає дуже важко в тій же фізіології «подивитися на поведінку натуральними очима...», коли поведінка живої істоти у простому описанні з точки зору схеми пояснення рефлексивної машинерії вже так розчленована, ніби це самі феномени говорять нейрологічною мовою, а не говорить про них нейролог, що досліджує феномени з позиції теорії рефлексів (*redende Reflexneurologe*)» [1, с.19].

Не можна, звичайно, не визнавати того факту, що історія науки демонструє певні кроки на тому, так би мовити, зворотньому шляху «деспеціалізуючої» її інтеграції з іншими формами людського самоусвідомлення, на який вона стала у новітній час. Проте розв'язання проблем, що виникають у зв'язку з такою начебто зростаючою самокритичною здатністю, ще й досі орієнтуються значно більшою мірою на винайдення шляхів подолання неминуче привнесеною через означену інтеграцію «викривлень».

Іншими словами, задача ставиться так: як можна враховувати ті порушення, які привносяться людською багатовимірністю самого спостереження, щоб шляхом відповідного перетворення (бажано у математичному виразі) нейтралізувати їх. Однак попри те, що таке ставлення науки до досліджуваного предмету є і незнищеним, і виправданим, ба більше – деє навіть конститутивним для науки як такої, воно представляється нам недостатнім в тому плані, що здатне

за певних умов затінювати якраз самокритичну здатність дослідника, загрожує втратити контроль над тією «доцентровою» інтенцією наукового погляду, яка дозволяє методологічно «забути» про те, що навіть аналітичне знання є, зрештою, цілком залежним від ситуації, тобто від того, у який спосіб, ким, коли etc. здійснюється постановка питання.

Якщо уважно придивитися до тих успіхів, які аналітичне знання досягло в історії науки, то можна роздивитися за ними варіювання дослідницьких методик і не завжди усвідомлюване, проте все зростаюче наближення способу дослідження до природного статусу, навіть якщо йдеться про ті відгалуження, наприклад, тієї ж аналітичної фізіології, щодо яких, здавалось би, розмови про «запитувальну залежність» видаються зайвими: кровообіг, метаболізм, гормони тощо.

Вказуючи на багаторазове зростання запитувальної залежності від порядку і методики дослідження у разі пояснення поведінки, Плеснер ніби окреслює проекцію принципово новітньої пізнавальної парадигми, яка покликана не нейтралізувати наслідки втручання дослідника у досліджуваний предмет, а знаходити певний компенсаторний баланс між необхідністю дистанціюватися і приреченістю на неминучий органічно зумовлений зв'язок «між собою і живою істотою».

Звичайно, для того, щоб скористатися пластичністю та реактивністю поведінки живої істоти, яка в даному разі є предметом дослідження, як факторами, котрі можуть надати певну «компенсацію» у вигляді фізіономічної зрозумілості за майже безвихідне положення дослідника, якому треба проникнути «всередину», водночас максимально дистанціюючись «від», – для цього треба володіти певними розвинутими здібностями, що вже не можуть однозначно бути зараховані до «наукової обізнаності» або «методологічної озброєності».

Отже, у даному разі Плеснер говорить про талант фізіономіста, яким, безперечно, має володіти хороший природознавець: «Не можна бути хорошим фізіологом, якщо ти позбавлений такого фізіономічного осягнення поведінки. Навіть опис процесів є мистецтвом і потребує справжнього такту. Він як і для всього природознавства є основою всього

подальшого і для фізіології має дуже велике значення, значення постійної корекції, оскільки поведінка у експерименті змінюється експериментом в цілому, і це стосується не лише певних органів чи частини поведінки» [1, с. 29].

Природно, що власне філософська рефлексія (на жаль чи на щастя – відкрите питання) спроможна, мабуть що, лише на апофатичний спосіб накреслення контурів пропонованої тут парадигми пізнання. В позитивному плані вона здатна хіба що заохочувати до того, щоб розглядати процес пізнання як органічно включений в онтологічний процес виконання суб'єктного типу єдності буття людини у світі.

З точки зору філософської антропології на пізнавальну діяльність, істинне, предметно співвіднесене знання, попри всі специфікації пізнання як такого, попри те, що вид і спосіб існування предмета завжди будуть визначені через вид та спосіб нашого сприймання і ми ніколи не зможемо «схопити» його у цілком позбавленому способів пізнання просторі буття-в-собі, – таке істинне знання виникає внаслідок онтологічного «збігу» знання, якого я прагну і самого предмету, який гарантовано нашою попередньою спільною історією.

Звичайно, модус реальності такої онтологічної «спорідненості» дуже важко піддається визначенню.

Відповідно, таке позиціонування не надає конкретних знань про ті чи інші предмети дослідження, проте воно застерігає проти того, щоб, загубивши цю попередню «спільну історію» суб'єкт-об'єкта в нашаруванні мільйонів років, ігнорувати вищезгадану невідворотність майже містеріозної ідентичності власне пізнаваного як такого і пізнаючого як такого теж.

Адже на такому шляху дійсність суб'єкта пізнання залишається розуміти лише як підклас дійсності, що об'єктивно подає себе і намагатися зрозуміти (вивести) модус реальності сприйманого із сприймаючого суб'єкта або навпаки, сприймання – із сприйманого об'єкта, постійно сповзаючи на слизький та безперспективний шлях оречевлення їх особливого способу відношень.

Література

1. Helmut Plessner. *Conditio humana. Gesammelte Schriften VIII, suhrkamp taschenbuch wissenschaft*, 4. Auflage 2019

ЛЮДИНА, ІСТОРІЯ, ІСТОРИЧНА ПАМ'ЯТЬ ТА ГУМАНІТАРНІ КАРТИНИ СВІТУ

Ю. М. Вільчинський

**Київський національний економічний університет імені
Вадима Гетьмана**

ЩО ТАКЕ ІСТОРІЯ І ЯК ВОНА ВПЛИВАЄ НА СУЧАСНУ ГУМАНІТАРНУ КАРТИНУ СВІТУ

1. *Що таке історія?*

Історія починається з відчуття часу і нашого ставлення до нього. Осмислення історії відбувається тоді, коли людина вперше починає відчувати й переживати час у собі.

Здолавши півпуті життя земного,
я раптом опинився в темній хащі,
бо втратив правоту шляху прямого

Історія є те, що виходить із темного минулого і збирається йти в майбутнє, «щоб не кануло в забуття те, що відбувалося у світі» (Геродот). Перебуваючи в сучасності, саме вона (сучасність) завжди є серединним пунктом історії, плюс чинник спрямованості. Отже, історія – це лише погляд, незалежно від того, куди він спрямований.

Античність ще не знала, і не мала ідеї історії. Щодо античності, то слід говорити лише про передісторію, основною формою якої був міф. Міф – це ідея самодостатнього космосу. Предмет міфології – це розповіді про походження світу, родовід богів та подвиги героїв. Для греків межа історії – це Троянська війна, тоді як за нею вже не існувало жодного історичного життя.

2. *Де початок історії і чи можливий її кінець?* За яким принципом відбувається її поділ на епохи та періоди?

За середньовіччя місце ідеї вічного колообігу посідає ідея векторного розвитку: Від і До. Християнство впровадило в історію людства три цілком унікальні й неповторні події:

- 1) гріхопадіння як початок історії;
- 2) пришествя Христа – поворотний пункт в історії людства;
- 3) майбутнє Друге пришествя і Страшний суд як доконечне її закінчення.

Християнське літочислення виникло 522 р. в Римі, проте значного поширення набуло за часів Карла Великого. 800 р. – тлумаченням всіх світових подій тоді стала послідовна зміна трьох часових інтервалів, тобто діяння:

Отця → Сина → Святого Духа.

Це було абсолютно нове світовідчуття, що воно дало?

а) розширення географічного горизонту (вікінги та хрестоносці); б) ареною світової історії стала вся поверхня планети, а не окремих її континент (каравели Х. Колумба і Васко да Гами); в) гіпотеза, що Земля є куля, перетворилась на реальне відчуття; г) завдяки подвійній нескінченності літочислення у різні боки від Різдва Христового поступово стирається, і втрачає сенс готичний поділ світової історії на Стародавній світ → Середні віки → Новий час; д) раніше початок світу був рівнозначний появі людини, кінець людства означав кінець світу.

Фаустівська ж тяга до нескінченності подає історію людини лише як епізод світової історії, а Землю, яку колись розглядали як «світ» у цілому, – лише як маленьку планету серед мільйонів інших космічних тіл.

Просвітники вперше спробували поєднати розум та історію з однією метою, щоб здійснити суд над історією з позиції розуму, тобто критика нерозумності й неприродності того, що було і є, проте не повинно бути. На початку історії завжди спостерігаємо найглибші релігійні переживання, несподівані прозріння, тремтіння і страх перед майбутньою свідомістю, метафізичні мрії й поривання, а в кінці історії – лише загострену до болю інтелектуальну ясність. Звідси випливає наступне важливе питання.

3. Чи має історія взагалі який-небудь сенс?

Ще Ф. Бекон знав, що історія – це свідомо діяльність людей, які мають велику мету. Тому перед істориком стоїть завдання: пізнати й відтворити їхні цілі. Просвітництво, наприклад, помітило, що існує принциповий незбіг між метою та результатом історичних подій. Це так зване «історичне несвідоме» – або типовий для історії механізм, коли воістину люди «не відають, що творять».

Згідно Канта, люди, які реалізують в історії свої цілі, водночас рухаються до невідомої їм історичної мети, і, якби вони її знали, є сумнів, що вони нею перейнялись би. Цю думку

підхоплює і розвиває Шеллінг: несвідоме помітне не тільки у результаті, а й у самому процесі, тобто сама діяльність – це щось таке, чого ніхто свідомо не хотів. І якщо наперед усі знали б про це, то вони (учасники історичної драми), напевне б відмовились від таких дій. У цьому Гегель вбачав «хитрість Розуму». І тут ми переходимо до наступного питання.

4. Про роль особистості в історії.

Найбільш точно про роль видатних особистостей в історії висловив Гегель в короткому зауваженні про Наполеона, якого він бачив крізь своє вікно 13 жовтня 1806 р.: «Світовий Дух сидить верхи на білому коні». ¹

5. Питання про еліти і народ. Що таке еліта?

Еліта – абсолютна меншість, що тримає абсолютну більшість (народ) «у формі», для внутрішніх і зовнішніх викликів. Якщо Клавзевіч казав, що «війна – це продовження політики іншими засобами», то для О. Шпенглера продовження війни, тільки вже духовними засобами, – є політика. Звідси і його формула: історія – це історія держав, історія держав – це історія війн, історія війн – це історія перемог і поразок.

Все, що здійснюється у світовій історії: війни й продовження війн духовними засобами, що зветься політикою, успішною дипломатією, тактикою й стратегією, не залежно від того, чи провадять їх держави, стани, партії, – це завжди справа живих єдностей, які на той час були «у формі». Summa summarum: держава – це нерухома історія (тут держава мислиться застиглою), тоді як історія – це рухома держава, і тоді вона мислиться плинною (мінливою) і рухливою.

Примітки

¹ Такий варіант гегелівських вражень від Наполеона є анекдотом, автором якого був О. Герцен. Насправді Гегель писав: «Самого імператора (Den Kaiser) – цю світову душу (diese Weltseele) – я побачив, коли він виїжджав на коні на рекогносцировку. Воістину відчуваєш дивне відчуття, споглядаючи таку особистість, яка, перебуваючи тут, в цьому місці, сидячи на коні охоплює весь світ і панує над ним» (Гегель – Нитхаммеру // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: В 2-х т. – Т. 2. = М.: Мысль, 1971. – с. 255) – URL: <https://quote-exactly.livejournal.com/4245.htm> (Прим. ред. О. Кирилюка).

ІСТОРИЧНА ПАМ'ЯТЬ В ГУМАНІТАРНІЙ КАРТИНІ СВІТУ

У сучасному науковому осмисленні картина світу – це певний портрет світобудови, це певна копія Всесвіту, яка передбачає опис того, як влаштований світ, якими законами він керується, що лежить в його основі і як він розвивається, як «виглядає» простір і час, як взаємодіють різні об'єкти природи і соціуму, яке місце займає людина в світі.

Найповніше уявлення про світ дає його наукова картина, яка спирається на найважливіші наукові досягнення та упорядковує наші знання про різні властивості і закономірності буття. Можна сказати, що це своєрідна форма систематизації знань, це цілісна і одночасно складна структура, в яку може бути включена як загальнонаукова картина світу, так і картина світу тих чи інших конкретних наук, які у свою чергу можуть спиратися на різного роду концепцій, які постійно оновлюються і видозмінюються.

Сучасне людство вступило у нову епоху – епоху стрімкого розповсюдження інформаційно-мережевих технологій, поглиблення глобалізації і космополітизації соціально-економічних процесів, невідомого зростання глобальних антропогенних небезпек, загроз і ризиків. За горизонтом науково-технологічної ери розпочинається не менш доленосний етап, що іменується епохою інформаційно-гуманітарної революції.

Здійснювана нею переорієнтація існуючих технологій зі зміни природи на перетворення людської свідомості трансформує всю тканину людських відносин постмодерністського суспільства. Масштаби цього процесу такі, що чимало інтелектуалів нашого часу проголошують ХХІ ст. століттям гуманітарної революції. Ключова відмінність цієї революції від НТР у тому, що вона надає користувачам інформаційно-гуманітарних технологій небачені раніше можливості цілеспрямованих перетворень не лише речовинно-енергетичного світу, але й світу психічного, інтелектуального, духовного. А це означає, наголошують дослідники,

що інформаційно-гуманітарна революція – це своєрідний «вибух» масштабних перетворень головної руйнівної сили історії, ключової продуктивної сили суспільства – людини. Дослідження людини як суб'єкта й активного діяча, перетворювача світу та самої себе є основою гуманітарного знання.

Природничо-наукове знання формує-природничо-наукову культуру людини. А гуманітарне, що включає і наукові, і позанаукові сфери, формує загальну гуманітарну культуру. Тому не тільки теоретично, але і практично дуже важливим постає питання формування цілісної, несуперечливої ГКС, яка інтегрує знання з таких галузей: філософії (гуманітарний аспект), історії, культурології, етики, естетики, мистецтвознавства, релігієзнавства, соціології.

У контексті зазначеного можна стверджувати, що у сучасних умовах, враховуючи кризовий стан усіх форм знання (не кажучи вже про апокаліптичні протиріччя, які роздирають сучасну світову спільноту), необхідні нові форми осягнення світу – знання, що з'єднали б його раціональні види, накопичені наукою, і ті його форми, які містяться в релігійно-філософській та релігійно-містичній літературі. З такого величезного обсягу знань слід виокремлювати тільки те, що працює на творення, а не на руйнування.

Тоді ми й отримуємо гуманітарну картину світу, яка включає гуманітарні аспекти всіх позанаукових картин світу в ракурсі гармонійних відносин людини з соціальним та природним світом [1, сс. 37-38].

В сучасній гуманітарній картині світу поєднується науковість, релігійність, позанаукові знання та NBICS – технології. Дослідники аналізують вплив означених технологій на гуманітарну картину світу. Філософсько-гуманітарний підхід, перетин різноманітних дисциплінарних полів відкривають нові можливості для оцінки можливих негативних наслідків використання NBICS – технологій.

Використання даних технологій можливо лише у взаємодії з філософсько-гуманітарним знанням [3, с. 74].

Гуманітарна картина світу включає в себе картини світу, що продукуються конкретними науками, зокрема й історією, що досліджує і формує історичну картину світу як комплекс уявлень про плин історичного процесу та наявність в ньому

закономірностей. Хоча історична наука намагатися оперувати факторами в якості основи для реконструкції минулого, однак як і будь-якій гуманітарній науці намагання створити об'єктивне бачення історичного процесу зіштовхується з суб'єктивністю людської думки та лакунами в історичному знанні.

Іншими словами, зіштовхується з прогалинами «пустотами» в історичному пізнанні, що неминує впливає на історичну пам'ять – дивовижний феномен буття духовного світу, який містить безліч явних і прихованих протиріч.

Кожна епоха залишає для своїх нащадків багату історичну спадщину. Кожне покоління зобов'язане прагнути глибоко осмислити і намагатися зрозуміти смисл і значення тих чи інших історичних подій. Сьогодні нерідко можна зустрітися зі спробою кардинально переосмислити ці події навіть повернути колесо історії назад.

Пам'ять, будучи простором, в якому зберігаються спогади про події минулого, і слугуючи умовою формування національної ідентичності, є невід'ємним феноменом суспільного життя. Інтерес до теми пам'яті значно зріс в період духовної «реабілітації» після вікопомних драматичних подій Другої світової війни: їх висвітлення у працях філософів і істориків стали приводом до переосмислення таких концертів, як «прощення», «забуття», «реабілітація», «вина», «гріх» тощо і перенесення їх в площину історичного і філософського аналізу.

Поняття історичної пам'яті постає в епіцентрі дослідників у зв'язку з обґрунтуванням тези про нав'язування суспільству «картини світу», яка створюється шляхом конструювання «потрібних традицій» в офіційній пам'яті суспільства (Р. Барт, Ю. Крістева, Ж. Дерріда). Зростання інтересу до дослідження ідеологічного впливу на пам'ять детерміновано не тільки суто науковими, теоретичними передумовами, а й практикою цілеспрямованого конструювання соціальної реальності у сучасних суспільствах.

Конструктивна роль «політики пам'яті» держави полягає у формуванні цілісного образу минулого з метою згуртування націй, зменшення конфлікту інтерпретацій різних версій пам'яті, що породжує міжетнічні і міжконфесійні протистояння. «Політика пам'яті» – необхідний для держави інструмент підтримки національної – культурної цілісності.

В незалежній Україні проблематика історичної пам'яті також набуває все більшої гостроти. Сімдесятирічний період панування радянської ідеології і її падіння в кінці XX ст. актуалізували проблему пошуку національної ідеї, яка сприяла б як ідейній інтеграції суспільства (визнаючи стратегію його розвитку), так і презентувала б Україну в колі цивілізованих держав.

Над цією аксіомою варто замислитися українському політичному класу. Бути чи не бути Україні в об'єднаній Європі і коли саме? Це насамперед залежить від готовності її еліт плідно працювати над засвоєнням європейської системи цінностей та норм поведінки. Неможливо йти вперед із головою, повернутою і назад, і ранжування за принципом «свій-чужий». Так само безперспективно плекати в історичній пам'яті лише ті сюжети й мотиви, які об'єктивно запрограмовані на конфронтацію.

В Україні в часи незалежності відбуваються ігри з пам'яттю. І дотепер немає суспільного договору стосовно ставлення до свят та пам'ятних дат, які відносяться до періоду існування СРСР. Чи вдасться надати символам та діючим ритуалам нових сенсів? Роз'єднують чи об'єднують суспільство нескінченні дискусії?

Виникає ще питання: Що допоможе домовитись про все, що викликає біль і розбрат між різними частинами суспільства, породжує міжнаціональну та міжрелігійну неприязність і навіть ворожість? Відповіддю може бути мінімум емоцій, максимум неупередженості, толерантність – єдино можливий шлях до формування в Україні політичної нації, вільної від різного роду партикуляристських й етноцентристських комплексів.

Література

1. Зелінський М. Ю., Драпогуз В. П. Гуманітарна картина світу в духовному бутті людини // Вісник Київського національного торговельно-економічного університету – № 2 (112) – Київ, 2017 – сс. 30-41.
2. Нагорна Л.П. Історична пам'ять: теорії, дискурси, рефлексії. – К. ІПіЕНД ім. І. Кураса НАН України, 2012. – 328с.
3. Джиган О. В. NBICS-технологии и научная картина мира // Наука сегодня: факты, тенденции, прогнозы. Мат. межд. науч.-пр. конф. 22 июня 2016г. = Вологда, 2016 – сс.74-75. URL: https://volconf.ru/files/archive/02_22.06.2016.pdf

М. М. КИСЕЛЬОВ
Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України)

ІСТОРИЧНА ПАМ'ЯТЬ ЯК ЧИННИК САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

Проблематика історичної пам'яті в сучасній літературі набирає надзвичайної популярності. Велика увага приділяється таким її різновидам як колективна, культурна, соціальна, суспільна, етнічна, національна. Крім того набули поширення такі варіанти як офіційна, народна, модерна, пострадянська тощо. Робляться скрупульозні спроби класифікувати означені різновиди, уточнити їх семантику, виявити форми їх взаємодії. Як правило, зазначається, що той чи інший різновид пам'яті про минуле є недостатньо визначеним. І робляться активні спроби визначити його достатньо повно: тобто ставиться абсолютно нездійсненна задача.

Відомий авторитет у цій проблематиці М. Хальбвакс вважав термін «історична пам'ять» невдалим. Я. Ассман піддає критиці термін «колективна пам'ять» за ту ж таки невизначеність. Джеффри Олік взагалі вважає, що всі ці різновиди не є операційними поняттями. У їхню семантику включаються «різносоціальні форми простори та практики».

В Європі пропагується «багато штучно створених форм ретроспекції». «І хоча ми можемо говорити про офіційну пам'ять, або народну пам'ять, про історичну, або письмнену пам'ять, про публічну або приватну пам'ять, ми маємо пам'ятати, що і ці категорії та інститути, з якими вони пов'язані, постійно змінюються, серед них ведеться боротьба навколо пам'яті, котра впливає як на їх внутрішню, так і на зовнішню конфігурацію» [5, с.48].

Звичайно, історична пам'ять завжди знаходиться під пресом зацікавлених груп суспільства, ідеології та політики. Але ж цим небезпекам підпадають не лише пам'ять про минуле, а й сама історія. Презентизм як явище властивий й історичній пам'яті і академічним історичним Анналам.

Як може бути «незаангажованим» історик, коли навіть журналісти (і не лише вони), що мають справу із сьогоденням, сумніваються у можливості досягнення абсолютної

об'єктивності інформаційного продукту сучасного медіапростору? Проте історична пам'ять і особливо історія були б неможливими без прагнення до об'єктивності та незаангажованості.

Саме тому за В. Ключевським, хто не знає історії, той не розуміє теперішнього, а тим паче майбутнього. Історія не вчителька, а наглядка, котра карає за незнання уроків. Вона вчить навіть тих, хто у неї не учиться; вона їх провчає за невігластво і зневагу.

Отже, історія і історична пам'ять є двома головними репрезентантами історичної свідомості. Історія прагне точно та об'єктивно дослідити минулі події. Історична пам'ять – більш народна, усна традиція, прив'язана до певного етносу, певної особи. Історія мусить бути одна, а варіантів історичної пам'яті безліч.

Тим більше, що сама історія теж не є універсальною та єдиною. У кожного етносу своя історія. Історична пам'ять – це органічне поєднання минулого і сучасного (Йорн Рузен). Означене поєднання робить її складним і суперечливим феноменом, але все ж таки реальним.

Історична пам'ять має древні корені ще в глибинах антропогенезу. Ці начала номінуються, з легкої руки К. Юнга, архетипами. Етнічна архетипічна пам'ять доповнює історичну, власне архаїчний контекст не може не впливати на історичну пам'ять наших сучасників. Існує зворотний зв'язок (вплив) історичної пам'яті на історію, яку досить активно залучають до політики. Архетипічний відбиток (колективне несвідоме) – одна із головних ознак етносу.

За К. Юнгом архетипи є продуктом підсвідомого і являють собою цілий світ, такий же живий і реальний, як свідомість індивіда і навіть безмежно ширший та багатший [7, с. 6]. Колективне підсвідоме є трансцендентним для людини, оскільки існує до і поза неї. «Свідомість цивілізованої людини – це частина психіки, яка надійно відокремилась від первинних інстинктів, які, загалом, нікуди не ділися.

Вони лише втратили контакт із свідомим і змушені нагадувати про себе обхідними шляхами (неврози, забудькуватість, обмовки, безвідповідальна поведінка)» [7, с. 40]. Він вважає, що сучасна людина позбавила себе

засобів засвоєння допоміжних імпульсів, які містяться в інстинктах та підсвідомому. Більш того, К. Юнг переконаний, що мірою розвитку наук наш світ стає все менше людським. Інтенсивно відбувається «психологічна інфляція» та втрата «Самості» – цілісності людської особи, яка потребує як свідомого, так і підсвідомого. Наш сучасник відчуває себе ізольованим в Космосі, його емоційна підсвідома єдність із..природою втрачена.

Архетип – це несвідома форма (образ), який не виникає із власного досвіду, він є генетичним спадком від предків. Загалом архетип визначається як спадковий фрагмент психіки, пов'язаний з інстинктами і праісторичною пам'яттю. Вони повторюються у кожному поколінні, збагачуючись за рахунок історичного досвіду.

Як історія, так і історична пам'ять є продуктом тисячолітньої селекції під впливом етнічних, природно-географічних та соціально-економічних чинників. На цю доволі об'єктивну, істину все менше звертають увагу. Як національні, так і етнічні проблеми аналізуються, за малим виключенням, лише у сферах політики та економіки. Видається цілком очевидним, що етнос, нація і національна історична пам'ять є утвореннями, що мають глибокі корені у глибинах антропогенезу, абстрагування від яких багато в чому є некоректним.

Для осягнення суті означених феноменів має бути продуктивним звернення до вже майже забутих напрацювань античних логографів (Гекатей Мілетський, Страбон, Гіппократ, Пліній Старший), вчення К. Юнга про архетипи та спадку дослідників, що так чи так прагнули інтегрувати в єдине концептуальне ціле надбання історії, географії та палеоетнографії (від Гіппократа, Ератосфена Киренського та Страбона до Л. Гумільова, О. Шпенглера і М. Данилевського).

В. Вернадський у свій час слушно зазначав: «До цих пір історія людства і історія його духовних виявлень вивчається як самодостатнє явище, що вільно й незакономірно проявляється на земній поверхні, в оточуючому її середовищі, як дещо чуже. Соціальні сили, що в ній проявляються, вважаються в значній

мірі вільними від середовища, в якому проходить історія людства» [4, с. 197].

Важливою підсистемою історичної пам'яті є пам'ять національна (етнічна). Осмислення цього феномену надзвичайно актуалізується в контексті складної та суперечливої проблеми національної ідентифікації, особливо в сьогоdnішніх українських реаліях.

Останнім часом починають домінувати уявлення про націю і, навіть етнос, як феномен, що має переважно соціально-політичний, соціально-культурний характер. На цьому стояла і «радянська теорія етносу». На Заході історично просліджується тенденція ототожнення понять «нація» та «народ», переміщення акцентів з «етнічного» на «політичне підданство». Йдеться про «постнаціональний» етап розвитку соціуму. Видається, що такий підхід робить соціум штучним, авітальним творенням, полишеним власних природно-етнічних витоків.

Слід зазначити, що концепцію постнаціонального етапу розвитку соціуму, нового космополітизму та «позаетнічності» підсилюють прогресуючі процеси глобалізації світу. Вони стали предметом активного обговорення та аналізу вчених, політиків, представників світового істеблїшменту і, зрештою, перспективним і цікавим об'єктом дослідження у галузі практичної філософії.

Висновки та аналітичні матеріали, що з'являються у результаті такого обговорення, є здебільшого суперечливими, фрагментарними й непослідовними. Одні сподіваються, що глобалізація об'єднає все людство в єдину гармонійну систему, що нарешті дозволить розпочати продуктивне вирішення глобальних проблем сучасності.

Інші переконані у тому, що цей процес призведе (і вже призводить) до подальшого загострення політичних, фінансово-економічних, екологічних та інших проблем у планетарному масштабі. Одні кваліфікують її як абсолютно й принципово нове явище у розвитку людської цивілізації, інші – як соціоприродне розгортання традиційних тенденцій розвитку людського соціуму.

Ульріх Бек, спираючись на всепланетарний характер погіршення екологічної ситуації, рекомендує відмовитися від

«методологічного націоналізму» в епоху космополітизації. Європейці лише роблять вигляд, що ще існують Німеччина, Франція, Італія тощо. Вони вже об'єднані в єдиний космополіс євро і спільними екологічними негараздами. «Індустріальні ризики й руйнування не зупиняються перед державними кордонами... Окремо взятій нації нічого робити з наднаціональним розповсюдженням шкідливих речовин» [1, сс. 47-48]. Але попри все це, французи, німці, італійці та інші європейці не сумніваються у своїй національній ідентичності.

Звичайно, поняття нації, особливо в цивілізаційному контексті, включає означені соціально-політичні й культурні аспекти, що є визначальними характеристиками її як духовної спільноти. Все це, безумовно, усвідомлюється у сфері політики та культури. Але звідки взялась нація як духовна спільнота? І чи правильно ми чинимо, коли розводимо національне й етнічне?

М. Бердяєв національне називав індивідуальним буттям, поза яким неможливе існування людства, проблемою історичною, а не соціальною. При цьому він вважав, що космополітизм є потворним і нездійсненим вираженням мрії про єдине, братське й досконале людство і, разом з тим, відкидав крайнощі «зоологічного націоналізму». Але був переконаним, що неможливо, щоб з лиця землі зникли «вирази національних обличь, національних духовних типів і культур» [2, с. 13].

Людина виходить на загальнолюдський рівень через свою національну індивідуальність. «Можна й слід сподіватися, – писав він, – зникнення класів та примусових держав у досконалому людстві, але не можна сподіватися зникнення національностей. Нація – це динамічна субстанція, а не минуша функція, і корінням своїм вона врістає у таємничу глибочину життя» [3, с. 155].

Микола Рябчук досліджує явище амбівалентності (дихотомії) сучасної української національної ідентичності: «українство» та «малоросійство». Спираючись на об'ємний матеріал конкретно-соціологічних досліджень, він звертає увагу на надзвичайну складну ситуацію, що склалася у сучасній Україні із усвідомленням феномену національної

ідентифікації її громадян. «Більшість українців 1990-х років була вже урбанізована й асимільована у советську версію російської культури і дистанціювала себе, психологічно і дискурсивно, від упослідженого сільського світу як уособлення злиднів відсталості та, метонімічно, всього українського. Вони вже встигли набутися певної модерної ідентичності, яка була не етнічною чи громадянською, а насамперед державницькою, советською» [6, с. 9].

І до сьогодні дає себе знати вплив російсько-імперської та радянської спадщини. Більш того, і нині можна спостерігати вияви ставлення до всього етнічно українського «як до нижчого за якістю, гіршого за статусом і обмеженим за вжитком» [Тамо ж, с.10].

Означена амбівалентність сучасного українського соціуму є ситуацією надзвичайно небезпечною, яка провокує «розщепленість» в українському суспільстві, «спокушає безвідповідальних політиків використовувати цю розщепленість у своїх партикулярних маніпулятивних цілях. Вона дає зовнішнім ворогам додаткові можливості для підривної діяльності» [6, с. 6].

Судячи по тому, як здійснюються соціальні реформи у нашій державі й беручи до уваги соціально-політичну й економічну ситуацію, в якій вона опинилась, можна зробити певний висновок про ефективність владних структур та компетентність наших політиків, яких в засобах масової інформації часто величають як «національну еліту». Відсутність чіткої управлінської вертикалі, нескінченне «перетягування канату» між «гілками влади» звичайно не додає авторитету державному керівництву.

Саме ж керівництво переконливо демонструє невміння знаходити внутрішні резерви й орієнтується лише на зовнішні інвестиції: отримання чергового траншу від МВФ вже традиційно оцінюється нашим «істеблішментом» як незаперечне свідчення великого досягнення у сфері економіки. «Позбавлене комуністичних і партійних обов'язків, українське владне нахабство стало відвертим і відкритим. Населення розгублене, ніби хворий після гіпнотичного сну. До роботи більше не змушують, а по-іншому діяти ще треба навчитися. Тому в очах більшості – агресивність, безумство і

туга за палицею, яка змушувала б щось робити» [8, сс. 215-216].

Прикро, але така ситуація на наших теренах мало змінюється. В недавній заяві Ініціативної групи «Перше грудня» стверджується, що Україна й надалі залишається країною імітацій демократичних стандартів, тоді як діяльність формується потаємними партійними, клановими чи корупційними інтересами.

Кожна людська особа так чи інакше несе в собі ознаки своєї етнічності. Без усвідомлення цього не має жодного сенсу вести мову про національну ідентифікацію. Вкрай необхідно нарешті усвідомити «що ж ми за народ такий» (В. Яворівський). Загалом проблема національної самоідентифікації набуває величезного значення у наш час, коли перед українським соціумом постала низка принципових питань, зокрема, вибір стратегії подальшого розвитку, формування самостійної державницької політики і досягнення взаєморозуміння на міжнародній арені.

Література

1. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
2. Бердяев Н. А. Национальность и людство // Сучасність .– № 1 – 1993. – сс. 154-157.
3. Бердяев Н. А. Судьба России. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – 240 с.
4. Вернадский В. И. Биосфера и ноосфера. – М.: Наука, 1989. – 260 с.
5. Олик Джеффри. Фигурации памяти: процессо-реляционная методология, иллюстрируемая на примере Германии // Социологическое обозрение. – Т. 11. – № 1. – 2012. – С. 40-74.
6. Рябчук Микола. Долання амбівалентності: Дихотомія української національної ідентичності. Історичні причини та політичні наслідки – К.: ІІІЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2019. – 252 с.
7. Юнг Карл Густав. Человек и его символы. – М.: Серебряные нити, 1997. – 338 с.
8. Юрій М. Т. Етногенез та менталітет українському народу. – К.: Таксон, 1997. – 237 с.

ДИГІТАЛЬНИЙ СВІТ

В. І. ОНОПРИЄНКО

Інститут досліджень науково-технічного потенціалу та історії науки імені Г. М. Доброва НАН України

УНІВЕРСИТЕТ НА ШЛЯХУ ДО ЦИФРОВОЇ РЕАЛЬНОСТІ

В епоху Відродження і Нового часу в Європі виникає зовсім нове за своїми когнітивними і соціальними характеристикам явище, яке можна назвати прообразом сучасної науки. Леонардо да Вінчі, Г. Галілей, Р. Декарт, Ф. Бекон вважали головними цінностями нової науки світський характер, критичний дух, об'єктивну істинність, практичну корисність.

Проголошене Ф. Беконом, лорд-канцлером Англії, гасло «Знання-сила» було спрямоване не тільки проти середньовічної схоластичної науки, а також проти античної науки з її незалежністю від практичних потреб суспільства. В основі проекту науки «модерну» лежало прагнення вчених епохи Відродження і Нового часу з'єднати, синтезувати раціональність античної науки з техніко-інструментальним характером східної переднауки.

Але для цього нова наука повинна: зосередитися на вивченні окремих процесів і явищ з тим, щоб використовувати згодом отримане знання про властивості і закони цих процесів у технічних і технологічних цілях; сама наука повинна бути не споглядально-спостережною, а експериментальною в своїй основі, тобто предметом науки повинна бути не сама по собі природа по своїй даності та неторкнутої об'єктивності, а «вирвані» з природи або штучно створені в лабораторіях матеріальні системи.

Такі «рукотворні» системи легше контролювати дослідникам, ніж природні системи в їхньому природному стані. Вони в принципі можуть бути відтворювані необмежену кількість разів. Відносно них набагато легше досягти точного, логічного та кількісного опису. Кількісний опис властивостей, відносин і законів функціонування таких систем передбачає використання мови математики, мови функцій. Галілей вказував, що книга

природи написана мовою математики («Бог-математик»), оскільки створювався світ за математизованій матриці.

Зразками нової науки стали аналітична геометрія (Р. Декарт), механіка (Г. Галілей, І. Ньютон) і математичний аналіз (І. Ньютон, Г. Лейбніц, О. Коші, К. Вейерштрасс). Для позначення нової науки – експериментально-математичного вивчення дійсності – був запропонований новий термін «Science».

Природознавству була чужою університетська атмосфера того часу. До XVII ст. університети, зазвичай контрольовані церковними колами, стали консервативною силою, новаторство в них не заохочувалося, панував дух схоластики, старі закостенілі форми викладу знання.

Наукова діяльність стала розвиватися незалежно від них – у діяльності численних дискусійних гуртків, в особистому листуванні вчених.

Наукова істина стає результатом зусиль багатьох вчених, а нерідко і цілих поколінь дослідників. Розвиток науки неминуче веде до її інституціоналізації – становленню оптимальних форм громадської організації наукової діяльності, об'єднання колективних зусиль, взаємодії вчених.

У другій половині XVI ст. і особливо в XVII ст. з дискусійних гуртків (в певній мірі як опозиції схоластичним університетам) формувалися наукові академії, яким був притаманний дух новаторства, наукового пошуку, відмова від традицій, що перешкоджають безкорисливому пізнанню істини.

Починаючи з середини XVII ст., з'являються перші періодичні наукові видання, наука стає важливим і динамічним соціальним інститутом, роль якого в суспільстві безперервно зростає.

Наукова революція не завжди була пов'язана з університетами. Діяльність останніх в цей період значною мірою визначалась захистом своїх привілеїв і монополії на присудження ступенів, що так чи інакше підтримувалось королем.

Тому в очах суспільства університет виглядав як слуга короля, тим більше, що університети виконували ще й функції цензурного комітету, визначаючи ступінь вільнодумства авторів тих чи інших творів. В. Гумбольдт сприяв відродженню Пруської держави, створив в 1809 р. Берлінський університет, який пов'язував більше з пошуком істини (дослідження), ніж

з передачею вже набутих знань (викладання), більше з гуманістичними принципами, ніж з «утилітарними» цілями: освіта (універсальна мета) має передувати будь-яким іншим політичним або економічним міркуванням (конкретна мета).

Власне завдяки запозиченню гумбольдтівських ідей американський університет почав зосереджуватись, у першу чергу, на наукових дослідженнях, що дозволило їм стати центрами формування нової наукової культури і визначати пріоритети розвитку для світу до сього дня.

На сучасному етапі відбуваються серйозні трансформації університетів. Під впливом зовнішніх чинників вони вимушені перетворюватись в економіко-технологічні корпорації, пов'язані з виробництвом, розповсюдженням і продаванням знання.

При цьому всі ланки університетської структури мають самовизначатись за ознаками прибутковості та конкурентоспроможності. Розпочалась конкуренція за кращих студентів, професорів, фінансування досліджень, інтенсифікувалась праця співробітників і т. ін.

Європейські університети почали перетворюватись на «підприємницькі», «корпоративні», заклади вищої освіти «академічного капіталізму» тощо. Керівники вчилися мислити в категоріях ефективності, економічної вигоди. Це призвело до впровадження підприємницької культури в академічне середовище.

Безперечними лідерами університетів стають ті з викладачів, хто будь-якими способами (іноді далекими від академічних) залучають маси студентів, мобілізують грантову підтримку з боку фондів і приватних донорів і постійно працюють над своїм особистим брендом на зовнішньому ринку, включаючи престижні премії, гучні публікації, виступи на конференціях, у ЗМІ.

Дійсно, наука за визначенням є глобальною, тому люди, які присвятили їй своє життя, повинні бути ультрамобільними. У першу чергу, це адресовано молодим дослідникам. У цьому сенсі передбачається, що кожен викладач повинен бути обізнаним і в галузі менеджменту.

Університет упродовж понад восьми сторічь свого розвитку був корпорацією освіти і науки, професорів і студентів, яка єднала академічну спільноту, що пропагувала свої ідеали та

цінності, наукове пізнання і пошук істини, не турбуючись про вигоду, та формувала людину як духовну істоту. Університет від часів свого виникнення мав власну мету, покликання, авторитет і вплив на суспільство, однак ніколи та мета не була так прагматично підпорядкована логіці раціональної доцільності та фінансового зиску, як тепер.

Навпаки, університетські ідеали та цінності були стійкою альтернативою міцному союзові грошей і політики. Однак, у сучасному дискурсі навколо майбутнього Університету, безперечно слід уникати «менталітету виживання»

В цьому дискурсі серйозним є питання якості того споживача освітньо-інформаційних послуг, на якого має орієнтуватись робота університету. В аудиторію приходить маса студентів, вихованих екранно-кліповою культурою, не схильна, а то й не спроможна до отримання теоретичного, фундаментального знання.

Між тим, у них вже сформувались навички діяльності із задоволення індивідуальних інформаційних потреб з використанням інформаційних технологій, викладач не сприймається як єдиний носій знання, а студентам стає конче важливим знати для чого їм та чи інша навчальна дисципліна, чи варта вона витраченого часу і зусиль.

Поняття «кліпове мислення» було введено в науковий оборот Е. Тоффлером як складова загальної інформаційної культури, яка склалася у кінці XX ст. [1]. Воно характеризує процес відображення різноманітних властивостей об'єктів, без урахування зв'язків між ними, що характеризується фрагментарністю та різноманітністю інформаційного потоку, алогічністю, високою швидкістю перемикавання між фрагментами інформації, відсутністю цілісної картини сприйняття. Г. Маркузе, досліджуючи особливості сучасної людини, визначив її як одновимірну, тобто позбавлену можливості мислити панорамно і критично [2].

Зростаючі інформаційні потоки роблять процеси сприйняття, розуміння та оцінювання інформації все більш складними. Кліпове мислення, виступаючи складовою інформаційної культури, кардинально відрізняється від типів культури, які існували на попередніх етапах розвитку суспільства та суперечить університетській академічній культурі.

Між тим, вимоги до сучасних університетів орієнтуються на задоволення запитів «споживачів освітніх послуг», що несе загрозу ще наявному високому академічному рівню університетів і професорів. Адже знижується попит на інтелектуальне знання й університетам нав'язується неприродний для них тип культури.

Література

1. Тоффлер Э. Третья волна. – М.: АСТ, 2004. – 781 с.
2. Маркузе Г. Одновимірна людина. Дослідження ідеології розвинутого індустріального суспільства [глави з книги] / пер. В. Курганський. // Сучасна зарубіжна соціальна філософія: Хрестоматія. – Київ: Либідь, 1996. – сс. 87-134.

М. В. ОНОПРИЕНКО

Інститут досліджень науково-технічного потенціалу та історії науки імені Г. М. Доброва НАН України

ИНДУСТРИЯ 4.0: ФЕНОМЕН ЦИФРОВИЗАЦИИ ЭКОНОМИКИ

Термин «Индустрия 4.0» появился в 2011 г. на Промышленной выставке в Ганновере (ФРГ). Федеральное правительство Германии, собравшее лидеров ведущих стран, заговорило о необходимости более широкого применения информационных технологий в производстве.

Специально созданная для этого группа официальных лиц и профессионалов разработала стратегию превращения производственных предприятий страны в «умные». Этому примеру последовали и другие страны, активно осваивающие новые технологии. Концепцию Индустрии 4.0 часто изображают в виде математического знака бесконечности – он иллюстрирует этот бесконечный цикл взаимодействия производителя с продуктом и с клиентом. Немецкие инженеры и бизнесмены сформулировали несколько основных принципов построения Индустрии 4.0, следуя которым компании могут внедрять сценарии четвертой промышленной революции (англ. *The Fourth Industrial Revolution*) на своих предприятиях.

Первый – это *совместимость*, что означает способность машин, устройств, сенсоров и людей взаимодействовать и общаться друг с другом через Интернет.

Это ведет к следующему, второму принципу – *прозрачности*, которая появляется в результате такого взаимодействия. В виртуальном мире создается цифровая копия реальных объектов, систем функций, которая точно повторяет все, что происходит с ее физическим клоном. В результате накапливается максимально полная информация обо всех процессах, которые происходят с оборудованием, «умными» продуктами, производством в целом и т. д. Для этого требуется обеспечить возможность сбора всех этих данных с сенсоров и датчиков и учета контекста, в котором они генерируются.

Техническая поддержка – третий принцип Индустрии 4.0. Суть его в том, что компьютерные системы помогают людям принимать решения благодаря сбору, анализу и визуализации всей той информации, о которой сказано выше. Эта поддержка также может заключаться в полном замещении людей машинами при выполнении опасных или рутинных операций.

Четвертый принцип – *децентрализация управленческих решений*, делегирование некоторых из них киберфизическим системам. Идея в том, чтобы автоматизация была настолько полной, насколько это вообще возможно: везде, где машина может эффективно работать без вмешательства людей, рано или поздно должно произойти человекозамещение. Сотрудникам при этом отводится роль контролеров, которые могут подключиться в экстренных и нестандартных ситуациях.

В результате перехода промышленности на эти принципы происходит изменение и в бизнес-моделях. Трансформация производственной отрасли называется революцией именно потому, что изменения происходят не поверхностные, а радикальные: индустрия перестраивается сверху донизу. Меняются бизнес-модели, рождаются новые компании, всемирно известные бренды с долгой историей исчезают, если они не успевают влиться в ряды «цифровых» революционеров.

Предприятиям, привыкшим производить одинаковые вещи, приходится перестраиваться в рамках Четвертой промышленной революции. Внедрение принципов Индустрии 4.0 позволяет получить ряд преимуществ, недоступных в традиционных моделях прошлого. Например, теперь компании могут достичь индивидуального подхода и персонализировать заказы согласно личным предпочтениям клиентов, что резко

повышает их лояльность. Старые заводы и фабрики превращаются в «умные» и начинают выпускать буквально штучные продукты по индивидуальному заказу. При этом снижаются удельные затраты на производство единицы продукции, компании получают возможность производить уникальный персонализированный продукт по стоимости массового стандартизированного продукта.

По индивидуальному заказу могут выпускаться и двигатели, и серверы, и все что угодно. На заводе *Fujitsu Siemens* в немецком городе Аугсбург выпускаются компьютерные системы и серверы буквально поштучно под конкретного заказчика. Затраты на выпуск продукции по индивидуальному заказу на предприятии с глубокой автоматизацией невелики: сегодня это делает сама компьютерная система и за считанные секунды перенастраивает оборудование. Роботизация заводов Tesla, выпускающих электромобили, позволила компании развернуть производство не в Китае, а в Калифорнии. Это оказалось дешевле, чем использовать труд китайских рабочих, а потом платить за транспортировку готовых машин.

Четвертая промышленная революция несет в себе сразу несколько предпосылок для социального расслоения. Появление роботизированных решений множества задач приведет к понижению ценности низко- и среднеквалифицированного труда. Это может подорвать материальный достаток многочисленного среднего класса. Без развития человеческого капитала для человека создаются труднопреодолимые барьеры для вхождения на рынок высококвалифицированного труда, в результате чего его труд продолжает плохо оплачиваться, а человек лишен возможностей это исправить. Ухудшающееся положение среднего класса может привести к разбалансировке политических систем, опирающихся на средний класс, усилению идей популизма, радикализма, фундаментализма и милитаризма. В конечном счете это приведет к усилению глобальной неопределенности.

Изменения охватят самые разные стороны жизни: рынок труда, жизненную среду, политические системы, технологический уклад, человеческую идентичность и другие. Вызываемая к жизни экономической целесообразностью и привлекательностью повышения качества жизни, четвертая

промышленная революция несёт в себе риски повышения нестабильности и возможного коллапса мировой системы, в связи с чем её наступление воспринимается как вызов, на который человечеству предстоит ответить.

Четвёртая промышленная революция обычно описывается путем указания ключевых технологий, которые «скоро» выйдут из R&D. К данным технологиям причисляют следующие собирательные понятия грядущих технологий: Большие данные (Big Data); Интернет вещей; Виртуальная и дополненная реальность; 3D-печать; Печатная электроника; Квантовые вычисления; Блокчейн (англ. *blockchain* – цепь из блоков) – выстроенная по определённым правилам непрерывная последовательная цепочка блоков (связный список), содержащих информацию.

Одним из важнейших элементов Четвёртой промышленной революции является беспроводная передача данных через сеть Интернет. Она влечет за собой не только технологические новации, но и смену социальной парадигмы, культурного кода. Масштабное внедрение киберфизических систем и цифровизация промышленности будут не осуществимы без правовых преобразований и политических реформ. Считают, что это продолжение «цифровой» революции, новый её этап, на котором техника начинает вытеснять человека.

Большими препятствиями для прогресса в реализации Индустрии 4.0 являются: недостаток квалифицированных специалистов: функционирование умных заводов больше всего зависит от этого типа профессионалов; более высокие требования к кибербезопасности, выдвигаемые этим типом технологий, так как, хотя и более эффективные, заводы также станут более уязвимыми: из-за того, что заводы станут высоко автоматизированными и управляются компьютерными алгоритмами, они чаще становятся жертвами компьютерного саботажа или утечки информации в сторону конкуренции; отсутствие коммуникационной инфраструктуры: многие из этих технологий требуют доступа к широкополосной связи с высокой пропускной способностью Интернет, что не имеет место во многих промышленных районах (поскольку подключить промышленный район для небольшой группы отраслей не так выгодно для телекоммуникационных компаний).

Индивидуализация человеческого мира: мир станет для каждого индивидуальнее сразу с нескольких позиций. Во-первых, существенно расширятся возможности для кастомизации товаров и услуг, более тонкой настройки под конкретного потребителя. Во-вторых, взаимодействие вещей станет системным, а, значит, и настраиваемым, опять же, под конкретного потребителя. Тому же послужат и средства виртуальной и дополненной реальности, позволяющие создать индивидуальное «продолжение» и окраску/ракурс восприятия мира для каждого человека.

По мере погружения человека в цифровую среду его индивидуальное поведение будет становиться всё более и более оцифрованным, то есть доступным для анализа и учёта, что создаст ещё большие возможности для индивидуальной подстройки окружающего мира.

Новые принципы реальности: функционирование мира на базе цифровых технологий существенно изменит некоторые прежде фундаментальные свойства реальности, заложенные в качестве основополагающих принципов в онтологию, этику, эстетику, эпистемологию и т. д. Как следствие, поменяется и значительно разнообразится возможная структура личности человека.

Обесценивание низкоквалифицированного человеческого труда приводит к потере развивающимися странами преимущества дешёвой рабочей силы и возможностей для догоняющего развития. Это усиливает расслоение в благосостоянии между странами.

В то же время четвёртая промышленная революция предоставляет ряд новых возможностей для традиционно отстающих стран в связи с общим перекраиванием глобального рынка труда и понижением роли некоторых ограничивающих факторов по вливанию в него, вроде географического положения, институциональной неразвитости и др. В короткое в историческом масштабе время (которое мы проживаем) Индустрия 4.0 появляется как реальность и приводит к серьёзнейшим антропологическим, метафизическим, социальным, гносеологическим и онтологическим последствиям. Э. Тоффлер предсказывал «преждевременный приход будущего». Мы вступили в эпоху, где это будущее наступило.

В темпоральном смысле эта эпоха прежде всего характеризуется скоростью ее наступления: коренные социотехнологические перемены произошли в пределах одной человеческой жизни [1],

Лидером развития «Индустрии 4.0» является Германия, где создан аналог Кремниевой долины – *Intelligent Technical Systems OstWestfalenLippe*. Аналогичные программы запущены в Нидерландах, Франции, Великобритании, Италии, Бельгии и др. В США с 2012 г. существует некоммерческая «Коалиция лидеров умного производства», объединяющая бизнес, университеты и госструктуры.

Приведем данные по готовности к Индустрии 4.0 России, самой крупной в постсоветском мире и в переходной экономике [2]. В 2018 г. доля России на рынке услуг, соответствующих требованиям Индустрии 4.0 = 0,28 % (его общий объем оценивается в 800 млрд долл.). По данным PwC, производители промышленных товаров из различных стран мира уже сейчас ежегодно вкладывают в развитие направления «Индустрия 4.0» 907 млрд долл. в год. Главные проблемы России при вступлении в Индустрию 4.0 – это низкий уровень оцифрованности, недостаточные затраты предприятий на инновации.

Литература

1. Шестакова И. Г. Новая темпоральность цифровой цивилизации: будущее уже наступило // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. – Т. 10. – № 2. – СПб, 2019. – сс. 20–29.
2. Минчичова В. С. Россия в «Индустрии 4.0»: перспективы включения в мировую экономику // Молодой ученый. – № 24 (314). – 2020. – сс. 196–198.

ЗМІСТ

Ищенко Ю. А. Передслово – 3

Рижко В. А. Концепт «квадріум людини»: гуманістичний простір (вступна доповідь до конференції) – 8

Гуманізм, трансгуманізм та гуманітаристика

Вільчинська С. В. Про філософське наслідування в Україні в контексті пізнавальної специфіки гуманітаристики – 15

Загороднюк В. П. Гуманітарне знання у дзеркалі філософії постмодерну (від «археології знання» М.Фуко до «привидів Маркса» Ж. Дерріда) – 19

Ищенко Ю. А. Привиди трансгуманізму – 27

Рижко Л. В. Науковці академічних установ як викладачі та проблеми гуманізації науки та освіти – 40

Трубенко А. І., Драпогуз В. П., Шаповал А. П. Гуманітарне знання і сучасність – 49

Шморгун О. О. Творчість Лесі Українки в контексті екзистенційних вимірів світського гуманізму – 53

Людина і світ

Гомілко О. Є. Ефективний альтруїзм як сучасна філософія та життєва позиція – 64

Хамітов Н. В. Філософська антропологія в Україні: класика та сучасність – 74

Чуйко Н. В. Поняття «загальні закони розвитку світу» у розвідках представників Київської школи філософії – 85

Людина та культура

Кривець Є. В. Масова культура: виклики сучасності – 95

Пасько З. О. Свобода і несвобода як концептуальна парадигма Української культури – 99

Наукові та ненаукові форми пізнання

Гардашук Т. В. Концепт постнормальної науки та наукова комунікація – 103

Кирилюк О. С. Як можливі привиди та примари? Сучасна наука як *Docta Ignorantia*, або «наукова» містика та «містична» наука – 111

Таранов С. В. Обережно з демаркацією! – 139

Шалашенко. Г. І. *Conditio humana*, або дещо про мистецтво наукового пізнання – 142

Людина, історія, історична пам'ять та гуманітарні картини світу

Вільчинський Ю. М. Що таке історія і як вона впливає на сучасну гуманітарну картину світу -148

Драпогуз В. П. Історична пам'ять в гуманітарній картині світу – 151

Кисельов М. М. Історична пам'ять як чинник самоідентифікації сучасної людини – 155

Дигітальний світ

Онопрієнко В. І. Університет на шляху до цифрової реальності -162

Оноприєнко М. В. Индустрия 4.0: феномен цифровизации экономики – 166

CONTENT

Ishchenko Yu.A. **Foreword** – 3

Ryzhko V.A. The Concept of *Human Quadrium* (Man as a Physical, Spiritual, Intellectual and Social Being): an Humanistic Area (*Introductory report to the Conference*) – 8

Humanism, transhumanism and the humanities

Vilchynska S.V. Some Philosophical Theories on Ukraine Nation as the Counterfeits in the Context of the Cognitive Specifics of the Humanities -15

Zagorodniuk V.P. Humanities in the Mirror of Postmodern Philosophy (from *archeology of knowledge* by M. Foucault to *ghosts of Marx* by J. Derrida) – 19

Ishchenko Yu.A. An Autonomous Robots, Genetically Modified People, Cyber Immortality as the Nightmarish Ghosts of the Transhumanism – 27

Ryzhko L.V. Academic Scientists as a High School Lecturers and Problems of Humanization of Science and Education – 40

Trubenko A.I., Drapoguz V.P., Shapoval A.P. Humanitarian Knowledge and Modernity – 49

Shmorhun O. O. Lesya Ukrainka: Her Literary Activities in the Context of Existential Dimensions of Secular Humanism – 53

Man and the World of Man

Gomilko O.E. Effective Altruism as a Modern Philosophy and Mode of Life Principle – 64

Khamitov N.V. On Classics and Modernity Philosophical Anthropology in Ukraine – 74

Chuiko N.V. Ukrainian Marxist-Leninist philosophers of the 1960s-1990s on the Dialectical-materialistic Laws of the Development of the World – 85

Man and Culture

Krivets E.V. Popular (Mass) Culture: Challenges of Modernity – 95

Pas'ko Z.O. Freedom and Non-freedom as the Ukrainian Culture's Conceptual Paradigm – 99

Scientific and Non-scientific Cognition

Gardashuk T.V. The Concept of Postnormal Science and Scientific Communication – 103

Kyrylyuk O.S. How are ghosts and apparitions possible? Modern science as *Docta Ignorantia*, or *Scientific Mysticism* and *Mystical Science* – 111

Taranov S.V. Be Careful with Demarcation, or about the Usefulness of Nonscience for Science – 139

Shalashenko G.I. *Conditio humana*, or Something about the Art of Scientific Knowledge – 142

Man, History, Historical Memory and the Humanitarian

Pictures of the World

Vilchynsky Y.M. What is History, and how it affects the Modern Humanitarian Picture of the World -148

Drapoguz V.P. Historical Memory and the Humanitarian Picture of the World – 151

Kiselyov M.M. Historical Memory as a Modern Man's Self-defining -155

Digital world

Onoprienko V.I. University Education on the Way to Digital Reality – 162

Onoprienko M.V. Industry 4.0 (The Fourth Industrial Revolution) and Digitalization of Economic in the European Union – 166

Гуманітарні науки і освіта сьогодні. Матеріали читань до Днів науки Центру гуманітарної освіти НАН України 2021 (Київ, 15–18 травня 2021 р.) : Збірка доповідей наукової конференції ; Передслово Ю. А. Іщенко. / редкол.: Володимир Рижко (голова), Юрій Іщенко, Олександр Кирилюк (відп. редактори), Сергій Таранов (модератор). – ЦГО НАН України – К., 2021 – 176 с.

Humanities and Education Today. Proceedings of the Science Day Conference in the National Academic Centre for Humanitarian Education 2021 (Kyiv, May 15-18, 2021) ; Foreword by Yu. A. Ishchenko. / Chief editor V. A. Ryzhko, Yu. A. Ishchenko, O. S. Kyrylyuk (Executive editors), S. V. Taranov (moderator). – TsGO NAS of Ukraine – K., 2021 – 176 p.

Гуманитарные науки и образование сегодня. Материалы чтений к Дням науки Центра гуманитарного образования НАН Украины 2021 (Киев, 15-18 мая 2021): Сборник докладов научной конференции ; Вступительное слово Ю. А. Ищенко. / Редкол.: В. А. Рыжко (председатель), Ю. А. Ищенко, А. С. Кирилюк (отв. редакторы), С. В. Таранов (модератор). – ЦГО НАН Украины – К., 2021 – 176 с.

Гуманітарні науки і освіта сьогодні
Матеріали читань до Днів науки Центру гуманітарної
освіти НАН України 2021

Humanities and Education Today. Proceedings of the
Science Day Conference in the Ukrainian National Academic
Centre for Humanitarian Education 2021

Гуманитарные науки и образование сегодня.
Материалы чтений к Дням науки Центра гуманитарного
образования НАН Украины 2021

Наукове видання

Менеджер видавничого проекту Платон Кирилюк
(Одеська філія ЦГО НАН України)

Тексти подано в авторській редакції

Формат 60x84 1/16. Умовн. друк. арк. 9,02 Облік.-вид. арк. 10,39.
Наклад 100 прим. Друк листажу та обкладинки, зшивка блоків,
кріплення блоків до кришки та палітурки здійснено за окремими
замовленнями у різних ФОП поліграфічних копі-центрах та майстернях.