

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ

Центр гуманітарної освіти НАН України

**Культурно-цивілізаційні процеси:
когнітивні і ціннісні наративи**

Київ – 2025

УДК 101.13:14

*Затверджено до друку Вченою Радою ЦГО НАН України
24 грудня 2024 року, протокол №5*

Відповідальний редактор:

В.А. Рижко, доктор філософських наук, професор

Рецензенти:

М.І. Бойченко, доктор філософських наук, професор

М.М. Кисельов, доктор філософських наук, професор

С.В. Таранов, доктор філософських наук, доцент

**Культурно-цивілізаційні процеси: когнітивні і ціннісні
наративи. – Київ. 2025. – 317с.**

**Cultural and civilizational processes: cognitive and value
narratives.- Kyiv.2025. -317p.**

В монографії розглядаються культурно-цивілізаційні процеси, проблеми соціальних, і когнітивних цінностей. Провідним є аналіз світоглядно-когнітивних наративів як структур культуротворення, осмислення теорії і практик суб'єктивності України.

Розглядаються проблеми концепти: «радикальна демократія» і «ліберальна демократія», теорія «крихкості життя» і критики насильства як антиімперіалізму, а також міркування про співвідношення національного і інтернаціонального, європейського та азіатського, раціонального і уявнораціонального (М. Хвильовий та інші).

В освітньо-культурних процесах виділяється ідея гуманізації усіх форм і рівней освіти, проблем входження в світовий європейський освітній простір, концепти «суспільство знань» і питання інтелектуалізму, перспективи фахової і нефахової діяльності.

ISBN 978-617-14-0422-9

© ЦГО НАН України

Зміст

Передслово.....	4
Рижко В.А. Світоглядно – когнітивні наративи культуротворення.....	8
Хамітов Н.В. Розвиток цивілізаційної суб'єктності України: від осмислення до соціальних практик.....	61
Драпогуз В.П. Освіта і виховання у формуванні і функціонуванні культурно-цивілізаційних процесів	86
Жеребкін С.В. Теорії гегемонії, радикальної демократії і популізму в філософії Ернесто Лаклау і Шанталь Муфф.....	106
Жеребкіна І.А. Теорія крихкості життя і критика насильства Джудіт Батлер.....	142
Вільчинська С.В. Українське державотворення у річищі соціально-політичних мотивів творчості М. Хвильового.....	185
Літус І.І. Опозиція «свій-чужий» в сучасних культурно-цивілізаційних процесах.....	210
Шаповал А.П., Кулик Є.В. Гуманізація технологічної освіти, як чинник у становленні і розвитку культурно-цивілізаційних процесів в Україні.....	226
Рижко Л.В. Суспільство знань та проблеми антиінтелектуалізму.....	267
Трубенко А.І., Драпогуз В.П. Філософський розум як вища інтелектуальна здатність: особливості, історична еволюція	290
Заключне слово.....	313
Автори.....	317

ПЕРЕДСЛОВО

Проблема світоглядно-когнітивних наративів культуротворення передусім стосується трактування поняття “Світогляд”, бо саме його зміст охоплює особливості як культуротворення, так і когнітивних процесів. Це питання практично зводиться до двох: трактовки концепту “світ” і концепту “людина”.

“Світ” - об’єкт, “Людина” - суб’єкт, світ і людина існують як взаємодія одного з іншим. Результатом цієї взаємодії є “третє” – “продукт” діяльності. Світоглядні, когнітивні, культуротворчі процеси, їх чотиристороннє буття є відбитком символу “Хреста”. Яким би відношенням до них не було рефлексивне мислення, світосприйняття, яке має місце в тексті монографії, так чи інакше віддзеркалює вказані проблеми.

В передмовному слові немає рації намагатися охоплювати усю царину змісту тексту монографії. Тільки звернемо увагу на те, що основною метою тлумачення концепту світогляд є пошуки тайни вічного/змінного. А когнітивні наративи науки, буденної свідомості (об’єктивація, персоналізація) є шляхами цивілізаційного розвитку функціонування науки. Філософія у цьому плані бачиться як тлінне вічного, бо вона справді вічно перебуває в змінах і доповненнях, виникненнях, оживаннях розвитку і забутті та пробудженні, парадоксальності.

Автори монографії “Культурно-цивілізаційні процеси: когнітивні і ціннісні наративи” не ставлять перед собою завдання охопити усю гаму існуючих аспектів названої теми, а тільки зосереджують увагу на наступних проблемах: 1) на розгляді загальної картини функціонування світоглядно-цивілізаційних процесів і особливостей

їх сучасної наративації; 2) аналіз феноменів культуротворення і антропологічного розмаїття смислів суб'єктивності особистості, українського культуротворення (на прикладі творчості М. Хвильового), а також теоретичної та ідеологічної маніфестації світових і українських позицій “радикальної демократії” і «ліберальної демократії», феномена “крихкості життя”, “третьої хвилі фемінізму”, боротьби з антимілітаризмом тощо; 3) дослідження когнітивно-ціннісних процесів гуманізації технологічної освіти, проблем суспільства знань і додання антиінтелектуалізму, активізації питань розвитку української духовності і осмислення опозицій “свій-чужий”, та розгляд теоретико-методологічних засад феноменів міжособистісного спілкування.

В монографії підкреслюється, що існують окреслені стани цивілізаційної суб'єктності. До них відносяться стани пасіонарності, які змінюються станами заспокоєності і конформізму, а часи стабільності приходять на зміну кризовим процесам. При цьому ситуативні характеристики суб'єктивності є динамічними.

Важливе місце посідає розгляд проблем цивілізаційної суб'єктності і національної безпеки України, інноваційної і гуманітарної суб'єктності України, трактовка існуючих сучасних імперських практик і імперської психології.

Осмислення культурно-цивілізаційних процесів, їх когнітивних і ціннісних наративів передбачає як необхідність дії поля рефлексії над ними, так і сфери практик їх реалізацій. Практиками в даному разі виступає освіта і виховання розглянуті в антологічному, гносеологічному, аксіологічному, педагогічному та інших аспектах.

Відомий український філософ, педагог В.П. Андрущенко, основними трендами освіти провідних країн вважає: освіта стратегій

новітнього державотворення і забезпечення освіти; людиноцентризм як розвиток відкритої демократичної системи; інформатизація освіти; модернізація змісту і навчальних технологій і органічний зв'язок науки і освіти, освіти і культури і взаємодія різнопланових знань (наука, освіта і культура) системі сучасного просвітництва; становлення наукової освіти; інклюзивна освіта; практична спрямованість освіти (дуальна освіта) тощо. Вхід освіти в європейській і світовий контекст.

Необхідно здійснити осмислення існуючих цивілізаційних процесів. Зокрема розглянути виклики, що мають зараз місце. Назвемо основні з них: цивілізаційні виклики; технологічні; соціальні; комунікативні; культурно-антропологічні, тобто проблеми свого “Я”, сенсу життя тощо.

Важливо поглиблювати формування глобального освітнього простору, зокрема розвиток системи знань де широко використовується англійська мова, оптимізуються інформаційні технології, відбувається оптимізація управлінських ідей освітянського процесу, здійснюється концентрація талановитих викладачів, студентів, аспірантів.

Тенденції розвитку освітньої політики в країнах ЄС свідчать, що гуманізація інженерно-технологічної освіти передбачає, що культурологічний підхід в професійній підготовці вчителів технологій, повинен бути визначальним. Повинна відбуватися культурно-ціннісна орієнтація буття та діяльності людини, яка повинна реалізовуватися у конкретних соціальних механізмах смислотворчих ірієнтацій людей (і 91с.). Істотно також, що стан розвитку суспільства начально вимагає підготовки не просто кваліфікованого спеціаліста, а своєрідного генератора ідей, здатного моделювати і виробляти нові технології та

неординарні підходи до вирішення проблем наукового та практичного характеру. Це стосується і гуманізації інженерно-технологічної освіти, загалом підготовки людини до життя в суспільному оточенні, антропогенному мисленні. Взагалі, необхідно ще підкреслити, що в реалізації технологічної освіти має бути провідною гуманізація, антропогенність. Тобто, як писав В.І. Вернадський, в світі повинна домінувати не ідея “людина і природа”, а “людина в природі”.

Сучасні дослідження (Н.В.Хамітов та інші) цілком резонно підкреслюють, що принципами освіти та наукового знання повинні бути критичність, креативність, системність, а антиподами – постправа, антиінтелектуалізм.

Пропонований ракурс розгляду питань обумовлюються викликами необхідного осмислення можливих шляхів творення європейського світоглядно-цивілізаційного світобачення; культуротворення як “олюднення” людини, вмереження її в контекст духовності народів, націй, кодів гуманізму.

СВІТОГЛЯДНО – КОГНІТИВНІ НАРАТИВИ КУЛЬТУРОТВОРЕННЯ.

Основні терміни: людина, світ, уподобання, переконання, світоглядні цінності – ідеали: істина, добро, краса; віра, надія, любов, воля, життєва ситуація, доля, сенс життя, смерть, фатальність, зміна світогляду, зрада, світоглядний плюралізм, світогляд, менталітет, практики, філософія.

Світогляд: «Я» і «Ми» – одна спільнота.

Серед різних поглядів на сутність світогляду виокремлюються два основних. Перший погляд: світогляд – це вчення про існуючий світ, або довілля, що розглядається у найзагальніших ознаках тощо. Інколи говорять, що світогляд – це погляд на світ в цілому. Таке міркування, звичайно, передає певні риси світогляду, особливо, коли йдеться про те, що це «погляд» і що в цьому «погляді» виражається світ, цілісність. Водночас термін «погляд», «світ» та «цілісність» багатозначні. Тому таке розуміння світогляду вимагає істотного уточнення. Не важко у цьому переконатися вже після першої спроби означити семантику термінів, скажімо, «погляд», «світ» та інших.

Справді-бо, коли говоримо про семантику терміну «погляд», то передусім хочеться зазначити, що йдеться про якесь своєрідне сприйняття або вираження певної думки чи відчуттів про щось (до чогось), чи то вираження ставлення до предмету відчуття (мислення). При цьому зрозуміло, що може існувати якесь ене число поглядів, які знаходяться в злагоді, або конкурують тощо. Подібні розміркування виникають і при розгляді змісту терміну ``світ ``: адже `` світ `` - це

навік для людини, це і життєвий обрій людини, це і те, що означає астрономічні тіла, чи їх окремі скупчення. Вже ці перші-ліпші розміркування засвідчують не строгість, багатозначність висловлювань про розглядувальні терміни. Яскраво видно, що тут значну роль відіграють інтуїція і навіть конвенції. У свою чергу напрошується висновок, що у даному разі йдеться про принципову неусталеність понять і навіть не має потреби затрачати зусилля на їх уточнення, бо це обернеться ще значнішими помилками та непорозуміннями.

Інше тлумачення розуміння світогляду зволиться до думки, що світогляд – це розуміння світу, людини з пункту погляду історично вироблених вищих цінностей та ідеалів – Істини, Добра, Краси. Як видно, тут вже не йдеться про "світ в цілому", а перед усім чинне місце посідає поцінування світу (довкілля людини), самої людини з огляду Істини (хиби чи, краще блуду), Добра (зла), Красивого (або потворного). То є вже орієнтація на людину вимірність того, що виражається у світогляді, орієнтація на гуманізм, на, зрештою, культуру.

Щойно зазначене розуміння світогляду означає, що не будь-яка, навіть цілісна система поглядів на світ, є світоглядом. Світоглядом є ті уявлення, що знаходяться в горнилі людських вартощів. А відтак, світогляд – це розуміння світу як олюдної царини. Це, власне, позиція людини в світі, тобто її життя світі, або, краще, життя в Істині (блудові), Добрі (злі), Красі (потворному). Тому це розуміння світогляду вказує, що світогляд виступає відповідними уподобаннями людини, її переконаннями.

Світогляд як переконання включає в себе емоційно-психологічні ризи людини, тобто віру, волю, сподівання (надію),

любов, або закоханість. Названі емоційно-психологічні ризи людини є безпосередніми чинниками людської діяльності, тобто вони означають той стан людини, який характеризує її життя. Коли говоримо про "життя", то йдеться про поведінку людини щодо довкілля (предметного світу та інших людей), самої себе. Водночас це означає розмежування того як людина себе маніфестує на вербальному рівні (або що вона про себе говорить іншим людям) і якою вона є на предметно – життєвих теренах. Тобто що вона робить насправді.

Отож, коли говориться про світогляд, то необхідно розмежовувати вербальну (словесну) його частини – те що говорить людина про себе, інших людей, які їм вартості приписує, а також що про неї думають та мовлять інші люди, - з одного боку, а з іншого – як поступає людина щодо інших людей, навкіл ля, самої себе. Або ж інакше можна сказати що ту шкалу життєвих вартостей, яку сповідує людина. В Україні про це говорять так: “ Кому віддав душу: Богові чи чортові? Християнський термін ” сповідь ” чи не найліпше передає стан щирості, чи як інколи говорять, стан вірності самому собі, своєму сумлінню.

Відтак, світогляд виступає обрієм життєвого простору людини. Подібно до обрію географічного, обрій життєвого простору є чи не найважливішим в позиції людини: її орієнтирів, мрій та розуміння і відчуття проблеми, що мають розв’язок, з рештою, того шляху, який обирає людина, як вона розуміє свою місію в житті. Над виразом “ місія у житті” варто замислитися, бо йдеться про те, що людина має збагнути, що ж вона приносить у життя і що вона від нього бере. Звичайно, у такій “ голій “ іпостасі питання про “свою місію у житті “ здебільшого пересічна людина не ставить за тих умов, коли як мовиться, її ніщо не дошкуляє, коли не попадає у якусь скруту.

Але від останньої ніхто не гарантований і не лише тому, що на заваді людини, мовляв, стоять якісь дві сили. Нехай і не приймати цю умову, то однаково людина приречена на скруту, бо вона від природи смертна. Останнє передбачає можливість різних тілесних та духовних тортур, злиденності, болю тощо. Саме у світогляді зазначенні стани знаходять своє те чи інше усвідомлення. Світогляд є обрієм отих різних реакцій поведінки людини, тобто він окреслює широчу можливих варіантів цих реакцій та поведінки. Термін “ікона” краще передає розглядуваний стан, бо у світогляді віддзеркалюються ідеальним чином життя людини, її можливі поступки.

Найяскравіший світоглядний обрій людини проявляється у так званих “порогових станах” коли вирішуються доленосні питання. Власне, у цьому разі йде випробування людини на сповідуванні нею вартості, на її щирість, сумління, а тобто за умови коли слід, образно кажучи, або залишитися по один бік порогу, або його переступити і стати на інший бік порогу, а може і коливатися між цими боками.

Щирість. Сумління - то чи не найважливіші питання світогляду, бо за допомогою них констатується “людське в людині”, тобто маніфестуються такі чесноти людини, як надійність, дотримання взятих на себе обіцянок. У широкому загалі про таку людину говорять: “На неї можна покласти як на самого себе”, або ще є вислів, який народився у гурті військових: “З цією людиною я пішов би у розвідку”. Інакше мовлячи, щирість і сумління – це одна з найважливіших чеснот життєвих взаємин людей і водночас це не тільки категорії моралі, але й світогляду, бо виражають вартісну позицію людини.

Мовлячи про світогляд, його основну концептуальну мережу, необхідно мати на оці обидві протилежності цих концептів “понять”.

Так, коли йдеться про “ щирість ”, “ сумління ”,“ самототожність ” тощо,то обов’язково треба враховувати і конформізм, і химерне поєднання щирості та хитрощів. Здатні в одному плані віддавати всі зусилля для розв’язку справи, а в іншому - ліньки бити, зволікати, або бути у певних ситуаціях екстремістом, нетерпимим, а в інших - толерантним, сповідувати плюралізм думок та дій тощо. З рештою треба враховувати і цілісність, послідовність світоглядних позицій, а також способів: існує як можливість ” поведінки Джордано Бруно ”, що волів сплюменіти на багатті, а не відмовитися від своїх уподобань, так і можливо “ поведінки Галілео Галілея ”, що зрікся своїх поглядів заради збереження свого життя, щоправда є легенда буцімто вчинок Галілео Галілея визначався ситуацією, що склалася: йому загрожувала смерть, але не вона могла бути вирішальною для долі його поглядів. Відтак, зберігаючи життя, Галілей міг боротися за свої відкриття, бо ніби він сказав: ” А все-таки земля обертається”...

Та як би там не було, але прагнення зрозуміти проблеми світоглядних позицій не може бути реалізованим, якщо не враховувати значення “ситуації” в функціонуванні світогляду. “Ситуація” – є збіг обставин, що є випадковими, але їх реальність і визначає конкретну поведінку людини, що сповідує (чи зрікається) відповідні світоглядні уподобання. “ Ситуація ” – це та буттєвість, за якої людина має означатися в своїй позиції і “ розкритися ” тим, чи іншим своїм єством. Якби не було певної, конкретної “ Ситуації ”, то плин подій міг би бути іншим, основне, що він міг би бути передбачуваним , власне контрольованим як відповідним суб’єктом, так і громадою, навіть широким загалом.

“Ситуація” завжди має миттєвий характер. Тому мить – це сутність ситуації. А життя можна розглядати як зміну миттєвостей.

Світогляд, власне, є вираженням трьох пунктів погляду на життя: розгляд миттєвостей як шансів, які не можна гавити, бо більше тієї миті, що була, ніколи вже не буде, відтак, “ не лови гав ”, чи “ куй залізо, доки гаряче ”, а то шанс буде загублено; розгляд миттєвостей як чогось прийдешнього, того - чим можна нехтувати, бо то все плин, марне, а за ним є значніше і йому треба підкорятися усе життя; нарешті ще одна позиція – не намагатися щось змінювати у житті, бо щоб не трапилося – то є доля, яку нічим не змінити : як є, так і мало бути. Остання позиція переплітається з першою. Спільний пункт їх перетину – це фаталізм, тобто ідея неминучості, невідворотності відповідного стану. Але якщо у першому випадку фаталізм має волюнтаристський зміст, бо виходить з того, що воля людини сама створює відповідний стан, то у останньому (третьому) випадку йдеться про фатальність як якусь зверхню силу, котра притаманна самому існуванню, або буттю. А відтак ці випадки зорієнтовані на різні життєві позиції людини, що сповідує названі світоглядні уподобання.

Ще має місце одна досить складна і завжди жагуча проблема: про зречення одного(існуючого) світобачення і сприйняття іншого світобачення або проблема “ життєвого вибору ”. Так Біблейська оповідь говорить, що апостол Павло з фанатичного прибічника язичників став за одну ніч послідовним прибічником Христа і вже не відмовлявся від християнських поглядів, за що й поплатився життям.

Зазначені ситуації, звичайно, символічні, але вони вістують про неординарні процеси – метаморфози людського світогляду. Неординарність цих поглядів в тім, що відбуваються зміни сенсів життя, а це не може не зачіпати самих підвалин існування людини і чим фундаментальніші ці підвалини, чим більш укорінені вони в самому бутті людини, то їх руйнування значно більшого болю

завдають людині, роблять її існування трагічним. Інтенсивність цих процесів у кожної людини різна, бо це залежить від таких чинників як воля, вік, стать, навіть сімейний стан, схильність до відвертості або замкнутості у спілкуванні, емоційність натури тощо. Але в усіх випадках зміна світоглядних уподобань обов'язково - трагедія, що пов'язана зі стресами і істотно впливає на психологічний стан суспільства, окремих людей. Вона певним чином впливає на продовження життя людини і може навіть мати вплив на спрямування соціальних процесів.

Трагізм зміни світогляду полягає передусім у тому, що кожна людина належить до якогось гурту (нації, класу, держави), котрий має своє усталене світорозуміння. Сповідування цього світорозуміння – це сприйняття існування відповідного гурту (перелічені вище у дужках). Перехід на позиції іншого світорозуміння маркується гуртом за допомогою виразу “зрада”. Християнський світ уже майже дві тисячі років тому виробив образ зрадника – Іуди. Цим образом він затаврував зраду як позицію людини у світі. Водночас поняття “зрада” різним чином тлумачиться. Так вважається, що “зрада” – реляційне поняття, тобто воно має зміст тільки щодо певного стану (відношення реляції). З погляду того гурту, до якого належить людина, що змінила світогляд на інший, “зрада” – це тавро, що символізує зле в людині. Той же гурт, на бік якого переходить ця людина, може тлумачити цей вчинок за допомогою терміну “геройство”. Давня і сьогочасна історія кишить зазначеними випадками. Час від часу поступки окремих людей, що причетні до розглядуваної ситуації, переосмислюються. Але кожне суспільство, яке прагне себе зберегти, має безкомпромісно вести боротьбу проти “культу зради”. Якщо такі рецидиви і трапляються, і хоча усілякими засобами виправдовуються, але таке суспільство

приречене. Звичайно, йдеться не про “ суспільство загалом”, а ту його частку, яка зраду підносить до “ шабля героїства”. Такі метаморфози трапляються за часів зламу істотно усталених соціальних відношень і утвердження інших, нових. Це години переоцінки вартощів і часто-густо вартощі приймають спотворене обличчя, бо кожен з суб’єктів переоцінки прагне ті вартощі, що йому до вподоби, подати у найвигіднішому стані, а вартощі своїх суперників – навпаки – нищеними подати, а то й навіть, їх опаліжити. Останнє, звичайно, не складає честі, але на те не завжди і не усі звертають увагу.

Та історичний досвід вчить, що достеменним не може бути щось одне, воно може бути таким лише на певному проміжку часу, а з його плином змивається непогрішимість. Здавалося б слід ставати на позиції плюралізму. Ця позиція у визнанні багатоманітності поглядів, позицій, які передбачають якщо нерівноправність, то принаймні, толерантне ставлення. Звичайно можна себе втішати ідеєю плюралізму тоді, коли допускаєш якісь хитання , невпевненість і, чи ще не гірше, коли переслідуєш свою егоїстичну мету і задля неї з будь-ким вступаєш в “ союзи ” . Та це не є справжній плюралізм. То є стан, який називається “ безхребетність ” , а скоріше – це втрата людської гідності. Плюралізм – це тоді, коли маєш свою власну позицію, їй не хибіш. Але водночас допускаєш можливість і іншого, протилежного, мовляв, хай це “ інше ” доводить свою життєвість, хай приносить , якщо на те здатне, користь для загалу.

Проблема світоглядного плюралізму не є постійною для того чи іншого загалу, чи окремої людини. На часі вона тоді , коли або йдеться про пошуки нового стану – світобачення, або коли вони винайдені, але ще не має відповідальної сили, аби їх утвердити. Це засвідчує те, що “ плюралізм ” здебільшого використовується в якості

ідеологічного чинника для уникнення конфлікту поміж протилежними світоглядними уявленнями, або соціальними станами. Отож філософії личить розмежовувати різні аспекти функціонування плюралізму як ідеології світобачення та світорозуміння і не вдаватися до його переоцінки, бо остання обертається своєю протилежністю – геть псує цінне у самій ідеї плюралізму.

Необхідно брати до уваги, що світогляд завжди притаманний окремій людині, але у ньому віддунується життя інших людей, гурту, їх усталених уподобань, які можна назвати образом життя, або ще тепер модним іноземним словом – менталітет.

Мабуть не можна вважати, що світогляд збігається з менталітетом, але у них є риси, які перетинаються. Річ у тім, що коли мовиться про менталітет, то йдеться про певні усталені властивості сприйняття світу чи поведінки, що характеризують якийсь загальний (етнос, скажімо), або людину, на основі яких можна ідентифікувати цей загальний (окрему людину як представника цього загального). А відтак, менталітет та світогляд хоча і перетинаються, але не є тотожними. Світогляд – це духовно – практичне вираження світу, а палітра маніфестації менталітету дещо ширша, бо включає і предметно – практичну поведінку людей (загально). Скажімо, коли Володимир Антонович говорить про особливості “ провідної ідеї “ етносу українського, російського, та польського народів, то власне, він характеризує менталітет цих націй: для українців властивий принцип вічевий, принцип широкого демократизму; для російського – принцип абсолютизму, чи авторитету державної влади; для польського – принцип аристократизму (Антонович В. Про козацькі часи на Україні. – К. - “ Дніпро ” – 1991. – с.18). Не так важливо у нашому випадку чи можна на усі сто відсотків погодитися з запропонованою

Володимиром Антоновичем характеристикою менталітету названих націй, тим паче чи достатньо повна ця характеристика. Йдеться про сам принцип розмежування світогляду та менталітету. Зрозуміло, що світогляд цих націй значно строкаті ший, він завжди історичний і навіть має географічне забарвлення для однієї і тієї ж нації, менталітет – то є вже щось усталене і хоча виникає історично, але є не атрибутованою, а субстанційною рисою. Коли остання зникає, той зникає її субстанція (у розглядуваному вище прикладі – зникає нація). Тому треба це поняття розрізнати, але водночас характеристика світогляду не може бути повною без врахування особливостей менталітету.

Завершити розгляд поняття світогляду доцільно обговоренням проблеми: чи є світогляд невід’ємною рисою кожної людини, або чи світогляд – це риса окремих людей, не усі люди мають світогляд. Цю проблему поставив О.Ф.Лосев. Його позиція полягає в тім, що не кожна людина має світогляд, бо це є розумінням світу. Світ же – щось цілісне і не кожна людина його збагнула тільки тому, що вона живе. Аби мати світогляд, слід прикласти певні зусилля для його формування. Загалом же, світогляд – або він є, або його немає. Іншого просто не дано.

Вочевидь, що зазначене розуміння світогляду має сенс тільки в окресленому контексті, бо хоча воно констатує реальний стан, але однобоко. Тут остеронь залишається те, що існує розмаїття проявів світогляду. Та будь що тоді стає зрозумілим, коли воно структуровано, або здійснена його класифікація. Тому подальший розгляд проблеми світогляду передбачає його класифікацію. При цьому важливо враховувати, що світогляд – багатоманітне явище, а відтак його класифікація може бути здійснена на різних підставах.

Підстав для структурування світогляду може бути багато. Але найважливішими є дві: ті, що стосуються пізнавальних здібностей окремої людини (психолого–когнітивні) та ті, що стосуються соціально-історичних типів взаємодії людини зі світом. Звичайно, такому підходу можна зробити закид: мовляв, а яке ж місце в розмаїтті структур світогляду посідає сам світогляд? Та цей закид не зовсім коректний. Річ в тім, що “ предмет світогляду ”, як це доводилося раніше, це – відношення людини і світу, взяте крізь призму соціально вироблених людством ідеалів – Добра, Істини, Краси. У такому разі істотним є сама людина з її пізнавальними здатностями та соціально – історичні типи її взаємодії зі світом, або тип життя (існування у світі).

Відтак, можна зробити такі висновки щодо розглядуваного питання:

1. Світогляд – це вираження у людській свідомості, а також людських вчинках відношення людини до світу, взятих крізь призму найважливіших цінностей: Добра, Істини, Краси, Свободи (Волі).
2. Світогляд є уподобанням людини, тобто її схильністю (симпатією, антипатією, її надією, вірою, любов'ю (закоханістю) у відношеннях до довкілля, людей, самої себе, розуміння (або переживання) свого місця у світі (або, гучномовніше, місце у житті).
3. Світогляд – диспозиційне поняття, тобто його зміст має сенс як відношення (позиція) до своєї предметності, а окрім цього відношення він втрачає сенс. А тому світогляд – це життєвий обрій людини, те, що окреслює кордони людського буття.
4. Найяскравіші риси світогляду людини проявляються у так званих ситуаціях, за яких постає питання чіткого окреслення

позиції людини, прояву (або відсутності) її чеснот без нашарування гри, або краще мовити, без окомиллювання.

5. Зміна світогляду як окремої людини, так і зміна світоглядних орієнтирів тим чи іншим усталеним загалом – це злам традицій, звичок, менталітету, а тому це супроводжується значними життєвими подіями, навіть такими, що є трагічними, що призводять до краху особи, або до утворення у ній інших, відмінних від попередніх, вартощів, уподобань, життєвого обрію.

6. В усіх випадках творцями і комунікантами світогляду є “ Я ” і “ Ми ” - спільнота.

Доля та недоля людини: шарварок та й годі (Б.Д.Гринченко).

Відомо, що людина має два основних пізнавальних канали: чуття та розум (інтелект, раціональне мислення).

Якщо беруть за підставу чуттєві пізнавальні здатності людини, то вирізняються такі структури світогляду: світовідчуття, світопереживання та світосприйняття. Якщо береться рівень інтелекту, то світогляд виступає у формі світорозуміння.

Доречно одразу ж звернути увагу на те, що світогляд, який ґрунтується на чуттєвості людини у порівнянні зі світоглядом, що ґрунтується на раціональному мисленні, значно розмаїтіший, а це досить важливо, бо інколи гадають, що світогляд – це виключно раціональний феномен. Насправді ж необхідно ставити питання про існування двох різновидів світогляду: чуттєвого та розумового (раціонального).

Хоча чуттєві форми світогляду мають ті ж самі риси, що і чуттєве сприйняття дійсності (наглядність, безпосередність, не розмежованість структур тощо), але водночас для них характерні і істотні звабливі риси. Зокрема, це виявляється у тому, що ці форми

світогляду передусім характеризують цілісність об'єкта світогляду, причому ця цілісність є чуттєвообразною. Йдеться про те, що чуттєвообразність світогляду, це радше його основне вираження. Можливо навіть краще цей стан передає іноземне слово “ презентація ”, або оприлюднення. Здається, що останнє слово в українському тексті найкраще передає семантику описуваної ситуації.

Здебільшого чуттєвий світогляд виражається у художній літературі, епосі, фольклорі, різних віруваннях, передсудах тощо. Саме цей світогляд має чітко виражені риси і фіксується в категоріях моралі. Ще одна особливість цього світогляду – його інтуїтивне функціонування, тобто таке, за яким передусім йдеться про неусвідомлену позицію суб'єкта світогляду, позицію, у якому не йдеться про пояснення бачення того чи іншого питання, а про його прийняття або неприйняття. Це часто виражається висловом “ на тім і стою ”.

З усіх прикмет чуттєвого світогляду чи не найістотнішою є світопереживання. Його стрижнем виступає напруга людини, її підвищений емоційний стан стосовно довкілля, долі усього того, що складає сенс людського існування. В світопереживанні найяскравіше проявляється байдужість або небайдужість, зацікавленість людини в усьому тому з чим вона має справу. Йдеться про позицію людини, що може виражатися у таких дистинкціях як одержимість та зреченість, самовідданість або сподівання на те, що “ якимось воно буде ”. Інколи це знаходить вираження в жартома мовленому “ не трать куме сили, спускайся на дно ” – так порадив кум кумові, коли той хотів вибратися на берег. Протилежністю такої позиції є одержимість та невгамовність, котра реалізується в стані, що виражається словами “ коваль свого щастя ”.

Характерно, що у світопереживанні відсутня дистанція між людиною і об'єктом її переживання. Коли така дистанція з'являється, то це вже не переживання світу, а рефлексія над ним, роздумування над долею. Поняття долі є чи не найважливішим у переживанні, бо то йдеться про те чи “так на роду написано”, щоб мати “важку долю”, чи “народись в сорочці”, тобто, попадаючи у скрутні ситуації, знаходиться вихід. Але може бути і така ситуація, за якої доля сприймається фаталістично, а тому вважається, що раз така доля, то вже й немає сенсу щось змінювати. Причому важливо звернути увагу на те, що про долю говорять (думають, розмірковують) у тому разі, коли вона є “гіркою”, а не втішною. Коли усе гаразд, коли відсутня біда, то проблема долі просто не існує. Отож ця проблема постає, коли людині не поталанило, коли їй доводиться від чогось потерпати. Коли ж, навпаки, людині щастить, то це сприймається як годиться і ніяких нарікань на “долю” просто не існує.

Стосовно світовідчуття як форми світогляду. Це, власне, той стан за якого людина сприймає довкілля як комфортне чи дискомфортне, коли вона отримує насолоду, або огиду (образу) від життя, коли вона радується життю, або в житті її переслідують одні прикросі. Якщо немає провітку в такому стані, то настає депресія і йдуть пошуки виходу з такого стану в незворотному – смерть. Смерть може виступати страхом, а може виступати і єдиною шпаркою, пройшовши крізь яку, можна досягнути спокою – позбутися суєти існуючого життя. Це дуже добре описали екзистенціалісти, а ще раніше така світова релігія як християнство, до неї – буддизм тощо. Альберт Камю, наприклад, вважав, що єдиною вартою уваги проблемою філософії є проблема самогубства. Він ставив питання про те, що ця проблема має сенс як гуртування думки: чи варте життя того,

аби його прожити. Це справді проблема, котра варта уваги. Проте людина переймається нею тоді, коли попадає у якусь скруту. Здебільшого людина думає про смерть у похилому віці, коли завершується життєвий шлях. Але скрутні періоди життя можуть бути у будь-якому віці. І вони часто-густо є “ гострими ” сюжетами для художніх творів. То є прояв самого стану, який не залишає багатьох байдужими, бо йдеться про можливість, або унеможливлення життя, це не може не хвилювати людину.

З рештою, коли йдеться про світовідчуття, то важливо брати до уваги проблему втаємничення у життя, себто спробу збагнути належність людини до світу, єдність себе і довкілля, відчуття себе часткою світу, або ж центром (чи як кажуть “ пупом ”) землі, усього оточуючого. Цей аспект світовідчуття надзвичайно важливий і він маніфестується через поняття “ патріотизму ”, “ батьківщини ”, “ благоговіння перед життям ” (А. Швейцер), “ злиттям з космосом ” тощо.

Світовідчуття інколи в окремих людей і навіть їх великих груп набирає характеру містифікації світу, заміною реальних процесів світу вигаданими і символічними феноменами. Подекуди це виражається у віруваннях в окультні процеси, навіюванні розмаїтих потаємних сил, потворних ідеалів та вартощів. Усе це може мати місце у свідомості окремої людини, але для загалу це виступає як відхилення від норми і на цій підставі сприймається як патологія. Звичайно, можливе і відхилення, що вже викликане порушенням психіки, але водночас не можна нехтувати і тим, що поняття “ норми ” та “ патології ” як медичні поняття у даному разі не працюють, бо йдеться про стан світовідношення, світоглядної позиції, а не відповідної хвороби. Коли ж йдеться про світовідчуття, яке проявляється в окремих великих груп

людей (різновиди фашизму, тоталітаризму, “ боротьби з відьмами ”, або “ тероризмом ” тощо), то, звичайно, за усім цим можна віднайти певні “ матеріальні інтереси ” (вони справді існують), але водночас не слід відкидати явища “ соціальної шизофренії ” (Фуко, Дельоз, Гваттарі та інші постмодерністи), або “ соціального дальтонізму ”, які обумовлюються соціальним станом суспільства того чи іншого часу та діями окремих очільників того чи іншого загалу певного періоду його існування. Трагедія полягає в тім, що ці групи людей гадають, що їх світовідчуття є єдино можливим і єдино правильним і що вони щирі, коли так сприймають світ, щоправда, така позиція завжди вимагала від їх творців самовіддачі. І тим не менше треба зважати на певний конкретний стан того чи іншого явища. Отож, коли йдеться про світовідчуття, необхідно враховувати усю палітру життєвих ситуацій людини.

Світосприйняття також є надзвичайно важливою формою світогляду, бо воно пов'язане з вибіркоким підходом до світу. “ Вибірковість ” світосприйняття обумовлена фізіологією людського сприйняття. Адже щохвилини на людину інформаційне навантаження досягає мільйона біт, а людські органи сприйняття здатні за хвилину сприймати тільки до 50 тисяч біт інформації. Тому хоче-не-хоче людина, а вона вимушена робити вибір інформації. У цьому разі найістотношою є воля людини, бо вона спрямовує сприйняття тих чи інших явищ, процесів існуючих у світі, а також спрямовує відповідну поведінку людини. Окрім волі, істотну роль відіграє віра.

Зрозуміло, що віра та воля не є просто спонукаючими чинниками, що мають ніби одвічний зміст, котрий становиться з народженням людини. Вони передусім є наслідком самого існування, але таким, котре формується самим життям і безпосередньо

визначається буттям людини (її оточенням, життєвими інтересами, соціалізацією, працею, навчанням тощо).

Має сенс розмежування волі на "добру" та "злу", як це робиться широким загалом. Справді-бо, воля може бути спрямована на творення людського добра чи на зло людям. Звичайно, зазначена ситуація - це крайнощі. Але то є вже та межа, за котру не виходить дія волі.

Негативними особливостями світосприйняття користуються усі ті, хто прагне поширити свої стандарти, норми, з рештою, хоче духовно (а отже і тілесно) підкорити собі людину чи людський гурт. У таких випадках послуговуються візуальними засобами впливу, зокрема, використовується образотворче мистецтво, архітектура, а в наш час долучилися відео електронні засоби масової комунікації. Аби оберегти самобутність світосприйняття, не піддаватися негативному впливові, необхідно розвивати культуру мислення, чуттів і, що є основним, стояти на принципах історичного мислення, себто світ, його події розглядати у п'ятьох вимірах: минулому, теперішньому, майбутньому, вічному, а також просторовому існуванні. Якщо часові параметри більш-менш не вимагають пояснення, бо вони очевидні, то на останньому необхідно зупинитися. Річ в тім, що "просторовий вимір" у світосприйнятті має виключне значення. Він включає поле (географію - ще можна сказати) одночасно (на сьогодні чи будь-який інший час) існування розмаїття світових процесів. Для прикладу можна взяти хоча б те, що на Земній кулі водночас відбувається і народження, і смерть, і радощі, і горе і т.д. збагнути усе це - то є охопити світовий шарварок, людську веремію. А це означає, що сприйняти світ як постійне творення, зміну чи "біфуркацію", якщо мовити термінами синергетики. Сприйняття світу у такому разі

набирає чинності розмаїтих можливостей, що унеможлиблює ангажування на щось одне, нехай навіть на часі передостаннього важливе. В описаному світобаченні завжди знаходиться місце "ще чомусь", окрім того, що людина має змогу збагнути або до чого вона долучається. Мабуть, про цю ситуацію і говорять, що "Попри все є й інше..."

Нарешті, ще треба зупинитися на світорозумінні.

Світорозуміння - це синтетична структура світогляду. Хоча в його основі лежить "розум", але "розум" у людини реалізується не тільки через раціональну (мисленну) форму взаємодії зі світом, а, власне, через все життя людини, водночас стрижнем у даному разі виступає раціональне, воно є провідним. Відтак і світорозуміння передусім базується на раціональних, мисленевих здобутках людини.

Світорозуміння характерне тим, що світогляд проявляється на сутнісному рівні, тобто він полягає не в констатації якихось варіантів, якоїсь позиції сприйняття чи відкидання людиною певних явищ тощо, а спроможності звітувати і раціонально осмислити можливі наслідки тих чи інших людських позицій, цінностей, уподобань тощо.

Власне, світорозуміння передбачає не лише опис, але й пояснення об'єкта світогляду, взаємодію "людина-світ" а тому світорозуміння - це вже система поглядів, що вироблена науковими пізнанням і опанована окремою людиною. Водночас помилково вважати, що наукові знання самі собою є світорозуміння. Вони тоді стають світорозумінням, коли виступають засобами пояснення людини, її долі, місця у світі, сенсу життя, тобто вони розкривають вищі людські цінності - Істину, Добро, Красу. Інакше мовлячи, коли ці знання наповнюються філософським змістом.

Вираз "філософський зміст" хоча і має широкий вжиток, але вимагає пояснення, бо йдеться про те, що сказане є такими питаннями, котрі не просто торкаються глибоких за змістом проблем, пов'язаних з питаннями існування людини, проблеми її буття. Прикладом таких наукових знань можуть бути закони збереження, вчення про еволюційні та революційні процеси в природі та суспільстві, або скажімо, гіпотеза Сепіра - Уорфа в лінгвістиці, концепція соціально-економічних формацій тощо. Важливо звернути увагу на те, що філософський зміст можуть мати як досягнення природознавства, так і гуманітарних та суспільних науки, навіть, технічних. Так проблема технологій в сучасній енергетиці, зокрема атомній, також набрала світоглядної чинності, бо стосується доленосних проблем людства. За сучасних умов екологічні проблеми також набули філософського змісту, бо їхнє бачення виступає розумінням стану та перспектив існування людини і навіть життя на Землі.

Якщо аспекти світогляду, що підставами мають чуттєвість, формуються як в процесі безпосередньої життєдіяльності людини, так і її соціалізації, суспільних комунікацій тощо, то світорозуміння передусім вимагає спеціального вишколу, зокрема опанування філософською проблематикою. Це, зрозуміло, не означає, що тільки спеціальний вишкіл (і заняття філософією) є єдиним джерелом світорозуміння. Насправді, світорозуміння має свої градації (рівні), але йдеться про те, що вищий рівень світорозуміння – саморефлексивний, досягається на терені оволодіння філософськими проблемами.

Питання сув'язі та взаємовпливу світогляду та філософського знання надто важливе та складне, а тому його слід розглядати окремо і якомога ретельніше. Зараз доцільно ще зупинитися на проблемі історичних форм світогляду.

Оскільки світогляд - царина цінностей людей, що мають часто-густо різні уподобання, то й не може існувати загальноприйнятних форм світогляду, взятих у суспільно-історичному аспекті.

Однією з поширених класифікацій світогляду є класифікація на основі вирізнення історичних епох та цивілізацій. У такому разі говорять про світогляд стародавніх народів, скажімо, греків, слов'ян, індійців чи інків та інш. У такий спосіб розрізняють світогляд, наприклад, європейських народів середньовіччя, чи так званого Нового часу. Це ж стосується і виокремлення світогляду феодального, капіталістичного (буржуазного), чи так званого соціалістичного суспільства.

Усі щойно зазначені форми світогляду, звичайно, мають місце, але водночас така характеристика надто абстрактна, на її підставі дуже важко судити про конкретний стан світогляду, бо тут скоріше йдеться про його ідеологічні чи інші засади, де, власне, віддзеркалюються інтереси відповідних гуртів (класів, партій тощо, або етносів). Окрім цього, проведена у зазначений спосіб класифікація світогляду веде до змішування світогляду та менталітету. Між останніми існує різниця, про це вже йшлося. А відтак не можна брати таку класифікацію як ту, що вичерпує інші можливості форм існування світогляду.

Серед останніх виділимо світогляд міфологічний, релігійний та науковий. Загалом їх єдність можна назвати шарварком, або долею і недоленою людського буття.

Міфологічно-релігійна царина: пошуки таїни вічного.

Міфологічний світогляд -це складне культурне явище, основною особливістю якого є наділення світу надприродними, символічними, антропоморфними таємничими властивостями природи

або суспільства. Хоча міф сягає у глибини віків і є історично першою спробою духовно-практичного опанування світом, з відголоссям міфологічного мислення людство не розлучалося і за сьогодення. Зрозуміло, первісних міфів про творення світу, міфології космосу вже на сьогодні ніхто не сприймає, але є інші міфи, характерні для свідомості окремих людей і навіть цілих громад, за допомогою яких певні соціальні сили прагнуть нав'язати іншим верствами свої уподобання, або безболісно розв'язати свої егоїстичні проблеми. Мабуть скоріше усього треба говорити про те, що міфологічна форма світогляду є однією з укорінених у людську сутність життя, а тому, пам'ятаючи про реліктову природу міфологічного світогляду, водночас не можна забувати про можливість його повсякденного відтворення стосовно проблем сьогодення.

Зазначений стан з міфологічним світоглядом є таким не тому, що, мовляв, хтось навмисне прагне його відтворювати, а тому, що міф уособлює одвічний потаємний аспект людського буття - той, що людина повсякчасно не може збагнути своїм розумом усі можливі варіанти "забав життя", що людина, аби жити, має творити своє життя в двох планах - предметному та ідеальному. В "ідеальному світі" людина живе не предметними явищами, а їх представниками - символами, абстракціями. Останній феномен відіграє дві ролі: він передає істотне, але водночас і може відриватися (і це робить) від реального - предметного і тому може символічному (абстракційному) надавати самостійного статусу аж до прикмет творця (деміурга). І міф є тим світосприйняттям, яке може в одних випадках заводити людину в ірреальні відносини, а в інших випадках сприяти розв'язанню важливих питань.

Відтак, людина вимушена і сама "бавитися з собою" створюючи символи і наділяючи їх рисами реальної дійсності. Якщо спробувати відповісти на питання: "Чому діти люблять казки?", "Чому люди люблять мистецтво у найрізноманітніших його жанрах, тобто захоплюються музикою, театром, малярством, художніми творами, кінофільмами тощо?". Усе це ірреальний і потаємний світ, де людина моделює, або відтворює у символах (знаках) можливі варіанти життя (людини і її довкілля). Це просто необхідно, бо життя - це постійний вихід за сьогодення, вихід у майбутнє, яке є таємницею. Збагнути тайну ніяк не можна, окрім створення можливих її моделей, одні з яких будуть тільки варіантами, а не реальністю. Реальність життя - це один варіант, а все інше - то вже відноситься до роду міфів, або того, що не може бути здійсненим, бо просто реалізувалося інше. Усі можливі варіанти реалізуватися просто не можуть.

Власне світ міфів є невід'ємною часткою людського життя і, якщо раптом він знецінюється, а тим паче втрачається людиною, то втрачається і особистість. Загалом усе це належить роду людському, воно лежить в самих підмурках людського родоводу, воно поклало початок об'єднання індивідів та ідентифікації їх.

І хоча з плином часу потреба в об'єднуючій та ідентифікуючій функції міфу щодо людини, значно впала, бо виникли більш потужні чинники (економічні, технічні, соціальні тощо), але водночас те, що покладено міфом в житті людини, переноситься у сферу духовної культури і становить, як і раніше, підвалини будь-якої людської цивілізації і окремого індивіда.

Негативне відношення до міфу, мабуть, можна пояснити тим, що він втратив свій первісний прагматичний зміст. Але й не це основне. Тут відголосся має боротьба кланів - носіїв міфів та релігії за

вплив на людину, громаду, суспільство. Міфи - менш витончені уявлення, такі, що не вимагають тонкощів сприйняття, а достатньо уявлень, що базуються на вітальних потребах людини.

Негативне відношення до міфу обумовлюється ще й тим, що міфи породжують соціальні ілюзії та утопії. Інколи навіть слова "міф", "утопія", "соціальні ілюзії" вживаються як синоніми. Звичайно, між ними є різниця. Міф - це система певного світорозуміння, а утопія - це ті погляди, які не ведуть до реального результату, або слідування яким веде до негативних наслідків. Характерною рисою утопії є райдужне, вірніше, оптимістично переоцінене відношення до предмету мислення. Звично утопію пов'язують з однойменною працею Томаса Мора "Місто сонця", або "Утопія". Але утопія - то є ціла система поглядів, а також діяльності, яка має світоглядний сенс, бо зорієнтовує людину на життя в утопічному чи точніше мовлячи, ілюзорному світі - світі, що немає під собою реальних підстав і є вигадкою, що не спирається на реальні події, стан речей.

Хоча психологічно ілюзії та утопії не одне й теж, бо до утопії відносять певні здебільшого теоретичні уявлення, а за ілюзіями закріплюється ірреальний світ.

Необхідно мати на оці, що й міф, і утопія, і ілюзії супроводжують світоглядні уявлення людини за будь-яких часів, оскільки життя людини - це постійно передбачуване існування, але таке, де є завжди місце на сподівання чогось ліпшого, такого, що принесе віраду. Останнє і стосується міфів, утопій та соціальних ілюзій. Усі вони водночас виступають світоглядними орієнтирами, культивують відповідні сенси життя та способи їх реалізації.

Релігійний світогляд сягає у сиву давнину. Водночас історично релігійні уявлення виникають після міфологічних, але деякі автори вважають, що релігія навіть первісніше міфу.

Якщо в основі міфологічного світогляду лежить ідея одухотворення та персоніфікації природних сил як чинника усього існуючого, то в основі релігії лежить ідея Бога як вищої надприродної і надлюдської сили, яка створила людину та оточуючий світ і визначає усе її буття. Бог уособлює найвищі чесноти і уберігає від усього злого.

Релігійний світогляд, як і релігії, що його репрезентують, має свою історію. Передусім необхідно вирізняти первісні релігії з притаманними для них такими рисами як анімізм, тотемізм та магія. Ці риси хоча в пізніших, особливо світових релігіях, зазнали значних трансформацій, але й на сьогодні у широкого загалу вони у певній мірі залишилися і не тільки тому, що забобони мають, можна сказати, невтомні ноги і крокують зі століття у століття, але й тому, що то була перша спроба культурного (людського) розриву природної пуповини людини з її довкіллям. І проблема душі, і проблема магії міцно засіли в людському естві. Насправді забобони не можна викоринити ні за допомогою світових релігій, ні за допомогою атеїзму. І, здається, викоринити не можна тому, що становлення людини не є разовим актом антропогенезу, що буцімто мав місце за прадавніх часів (існують різні гіпотези), а то є постійний акт її становлення, становлення, що певним чином повторюється з народженням кожного окремого індивіда. Зрозуміло, первісна людина не так долала шлях до антропосу, як це почалося за часів цивілізації, але водночас будь-якому людському індивіду доводиться торувати свій шлях до антропосу. І у цього випадку справедливе біблійське "шляхи господні несповідимі". Як здолає цей шлях конкретна людина, то в цьому вже

виявляється її доля. Та в усіх випадках вона не обминує проблеми душі, проблеми тотемів та проблеми магії. Ці питання можуть мимохідь хвилювати людину у її дитинстві, чи у похилому віці, себто ніби бути на узбіччі її життєвого шляху, але можуть скласти проблему усього життя, у такому разі людина стає митцем, можливо на рівні аматорства, але можливо і професії. Та як би там не було, але мистецтво нікого не полишає осторонь. Щойно перелічені риси мистецтва первісної релігії залишаються повсякчасними супутниками кожної людини, навіть незалежно від того, як до цього ставиться окрема людина (уподобає їх, а чи супротивиться їм).

Релігійний світогляд, а також норми поведінки людини, що цей світогляд репрезентує, стосуються найважливіших і навіть більше, найпотаємніших аспектів людського життя: народження, становлення дорослим, а також смерті, долі людини, її сподівань та можливостей реалізації свого життя тощо. Така надзвичайно важлива низка питань, на які дає свої відповіді релігійне світорозуміння, робить релігійний світогляд одним з найважливіших елементів людської духовності. Для деяких авторів це навіть виступає підставою для ототожнення духовності з релігійними уявленнями. Та то є перебільшення ролі останніх, бо духовний світ людини набагато складніший і різноманітніший.

Основними ознаками релігійного світогляду є: 1) звернення до віри; 2) уповання при реалізації віри на диво. Отож "віра" та "диво" - основні категорії будь-якого релігійного світогляду. І перше, і друге щільно пов'язані і обопільно обумовлюються. Але "віра" ґрунтовніше явище, бо, власне, людина як свідомо істота передусім у свідомості спирається на віру. Це можна пояснити таким чином. Свідомість вирізняється від усіх інших властивостей орієнтації та поведінки

живих істот тим, що виступає складною структурою, яка опосередковує поле діяльності з предметним світом. Аби свідомість реалізувалася, то має бути принаймні два чинники: віра і воля, і якби покласти ці чинники на терези, то мабуть важко заздалегідь сказати що ж може бути вагомішим: перше чи друге. Скоріше йдеться про взаємовплив. Проте...якщо заглибитися у це питання, то прийдеться переваги надати вірі. І це тому, що віра створює зразок очікуваного майбутнього на рівні емоційно-психологічного стану людини. В акті віри людина відволікається (абстрагується) від сумніву, хитань, які є, мабуть, тим, що передують (чи стоять осторонь) практичній діяльності. Віра зливається з волею і вони обопільно реалізують людські вчинки. Воля, власне, це один з боків віри, її сила полягає в функціонуванні на дорефлексивному рівні. Звичайно, людина і рефлексивна істота, без цього вона не існує, бо то є реалізація свого "я", обдумування, але, то те, що відноситься до сфери духу, інтелекту людини, а не реалізації життя - діяльності у предметному світі.

Релігійний світогляд базується на важливих засадах самого людського життя, водночас його поширеність і укоріненість, не можна пояснити тільки процесами, що стосуються життя окремої людини, істотне значення для його поширення та постійне ініціювання має те, що у різні періоди створювалися і функціонували окремі соціальні групи та цілі інституції, що спеціально займалися продукуванням та поширенням релігійного світогляду. Ці групи та інституції здебільшого мають чинність структур з потужними економічними, загалом матеріальними, а інколи і військовими засобами реалізації світорозуміння. У багатьох країнах за певного часу структури реалізації релігійного світогляду зливалися з політико - економічними структурами і мали реальну політичну владу.

Скажімо, це було в Росії, коли цар або імператор вважався водночас і главою церкви. Поміж світським та духовним керівництвом особливо у середньовіччі часто точилася жорстока боротьба за неподільну владу. Але здебільшого представники цих структур знаходили порозуміння і діяли спільно, поділяючи керівне становище, навіть за офіційного відокремлення церкви від держави.

Поширеність релігійного світогляду обумовлюється не тільки тим, що він має значну кількість професійних продуцентів, але й тим, що до його поширення залучаються такі потужні засоби впливу на людські уявлення, як образотворче мистецтво, мораль, архітектура, музика, література, співи тощо. З часу з'яви електронних засобів інформації, кіно, вони також стали долучатися до поширення і утвердження релігійного світогляду.

Історія релігії засвідчує, що християнство, скажімо, почало інтенсивніше поширюватися саме тоді, коли стали використовуватися твори малярства, музики тощо. Причому прикметно і те, що не тільки релігія була зацікавлена у використанні цих засобів. Але й самі ці засоби, зокрема малярство, музика тощо знайшли привабливу тему, бо в релігії світоглядні уявлення виступали предметністю, яка будила фантазію, злет думки, пошук ідеалів, що манять до досконалості, утверджують високі моральні якості. Власне важко назвати когось з великих митців Нового часу (і навіть до цього періоду), хто б так чи інакше не захоплювався у своїй творчості релігійною темою. І це не тільки данина часові, чи творчість на "замовлення". Це сприятлива царина художнього самовираження, бо в релігійному світогляді йдеться не про реальний, а ідеальний світ, відтак, можливості художнього мислення щодо цього світу значно більші, аніж це у випадку предметної дійсності. Вказане і обумовлює поширюваність

релігійного світогляду. До того ж цей світогляд з часом інституціалізувався, тобто набрав чинності легітимної установи, правив за взірць. У свою чергу це також сприяло його функціонуванню. Саме інституціалізація створювала ті умови, за яких зазначена частка людей долучалася до цього світогляду, бо це було шаблоном отримання відповідного стану у суспільстві, досягнення кар'єри, отримання відповідних благ. Пересічна людина не задумувалася над тими чи іншими наслідками сповідуваного світогляду, а сприймала його як належне. Водночас це і було однією з причин можливості розшарування світогляду та практичного життя, або, як кажуть у таких випадках, подвійного стандарту у житті: один стандарт чисто вербального плану, а інший - життєво-практичний.

На рівні вербальному йдеться про чесноти, про дотримання ідеалів моралі, або проголошення того, що можна назвати "святістю". На рівні життєвої практики, навпаки, розтління, безчестя, аморалізм тощо. В історії суспільства відомі подібні стани, вони знайшли відповідний осуд як з боку служителів релігійного культу, так і передового письменства, в тім колі і українського.

Розглядаючи релігійний світогляд, необхідно враховувати майже постійні тенденції до його посилення, та до його заперечення, або утвердження атеїстичних поглядів. Це питання надто складне і його не можна розв'язувати в абстрактній формі. І тому, що атеїстичні погляди, що заперечують реалістичність і правомірність релігійного світогляду, здебільшого виникають на соціальному ґрунті, тобто у супротив соціальних посягань релігійних інституцій, а також відповідних владних структур, котрі освячують свої дії релігійними уявленнями. Тому й не дивно, що реакцією на ці процеси були не антирелігійні, а частіше антиклерикальні рухи. Причому, важливо

звернути увагу на те, що самі ці рухи зароджувалися в середовищі представників релігії як ерисі і водночас вони часто переростали в нову гілку релігійних уявлень (протестантизм та інші). Якесь менша частинка цих дієвців обирала атеїстичні уявлення. Останні мали підґрунтя - науку, спиралися на інші форми функціонування світогляду.

Світогляд, що існує у формі міфу або релігії, за своєю пізнавальною сутністю є ірреальним. Те, що цей світогляд має справу з ірреальністю ще не означає, що він невірний, що презентує хибні уявлення. Інколи це так і тлумачать. Але річ у тім, що коли йдеться про "ірреальність", то мовиться про те, що людина може з світом різними способами контактувати, або спілкуватися (у широкому значенні слова). Звичайно людина не може з багатьма (а можливо з більшістю) явищ світу контактувати. До того ж світ свідомості, духовності загалом також не є тією сферою, де може застосовуватися термін "реальність": Стосовно цього світу треба говорити, що він ірреальний, бо він має свої особливості, котрі не збігаються з предметним світом. Але у світі "духу", "свідомості" живе людина і це необхідно враховувати, а не лаяти тих, хто дотримується такого бачення світу. Скоріше тут доцільно скористатися терміном, що зараз використовується стосовно комп'ютерних технологій (а раніше - в квантовій фізиці) - "віртуальна реальність". Справді, міфологічний та релігійний світогляди - це можливі (значить, віртуальні) стани буття людини, яка переймається цією формою світорозуміння. Поза цього перебування (подібно ввімкненому комп'ютеру) цієї реальності не існує. Коли ж людина перестає сприймати світ та своє місце в ньому крізь призму розглядуваних світоглядів, то ця реальність зникає (подібно тому коли комп'ютер вимкнено). У такому контексті і можна

говорити про віртуальну реальність. Звичайно, при цьому пам'ятаючи про те, що йдеться про певні метафори, а не строгі терміни.

Водночас, визначення міфологічного і релігійного світоглядів як ірреальності (свідоме чи несвідоме) інколи супроводжується наслідками небажаного характеру. Вони можуть бути у вигляді створення "ілюзорного світу", забобонів, пересуд, містики тощо. Усі вони, власне, є перебільшенням, або однобічним тлумаченням ірреального світу (явищ духовних, свідомості, сприйняття тощо). Це тлумачення зводиться до опредмечування ірреального світу, надання йому того ж статусу, що й має предметний світ, це є, інакше мовлячи, процедура приписування значень ірраціональності сутностям, які їм не властиві. У міфологічній свідомості вираження цих сутностей приписується різним явищам природи, окремим представникам флори і фауни, зокрема домашнім тваринам. Буває, що у свідомості створюються якісь фантастичні істоти, але вони також пов'язані з навкіллям людини, або самою людиною.

Усе це і є підставою для виникнення забобонів, пересуд тощо, які можуть виступати істотною перепорою в реалізації життєвих уподобань людини, її ідеалів тощо. Водночас і можливі інші, навіть протилежні наслідки забобонів, вірувань у надприродне. І це пов'язано з тим, що може бути стан, за якого під впливом усіх зазначених явищ може бути якесь спрямування діяльності людини на досягнення її щастя, гармонії з природою, злагода з іншими людьми і, що чи не є головним, гармонія з самим собою, тобто досягнення стану задоволення своїм життям, тими справами, якими людина займається. Це не завжди буває, але йдеться про те, що і такі варіанти можливі. А тому необхідно досить обережно давати оцінку тим чи іншим уподобанням, не бути до них упередженими, розглядати їх в контексті

реального життєвого процесу. До речі, така позиція - це вже тло іншого світогляду - наукового.

Когнітивні наративи науки: об'єктивація і суб'єктивація

Сучасне суспільство ніхто не може собі уявити без науки та наслідків її застосування у найрізноманітніших галузях людського життя. Наука водночас є сутністю світогляду, що відмінний від міфу та релігії.

Варто зразу ж застерегти, що стосунки поміж міфом, релігією та наукою були далеко неоднозначними у різні періоди їх існування, а тому і роль цих світоглядів також різна. Власне науковий світогляд починає формуватися в так званий Новий час, але поширення набуває вже з другої половини XIX сторіччя. Тріумфально розвивається у двадцятому сторіччі.

Від наукового світогляду необхідно відрізнити наукову картину світу. "Картина світу" формується і функціонує як наслідок (чи процес) функціонування науки загалом, усіх її складових. Це, можна сказати, каталог, або енциклопедія науки. І як така, наукова картина світу є світоглядом.

Звичайно, науковий світогляд "спирається" на наукову картину світу, але як на емпіричний факт, а не на свою сутність. Адже справа у тому, що "картина світу" - це певним чином упорядкована сукупність наукових даних. Коли ж мовиться про науковий світогляд, то йдеться не про відповідні наукові факти, а про позицію людини у світі, сприйняття та розуміння світу, або зрештою, про цінності та сенси, якими керується людина у своєму світовідношенні і які сформовані на основі наукових досягнень. Скажімо, геоцентрична, чи геліоцентрична астрономічні системи не є самі по собі світоглядними. Вони стають такими за умови, коли починають виступати чинниками означення

життєвої позиції людини у світі, способами досягнення її цінностей тощо.

Засадами наукового світогляду є: об'єктивність, істинність, можливість предметно-почуттєвого повторення будь-якого наукового результату, причинність, дотримання (не порушення) законів формальної логіки тощо.

Тепер розглянемо перелічені ознаками окремо.

"Об'єктивність" - це прикмета світоглядного підходу, яка пов'язана з тим, що відстоює незалежна позиція, тобто ті чи інші міркування мають реальну силу (значення) не для якоїсь людини, нехай би якою авторитетною, геніальною вона не була. Основне, що відповідне твердження не визначається чиймись примхами (хто б це не був), а є такими, що існують самі по собі, поза суб'єктивністю.

Але не можна надто вже безжурно, а ти паче некритично відноситися до "об'єктивності" як прикметі наукового світогляду.

"Об'єктивність" часто-густо породжує надлюдність, зверхність, самодостатність - ті, власне, якості, які можуть викликати у людини стан безсилля, потребу "стояти на колінах" перед науковим результатом. Насправді ж "об'єктивність" лише свідчить про те, що з нею ("об'єктивністю") необхідно рахуватися (не нехтувати нею), але водночас шукати і інші можливі "об'єктивності". Людський досвід засвідчує, що "об'єктивності" завжди знаходяться, якщо проявити волю, прикласти відповідну працю, задіяти інтелект.

"Об'єктивність" наукового світогляду щільно пов'язана з другою прикметою світогляду - слідування істині. Звично вважається, що істина - це поняття гносеології та логіки. І це незаперечно. Істина є істотною ознакою науковості. Вона виступає тим ідеалом, до якого прагне наукове пізнання, а отже і світогляд, що є науковим. Сила

істини в протистоянні заблудженню, хибі. Істина тому є нетлінним, неупередженим, або тим, що виражає у людській свідомості справжній стан речей. Російський художник Ге зобразив Ісуса Христа і Понтія Пілата, де останній запитує "що є істина?" Відповідь могла бути одна "Я є істина". Зрозуміло, що то є відповідь того, хто виражає своїми словами "справжній стан" з погляду християнства. Але навіть якщо і не бути релігійною людиною, то водночас приходиться визнавати, що йдеться про те, що "істина" - це те, що "є", а не те, чого немає. Варто звернути увагу на те, що у німецькій мові вираз "є" виражається словом "ist". Інакше - тут фіксується перших три літери терміна "істина".

Водночас у науковому світогляді проблема істини - то не просте ствердження того, що "є", а саме організація життя згідно істини, або це є "життя в істині". Інакше, науковий світогляд передбачає позицію людини до істини, а не лише її констатацію. Та при цьому виникають різні колізії. Річ в тім, що поняття істини як характеристика науковості, склалася за часів, коли панувала в науці думка, що істина або є, або її немає. Якась невизначеність, сумніви, хитання тощо зразу ж заносилися до рангу неістинного, блуду. Та за нашого, біжучого сторіччя стала складатися в науці дещо інша методологічна позиція: позиція релятивізму, за якого навіть "істина" - це щось відносне, а не абсолютне, бо йдеться, мовляв, про багатовимірність усього існуючого. Власне, ця теза може бути виражена словами: "Істин може бути скільки завгодно". Зрозуміло, що гносеологічні тонкощі проблеми істини треба розглядати окремо. У даному разі має цікавити прагматичний бік справи, тобто використання тих чи інших уявлень. А якщо так, то визнання "плюралізму істин" спонукає до визнання і можливості багатоманітності світоглядних позицій, що ґрунтуються на

цьому баченні проблеми істини. Те, що така ситуація існує, то не є таємницею. Таємниця в дещо іншому: чи не губиться у такому разі усталеність, послідовність життєвих позицій людини, яка прагне дотримуватися наукового світогляду? Здається, що відповідь не може бути однозначною. Важливо, мабуть, враховувати те, що питання істини є одним з аспектів наукового світогляду. Проте є й інші аспекти, що і їх також необхідно враховувати.

Науковий світогляд передбачає відповідні критерії демонстрації "істини". Цими критеріями є практична діяльність людини: експеримент, спостереження, техніка, техніко-виробнича діяльність тощо. Наукові істини характеризуються доказовістю та демонстрацією певних предметних явищ, подій, речей.

Здатність демонструвати наукову істину на відповідній предметній площині дозволяється повторити той чи інший результат і цим самим переконувати, а також унаочнювати істину, показувати її інтерсуб'єктивність. А це означає, що і науковий світогляд передбачає, або несе в собі істину, що може бути демонстрованою перед широким загалом.

Цей світогляд передбачає такі уявлення та розмірковування, які відображають реальні стани дійсності. Усе те, що не може бути виражене у формі об'єктивного, істинного та повторено неодноразово у цьому предметному світі, відкидається як нереальне, розглядається як омана, помилковість тощо.

Нарешті ще дві риси науки і, відповідно, наукового світогляду: причинність та підпорядкування законам логіки (традиційної формальної та математичної логіки). Науковий світогляд виходить з того, що усе має свою причину, тобто будь-що чимось викликане, з причинене, а відтак і завжди є чимось спонуканим. Така постановка

має спільне коріння з міфом та релігією. Інша річ, що розуміння цього зпричинюване в обох випадках різне. Якщо міфологічна свідомість вбачає зпричинювання в дії якихось таємничих сил, що можуть бути в природі, самій людині, а релігія вбачає зпричинювання в Богові як тим, що стоїть над усім іншим і яке доступне через віру, то наука причину не пов'язує з якоюсь таємничою силою, а причиною може бути тільки щось об'єктивне і вона доступна для розуму, її можна збагнути в процесі пізнавальної діяльності.

Для наукового світогляду характерним є дотримання законів логіки, бо цей світогляд базується на розумі, на теоретичних розмірковуваннях. А відтак надзвичайно важливим у науковому світогляді є логічна аргументація.

Ще однією характерною рисою наукового світогляду є його мобільність, можливість зміни, перегляду усталених положень. Водночас це не означає, що ця зміна здійснюється залюбки, без будь-яких наслідків для того, хто це здійснює, або, ліпше сказати, з ким це збувається. То є важливий процес і не кожен на це здатний. Адже йдеться про зміну світоглядних орієнтирів - того, що складає уподобання, цінності, за якими живе людина, які складають сенс існування тощо. Тому й не дивно, що навіть для наукового світогляду існує проблема трансформації уявлень з одного стану в інший. Інколи це призводить до негативних наслідків, що пов'язані з боротьбою поміж різними науковими школами, або окремими науковцями (Ньютон і Лейбніц). А буває і так що до наукових поглядів долучаються соціально-політичні чи релігійно-політичні погляди (прихильники Птолемея та Коперника, Дж. Бруно та інш.; прихильники Дарвіна та Вейсмана, Моргана в СРСР та інш.). у названих випадках були досить жорстокі події. З утвердження

(відстоювання) світоглядних уявлень наукового змісту використовувалися далекі від науки засоби.

Але є й інші труднощі, пов'язані з науковим світоглядом. Передусім йдеться про такі питання як першооснови всього існуючого. Сучасними науковими засобами не можна обґрунтувати будь-яке міркування про першооснови існуючого, бо ніяк не можна демонструвати створення світу, не можна науковими засобами демонструвати проблеми нескінченності та кінченності світу, проблеми простору та часу тощо. Відповіді на питання смерті та безсмертя в межах наукового світогляду також не є розв'язуваними. Ці відповіді можуть бути ймовірними, а, відтак перетинаються з вірою до них, з певними припущеннями, що зрозуміло, не може бути для усіх переконливим. Та й така найістотніша риса наукового підходу - можливість здійснення та повторення експерименту аж ніяк не може бути в практичному плані проведена науковим чином стосовно усіх об'єктів світогляду. Все це і є підставою не тільки гадати, але й усім сто відсотків говорити про те, що немає підстав абсолютизувати наукові засади світогляду, необхідно передбачати завжди елементи незбагненого у цьому світогляді, елементи здогадки та віри. І тому можливі варіанти об'єднання в свідомості окремої людини наукового та релігійного світоглядів і навіть міфологічного. То є не якась химера, кентавр, а насправді це взаємодоповнення і інколи досить пристойно вони усі троє співіснують навіть в свідомості однієї і тієї ж людини, а не лише загалу, народу. А відтак важливо толерантно їх сприймати. Хоча гріх буде забувати те, що окремі світоглядні міркування можуть використовуватися для обґрунтування якихось антигуманних цілей. Має бути виваженість. Важливо на оці мати те, що історично так було, ще одні форми світогляду в один час домінували, а другі - в інші. Як

елемент культури вони в усі часи правомірні, але як мода - то є вже питання часу.

Буденна свідомість чи здоровий глузд.

Звичайно, мабуть немає рації ставити на одну дошку "буденну свідомість" та "здоровий глузд" як поняття. Але у даному випадку, тобто при розгляді світогляду можна і загалом доцільно їх навіть не розрізняти, бо вони семантично близькі. Йдеться про те, що хоча "буденна свідомість" ширше поняття, а коли мовиться "здоровий глузд", то відокремлюється вартісний (оціночний) аспект, але в обох випадках виражається позиція людини у світі, її цінності, сенс життя.

Буденна свідомість (здоровий глузд) є тією сферою свідомості, яка забезпечує безпосереднє людське життя з усіма його труднощами та здобутками (смутками та радощами). Тому буденна свідомість - синкретична, нерозчленована. Вона включає в себе і світогляд у різних його історичних формах, але у такий спосіб, що світогляд ніби є чимось стороннім, а перед веде прагматичне відношення до життя. Буденна свідомість пов'язана з забезпеченням індивідуального існування, сім'ї тощо. У цьому разі передусім йдеться про створення належних умов для життя, (або нехтування ними, або здійснення функцій життя без особливої турботи, користуючись принципом "якось воно буде" чи "що Бог дасть" тощо). Зазначені варіанти можливостей безпосередньо не є якимсь чітко означеним світоглядом, але водночас при детальнішому аналізі виявиться, що то є й відповідна світоглядна позиція. Щоб її збагнути, треба заналізувати відповідні стани.

Буденна свідомість має ще ту особливість, що ідеологічні аспекти вона також залишає осторонь, на узбіччі. То є велика мудрість, бо у такий спосіб здійснюється екранізація від усіх можливих надто

швидких шарахань у різні боки, що, зрозуміло, стоїть на заваді здійснення (реалізації) найвищої цінності - людського життя. Хай би там які не були політичні та соціальні шарварки, але людина має продовжувати життя, відтак відтворювати рід, закохуватися, розчаровуватися у коханні, бути привабливою, очікувати розуміння та поцінування від інших, спілкуватися тощо. Усе це є та царица, яка не має безпосередньо політико - ідеологічного впливу і є спільною для усіх людей потребою.

Буденна свідомість спирається на традиції, перекази, фольклор, користується обрядами, віруваннями, звичаями, що передаються від покоління до покоління. Зрозуміло, тут також є свої цінності, що забезпечують людське буття в будь-яких умовах, вони нетлінні. Але є й такі, що плінні, якими користуються короткий час.

Вважається, що буденний світогляд має багато консервативних прикмет. "Консерватизм" у даному разі не є синонімом відсталості, заскоруслості чи то, пак, реакційності. Пересічно "консерватизм" є показником стабільності, оберегом людського роду, поцінуванням національних здобутків окресленого загалу, що ідентифікує себе як відповідну спільноту, що має самобутню культуру і її руйнація призводить до невідтворюваної втрати. Цей "консерватизм" є запобіжником меншовартості бодай найменшої людської спільноти. Він нагадує, що людське життя унікальне і втрата його здобутків, то є втрата усього роду людського.

Особливість буденної свідомості (здорового глузду) полягає ще і в тім, що він у собі поєднує інші типи та рівні світогляду, але поєднує таким чином, що дуже важко їх виокремлювати як щось самостійне, бо це скоріше певний конгломерат усіх типів світогляду. Водночас таке поєднання засвідчує про те, що не можна вважати, що буденна

свідомість не змінюється, не трансформується. Це, звичайно, є. Річ тільки в тім, що ці зміни не однаковим чином збуваються щодо різних елементів цієї свідомості. Скажімо, не однаковими є проблеми щодо побуту, або національно-етнічних явищ. Інші елементи, скажімо, такі, як організація і розвиток економічних питань на рівні буденного життя - значно мобільніші, піддаються впливові різноманітних новацій тощо.

Значною мірою буденна свідомість (здоровий глузд) залежать від менталітету того чи іншого загалу, або спільноти. І це не дивно, бо саме "здоровий глузд" і є тією сферою світовідношення, де виявляється найбільш повно практичне життя-людини, її ставлення до інших людей, самої себе, довкілля. Чи не найяскравіше здоровий глузд знаходить вираження у різних народних поговірках, притчах, анекдотах тощо. У цій творчості передається вміння (чи невміння) "жити", тобто реалізовувати своє "я": чи то як перевагу над іншим, чи то як гармонію з цим іншим, чи то як пошанування, чи то як, навпаки, сплюндрування. Усі ці випадки є проявами відповідного менталітету і тому в буденній свідомості світогляд знаходить яскраве, образно метафоричне вираження. Водночас воно і наївне, тобто тут немає щаблів розмежування, немає "хитрості" розуму, приховування тих чи інших міркувань, а є їх відкритість. Але це і є справжня мудрість, бо, власне, для людини найважливішим є повноцінне життя, тобто не лише "існування", або ще як українською мовою добре передається "животіння", а таке життя, яке приносить задоволення, не є гірким, не є обтяжливим, постійним супутником якого є радість.

Відтак, не існує якогось однозначного процесу реалізації буденної свідомості як світогляду. Ця реалізація має багато ліній. Але водночас буденна свідомість (здоровий глузд) є дуже важливою ланкою реалізації людського життя, не випадково до проблем

"здорового глузду" зверталось багато філософів і навіть деякі з них гадали, що то є основний терен філософських розмірковувань. Звичайно, так підходити - значить збіднювати світогляд, але й недооцінювати його - це припускатися помилки.

Філософія – тлінне вічного.

Поширеним є міркування: філософія це світогляд. Однак таке тлумачення філософії це звуження світогляду, бо світогляд, включає в себе емоційно-психологічний аспект, включає усю гаму позицій людини у світі, ідеали людського життя, взяті крізь призму Добра, Істини, Краси, Любові тощо. А філософія стосується лише теоретичних розмірковувань над зазначеними якостями світогляду.

Відтак, філософія - теоретичне вираження світогляду. Зрозуміло, що філософія і світогляд взаємопов'язані, але цей зв'язок - зв'язок теорії і предметної сфери і світу. Відношення світогляду і філософії не є однозначним і не існує безпосереднього переходу від одного до іншого. Проте кожне має свої переваги.

Перевага світогляду у тому, що він є духовно-практичним опануванням світу, створює чуттєво доступні взірці (ідеали) опанування світом, довкіллям людини. Саме у цьому плані світогляд має особистісний зміст і виступає як воля, віра та уподобання людини, які вона сповідує і якими керується.

Вагомість філософії щодо світогляду в тім, що філософія рефлексує над цариною світогляду, а відтак може обрати найліпший варіант. Вона є розумінням, або усвідомленням того, що є предметом світогляду. Перед веде історичний досвід, бо філософія - це історія філософії, тобто пам'ять причетності до розв'язання відповідних питань. У філософії живе досвід не лише окремої людини, а роду людського. Але вона абстрактна і потрібна велика інтелектуальна

праця аби цей здобуток став надбанням окремої людини. Може статися і так, що цей здобуток окремої людини залишиться на вербальному рівні. Просто людина буде пам'ятати, що є такі висловлювання, знання і може навіть інших навчати, а сама керуватиметься у практичній діяльності (духовній та предметній) зовсім іншими імперативами. Таке пояснюється тим, що може бути у людини інший інтерес, аніж той, котрий міститься у філософських розмірковуваннях і потребах конкретної людини. Окрім того, з якихось прагматичних міркувань конкретна людина може приховувати справжні свої світоглядні позиції і декларувати філософські положення, що не збігаються з її світоглядними позиціями. Це буває у тих випадках, коли у суспільстві існують недемократичні політичні режими, коли суспільство розірване на протилежні, опозиційні структури, що ведуть поміж собою боротьбу. В цьому полягає також одна з відмінностей філософії та світогляду.

Зрештою, необхідно враховувати, що, як вже зазначалося, є різні типи філософування (сцієнтичний та художньо-образний) і кожен з них має неоднакову сув'язь з світоглядом. Якщо сцієнтичний - суто теоретичний і у ньому виражені раніше зазначенні переваги та труднощі зв'язку світогляду та філософії, то для художньо-образного здавалося б проблеми вираження світогляду не існує. Але це не зовсім так. Річ в тім, що і художньо-образне філософування не збігається зі світоглядом, бо воно передає, або означає свої ідеї у художній символіці, виражає складні взаємини поміж героями (в тім колі і інші художні засоби), що також потрібна напружена (і не менша як у першому випадку) інтелектуальна праця аби вилющити, розгадати, інтерпретувати тощо цю художню символіку і збагнути її філософський сенс та перевести у свою світоглядну позицію. Це може

бути надто складним, бо семантика художніх образів настільки багатоголоса, що її нерідко сприймають з цілком протилежних боків, що і робить філософські розмірковування також неозначеними, або й зовсім сприйнятими в іншому світлі сенсів та ідеалів.

Зрештою, коли прагнемо збагнути сув'язь філософії та світогляду, то треба приймати до уваги наявність історичної доби, культури загалом, в царині яких функціонують філософія та світогляд, а також наявність різних філософських шкіл та їх трансформацію за того чи іншого історичного часу. Скажімо, за античності були культурні та світоглядні уподобання, а також філософські розмірковування. І важко збагнути велич філософських систем Древньої Греції, якщо не будемо враховувати її соціокультурного стану (рабовласницька демократія та аристократія, стан мистецтва, вплив Сходу тощо). Така ж ситуація зв'язку філософії та історії характерна і для інших народів.

Оскільки філософія - це теоретична форма світогляду, то, власне, цією теорією володіють тільки ті, хто займається теоретичною діяльністю, причому вивченням самої філософії. І в цьому плані філософське розуміння світогляду має елітарний характер. Хто її не опанував, то він може мати тільки інтуїтивне філософське мислення, або несвідоме.

На оці треба мати принциповий бік справи. Річ в тім, що філософія є теоретичною формою тому, що її поняттями виступають категорії вселюдського мислення, тобто спроби членування світу на роди (про це йшлося). Оскільки категорна структура - це онтологія мислення та буття, то незалежно від того чи опановував хтось філософією, чи ні, але він мислить в категоріях філософії і, відтак оперує термінами, що є поняттями філософії як теоретичної форми

світогляду. Різниця зводиться до того, що коли людина не вивчає філософію, вона цими поняттями оперує несвідомо, інтуїтивно, а коли нею навмисне опановує, то ці операції мають свідомий характер, тобто вона розуміє їхню сутність, може пояснити ці особливості, обґрунтувати, а не лише оперувати ними подібно до того як людина розмовляє, розмірковує, не маючи уявлень про тонкощі граматики, логіки тощо. Усе це складає, можна назвати, поза історичний аспект пункту перетину світогляду та філософії. Він полягає в тому, що світогляд, як відношення людини та довкілля, з погляду Істини, Добра та Краси - ціносних ідеалів людини та людства, водночас збігається з категоріями як антропологічними структурами рубрикації дійсності. Істина, Добро, Краса і є вихідними рубрикаціями життя людини та її довкілля, себто світоглядними поняттями. Інші категорні структури власне конкретизують зазначені категорії. А, оскільки категорії - поняття філософії, то йдеться про те, що філософія в позаісторичному, або онтологічному плані є стрижнем світогляду, його ядром. Інакше мовлячи, світогляд має своїм внутрішнім змістом філософію. Це означає, що філософські уявлення присутні в будь-якій формі світогляду: чи то міфологічній, чи то релігійній, чи то науковій. Але присутні у тому значенні, що кожна з перелічених форм світогляду розв'язує питання антропоморфної рубрикації світу і викарбовує її в категоріальних структурах, що є поняттями філософії.

Водночас відношення світогляду та філософії, взятє у конкретно - історичному аспекті, значно складніше та строкатіше, бо у цьому випадку береться до уваги стан як світогляду, так і філософії.

Скажімо, не етапі міфологічного світогляду філософія не виокремлюється, вона вмережана в міфологічні уявлення і тільки сучасна рефлексія може виокремлювати суто міфологічне та суто

філософське. Справді, у міфах про створення світу яскраво показана та гадка, що існує спочатку хаос, і тільки згодом у наслідок дії відповідних сил з'являється якісна означеність. Власне йдеться про те (якщо вже рефлексувати над цим змістом), що якість за означенням є відношенням до чогось, а не існує сама по собі, ізольовано. Це вже філософське розуміння, бо тут здійснюється принцип антропоморфної рубрикації і водночас виражається сенс людського існування: щось є змістовним (має якість, сенс), якщо воно розглядається поза (або існує) у відношенні до чогось. Будь-що поза відношенням до чогось - це ніщо, це хаос. Відтак зрозуміло, що у першому-ліпшому міфологічному уявленні міститься відповідна філософська позиція, але вона у міфі не вилучена, підсвідома.

Щодо релігійного світогляду, то картина його співвідношення з філософією дещо інша, ніж це має місце за міфологічного світогляду. Передусім, коли виникає релігійний світогляд у його зрілій самостійній формі (коли в'являються світові релігії), то вже філософія починає виокремлюватися в окрему форму усвідомлення світу, або стає власне філософією - теоретичним опануванням світом і між релігією та філософією починає пролягати вододіл. Його особливість у тому, що релігійний світогляд своїм підґрунтям має вірування, почуттєво-образне вираження світу та людини, сенсу життя людини. Філософському мисленню притаманні інші риси: він своїм підґрунтям має істину та її обґрунтування абстрактно — теоретичними міркуваннями, це рефлексія над людським існуванням, буттям людини загалом.

Філософія є раціональним способом розуміння світу та людини. А відтак релігійний світогляд прагне доповнити своє вчення філософськими засобами і як реалізація такого доповнення - з'явилася

теологія, що є раціональним вираженням релігійного світогляду. Саме на цьому рівні релігійний світогляд та філософія пересікаються в пунктах методів та форм донесення релігійних уявлень до їх адресатів. Але це усе ж таки різні за змістом сфери вираження людини, а тому поміж ними може бути протистояння. На базі цього протистояння і виникає атеїзм. Філософія, аби вивільнитися від впливу релігійного світогляду, виступає у даному разі джерелом атеїстичних поглядів. Та скоріше йдеться про те, що така реакція була зпринчинена принаймні двома чинниками: спробою філософії здобути незалежність від релігійного світогляду і спиратися на науку, а також тим, що релігійний світогляд ототожнювався з інституційними формами його реалізації - церквою, костіолом, монастирською паствою тощо, або, як це зараз дещо в іншому плані говориться, апаратом (номенклатурою), тими людьми, які зробили це своєю професією і деякі з них не гребували будь-якими засобами, аби задовольнити свої далекі від служіння духовності потребам, потреби тілесні, навіть вдаючись до розпусти. Світова література (історична та художня), в тім колі і українська (М. Драгоманов, І. С. Нечуй - Левицький), наприклад свідчить про такі "скромні" гріхи служителів культу. Звичайно, ці "гріхи" виключення з правила і вони засуджуються служителями культу.

Суперечки між релігією та філософією щодо їх змісту велися не кожним філософом, що займався цим питанням, а тільки окремим гуртом, що іменувався матеріалістами. У них дискусії та непримиренне ставлення одних до інших йшли з-за питання що є вихідним чинником у світі: духовне, божественне начало, чи природне, матеріальне. Духовне за поглядами матеріалістів - це похідне від матеріального, а представники релігійного світогляду

завжди вважали духовне першопричиною, а матеріальне, природне - похідним. Звідси і різні орієнтації у життєвій позиції, вірніше, засобах реалізації цих позицій

Проте були філософи, що йменуються ідеалістами, котрі (окрім окремих суб'єктивних ідеалістів, скажімо, Іоган Фіхте) цілковито стояли (чи стоять) на позиціях теїзму і різниці між їхніми та релігійними поглядами у тому, що вони користуються різними методами у розкритті світоглядної проблематики: прибічники релігійного світогляду заручаються вірою, а філософи вдаються до обґрунтування своїх поглядів раціональними розмірковуваннями, існуючим науковим арсеналом теоретичного обґрунтування. Прикладом може бути творчість французького філософа Тер'яр де Шардена, російського Володимира Соловйова, українського -Памфіла Юркевича та інших.

У другій половині XX-го сторіччя сталися зміни у відношенні філософії та релігійного світогляду. Сутність їх у тім, що релігійний світогляд ніби пішов на компроміс з науковим світоглядом, окресливши предметну сферу невтручання одних до інших. Це може бути. Але чи надовго, бо тут функціонують різні підходи, різні цінності. І час від часу можливі конфлікти, що цілком нормально. Але цей "компроміс" трапився не тільки тому, що, мовляв. релігійний світогляд став терпимішим, або толерантнішим. Річ у тім, що й наука зіткнулася з проблемами, які не мають розв'язку тими методами, якими вона нині володіє. Це стосується як природознавства, скажімо, проблем виникнення світу, так і проблем (особливо) людини, її свідомості, можливостей людського тіла, загалом, людського життя. В останніх випадках релігійний світогляд подає певну раду, а це вже водночас виступає рятівною соломинкою для людини, отже,

створюється поле для її релігійних вірувань. До цього долучаються і соціальні процеси. Можливо навіть краще говорити не "долучаються", а усе це відбувається на тлі відповідних соціальних процесів, в яких реалізується це хитке, тлінне людське життя. Надто дошкульними є глобальні проблеми сучасності: екологічна, передусім, можливість атомної війни, катастрофи на атомних електростанціях; до глобальних проблем слід віднести і все зростаючу прірву поміж рівнем життя (і усім, що з цим пов'язане) поміж так званими розвиненими країнами та країнами, що колись були колоніальними (передусім Африки, Азії, Латинської Америки та інших).

Це та інше робить сучасний світ та життя людини в ньому надто вже бентежним. Це у свою чергу навіює світоглядні уявлення, які можуть бути далекими від реальностей, що узгоджуються з людською практичною діяльністю. А тому зараз надібуються і міфологічні погляди. Зараз поширюються окремими людьми фантастичні уявлення про відношення людини та космосу, про місце людини в космосі. Є й відверті способи реанімації первісних релігій, міфів тощо. Такі феномени можна пояснити різними чинниками, але важливо враховувати, що усі вони нехтують історією, нехтують надбанням філософії, її традиціями критичного аналізу будь - яких світоглядних уявлень. Тому необхідно враховувати всі аспекти взаємин філософії та світогляду і водночас пам'ятаючи, що в усіх випадках філософія виконує роль теорії світогляду.

Колаборація світогляду, духовності і культури.

Підсумком розгляду проблем світогляду та ролі в ньому філософії є розгляд питання розуміння взаємодії : "світогляд - духовність - культура". Це обумовлюється тим, що, власне, куди не кинеш оком при аналізі проблеми світогляду та філософії, то у всіх

випадках йдеться про розуміння усієї гами людського усвідомлення світу та самої людини, або духу, культури, якими вона живе , яких вона творить.

Але щоб розібратися з цим питанням, то спершу треба враховувати, що термін "духовність" надто багато має значень і тому без в'яснення контексту, в якому він вживається, немає сенсу про нього щось говорити, бо обов'язково можна потрапити у якісь скрутні обставини, за яких звичайно говорять, що то не так зрозуміли, мовляв, не про це тут йдеться.

Поняття "духовність" інколи намагаються ототожнити з релігійними уявленнями. Такий підхід поширений. Але його не можна приймати без будь - яких застережень, бо хоча релігійні уявлення є "духовними", але не вони лише стосуються сфери людської духовності. Звичайно, якщо терміну "духовність" приписати тільки значення "духу" як "Бога", то з вищезазначеними тлумаченнями можна погодитися. Можна погодитися з ним і в тому разі, коли "духовність" розглядати як щось найвище, як уособлення чеснот, високої моралі, витончених естетичних смаків, або під "духовністю" розуміти світ ідеалів, вищих людських нетлінних цінностей. Але у такому разі "духовність" - це вже не тільки релігійні уявлення, але й уявлення етичні, естетичні, наукові тощо.

Відтак, виходить що скоріше усього поняття "духовність" стосується дуже широкого кола питань життя і якщо духовність включає в себе світ ідеалів, вищих цінностей, то у такому разі виникає багато пунктів перетину у духовності світогляду та філософії. Є зваба ці пункти перетину виразити за допомогою якихось графічних засобів, але хоча це для наглядності дуже добре, та шануючи розглядувану проблему, мабуть слід від цього утриматися аби запобігти спрощення.

Річ у тім, що семантичне поле цих понять таке розмите, що завжди знайдеться контраргумент тому чи іншому уявленню і цей контраргумент доведеться визнати. А тому будемо обережнішими і ближчими до істинності. Лише зазначимо, що у широкому значенні "духовність" включає в себе і світогляд, і філософію. Але світогляд в сфері духовності не втрачає своїх рис, бо його завдання полягає виразити (чи поставити) позицію людини до тих чи інших процесів довкілля, означитися з сповіданнями до тих чи інших процесів довкілля. А вони, як звісно, не можуть бути чисто духовними, а мають духовно-практичну природу, тобто існують як певна поведінка людини, її цінностей до навкілля та самої себе. Ці ж питання (сенсів, цінностей, ідеалів зрештою) розглядаються і філософією, але, як вже було раніше встановлено - на теоретичному рівні, тобто засобами рефлексії, розмірковувань над поняттями про ці стани людського життя. Інакше, у філософії про ці питання йдеться на шаблі теоретичного світу і аби це стало надбанням життєвої позиції людини, воно має бути опанованим людиною, стати невід'ємним елементом її поведінки та образу мислення і відчуття, тобто стати сферою її духу. Інакше, коло зімкнулося. Отож і світогляд, і філософія, і духовність взаємодіють непрестанно, але можуть бути упередження, або відставання, а то й пропуск якогось з зазначених елементів. Вірніше, не "випадання" їх з ланки взаємодії, а певні трансформації, неповнота або перебільшення (вихід за "вінця") міри. А все це означає, що коли свідомо ставляться перепони, або перебільшується якийсь елемент ланцюжка "світогляд-духовність-філософія" (термін "ланцюжок" тут це не лінійний процес чи взаємодія), то тоді надривається (якщо не більше) так би мовити "природний" стан людського життя і тоді можуть бути найвірогідніші міркування, скажімо, що духовність - це

безпосереднє черпання енергії з космосу, спілкування з іншими світами, чи то пак, віра і можливість свого існування у якусь давнину тощо. Усе це ігнорування тих чи інших розглядуваних елементів світу людини, а загалом - це відхід від культури.

Річ в тім, що інтегруючим, найширшим тереном, який єдино і представляє людське життя - є культура.

Зараз є багато праць, котрі присвячені питанням культури і в котрих розкриті важливі її особливості та їх прояви. У розглядуваному плані ("ланцюжок: "світогляд - духовність - філософія - культура") йдеться тільки про те, що культура не просто "споживається" людиною, а й постійно твориться нею. Коли така творчість хиріє, а тим паче коли існує загроза її знищення, то це однозначно животінню людини, а то й її знищенню. Такий висновок не випадковий, бо людина - це культура.

Людина може існувати тільки культуротворенням. Інакше вона просто не живе у світі, бо її тілесна структура така, що вона нормально функціонуватиме тільки завдяки створенню "другої природи" - олюдненого світу, або - культури.

Інколи буває важко збагнути, що, власне, людина може жити лише за умови творення, культури. А збагнути це важко тому, що існує (і досить давно, і навіть не випадково) розподіл праці поміж людьми. Розподіл праці створив умови, які на якомусь проміжку дозволяють окремим індивідам тілесно існувати за рахунок інших. Правда, часто-густо ці індивіди зосереджують свою діяльність у сфері духовної культури, бо творення матеріальної культури здебільшого (точніше, аж до нашого століття) було фізично виснажливим, таким, що було тотожним покаранню людини (чи не це зафіксувала Біблійстка притча про вигнання Адама та Єви з раю, яким було гарантовано, що в поті

лиця свого будете добувати хліб насущний). І справді фізична праця ще й зараз використовується засобом покарання в'язнів.

Але ж без цієї матеріальної культури унеможлиблюється людське життя, тому насправді існує проблема задоволення матеріальних потреб. До того ж йдеться не про опосередкований інтерес - інтерес, що продукується винагородою, а інтерес безпосередній - той, що приносить насолоду від самого процесу та наслідку діяльності, в результаті якої створюються матеріальні засоби задоволення потреб людини, досягнення такого стану злиття людської духовності з культуротворчим процесом. Та таке злиття може настати тоді, коли, по-перше, культуротворчий процес матеріальної культури хоча і пов'язаний з великою напругою сил людини, але водночас ця напруга возвеличує людину, а не принижує її гідність; по-друге, саме "возвеличення людини" може бути за умови усвідомлення людиною своєї місії, тобто сенсів життя, приналежності до культуротворчого процесу; потрете, "умови усвідомлення" - це і є опанування людиною надбаннями духовності, стрижнем якої завжди виступає філософське розуміння людини та її довкілля. Отож, висновок, що власне, йдеться про аспекти одного й того ж коли мовимо про світогляд, філософію, культуру .

1. Світогляд: "Я" і "Ми" - це одна спільнота.
2. Доля та недоля людини: шарварок та і годі (Б. Д. Грінченко).
3. Міфологічно - релігійна царина: пошуки таїни вічного.
4. Когнітивні наративи науки: об'єктивація і суб'єктивація.
5. Буденна свідомість чи здоровий глузд.
6. Філософія – тлінне вічного.
7. Колаборація світогляду, духовності і культури.

Література

1. Андрос Є.І. Інтелект у структурі людського буття. – К., 2010. – 357с.
2. Богачов А. Досвід і сенс. – К., 2011. – 336с.
3. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляції. – К., 2004. – 231с.
4. Бодріяр Ж. Фатальні стратегії. – Львів., 2010. – 190с.
5. Бенє Ж.-М. Роздуми про мудрості. – К., 2003. – 168с.
6. Вельш В. Наш постмодерний модерн. – К., 2004. – 327с.
7. Горбунова Л.С. Філософія трансформативної освіти для дорослих: університетські стратегії і практики. – Суми, – 2015. – 710с.
8. Висоцька О.Є. Комунікація як основа соціальних перетворень, - Дніпропетровськ. – 2009. – 316с.
9. Декомб В. Інституції смислу. – К., 2007. – 368с.
10. Тім Бернерс-Лі Заснування павутини. – К., 2007. – 207с.
11. Кристева Ю. Самі собі чужі. – К., 2004. – 262с.
12. Кульчицький О. Основи філософії і філософських наук. – Мюнхен – Львів. – 1995. – 164с.
13. Криштоф П. Порядок часу. – К., 2008. – 461с.
14. Клочовський Ян Філософія діалогу. – К., 2013.
15. Кримський С.Б. Під сигнатурою Софії . – К., 2008. – 718с.
16. Кирилюк О. Світоглядні категорії граничних підстав в універсальних вимірах культури та семіотика дискурсу. – Одеса, 2008. – 415с.
17. Кирилюк О. Універсалії культури та семіотика дискурсу. – К. – Одеса. – 2023. – 291с.
18. Кирилюк О. Християнська філософія вічності та часу у творах Григорія Сковороди. – К., 2021. – 170с.

19. Зубрицька М. Номо Legens: читання. – Львів. – 2004. – 352с.
20. Козеллек Р. Минуле майбутнє. – К., 2005. – 380с.
21. Єрмоленко А., Малахов В. Діалог як шлях до порозуміння. – К., 2017. – 152с.
22. Хамітов Н., Крилова С. Проблема гуманізму в умовах війни та миру. – К., 2024. – 208с.
23. Рижко Л. Науковий простір. – К., 2000. – 301с.
24. Рижко Л. Топологія науки. – К., 2009. – 512с.
25. Рижко В. Неоконцептологія. – К., 2016. – 624с.
26. Попович М. Бути людиною. – К., 2011. – 223с.
27. Попович М. Червоне століття. – К., 2015. – 888с.
28. Сломен С., Фернбак Ф. Ілюзія знання. – К., 2018. – 344с.
29. Мамардашвілі М. Картезіанські роздуми. – К., 2000. – 310с.
30. Флорида Р. Номо creativus. – К., 2018. – 409с.
31. Попович М. Теорія смислу у гуманітарних дослідженнях. – К., 2012. – 456с.
32. Шевченко С. Автентичність людського буття у філософії екзистенціалізму. – К., 2012. – 206с.
33. Філософія науки і культури. Словник за редакцією НюХамітова. – 2024. – 437с.
34. Філософія науки, техніки і культури. – К., 2018. – 200с.
35. Чуйко В. Когнітивізм як об'єкт когнітології. – Ніжин. – 2007. – 147с.

РОЗВИТОК ЦИВІЛІЗАЦІЙНОЇ СУБ'ЄКТНОСТІ УКРАЇНИ: ВІД ОСМИСЛЕННЯ ДО СОЦІАЛЬНИХ ПРАКТИК

«Світ небезпечний не тому, що деякі люди творять зло, а тому, що деякі бачать це і нічого не роблять».

Альберт Ейнштейн

Осягнення суті цивілізаційної суб'єктності країни й проблеми її осмислення і здійснення в соціальних практиках вимагає уточнення самого поняття цивілізації.

Почнемо з традиції, яка походить від О. Шпенглера і визначає цивілізацію через її протиставлення культурі [1]. В цій традиції цивілізація – це етап розвитку народу (групи народів), який слідує за етапом розквіту культури – релігії, філософії, мистецтва – і означає науково-технологічний, економічний і політичний розвиток. Проте цей розвиток, одночасно є деградацією й згасанням культури, яка й породила цивілізацію. За О. Шпенглером культура – молодість народів, тоді як цивілізація – їх зрілість і старість. І хоча в будь-якій цивілізації до кінця її існування живе відлуння культури, і цивілізації мають певну спадкоємність, їх духовні й гуманістичні прояви, а також потенціал і реальність спадкоємності між ними доволі малі. А тому доля цивілізації трагічна, а поняття цивілізованості є доволі умовним.

Визнаючи певну справедливість позиції О. Шпенглера, хотілося б запитати: невже можливий етап розвитку, коли культура народу як щось духовне існує без матеріально-технічного? Ні, напевно, коректніше казати про етапи історії народу, на яких маємо

акцент або на духовній складовій, або на технологічній та економічній і політичній. Адже ці складові постійно обумовлюють одна одну. Тому етапів домінування духовного або матеріально-прагматичного вимірів може бути декілька.

Натомість можна погоджуватися з О. Шпенглером, а також, наприклад, і з А. Тойнбі або С. Хантінгтоном, що кожна цивілізація – це унікальний феномен. Проте є й ознаки цивілізованості як загальної характеристики людського буття, в якому діалектично поєднуються і матеріальне, і духовне в їх локальному та універсальному, особистісному та комунікативному виявах. В сучасному соціогуманітарному дискурсі концепти «цивілізація» та «цивілізованість» виражають багатовимірність, цілісність, відкритість й гуманістичність людського буття.

Надзвичайно важливо усвідомлювати як динамічний характер певної цивілізації – явища, що розвивається, так і її здатність взаємодіяти з іншими цивілізаціями. Цивілізація як щось особливе, локальний феномен може бути визначена як наростання технологічної, економічної, політичної та духовно-культурної могутності і сили того чи іншого народу; цілісність такого наростання зазвичай зумовлюється державою. Проте ті або інші елементи цивілізації (і, відповідно, цивілізаційної суб'єктності) можуть століттями існувати до виникнення держави. Класичний приклад – Україна.

При цьому слід чітко усвідомлювати історичний момент виникнення цивілізацій і цивілізованості, який є одночасно їх важливим критерієм, – вихід за межі родових (кланових, племінних) структур з їх світоглядною і соціальною замкненістю у більш універсальний простір міжетнічної і міжособистісної комунікації, в якому маємо спільність цінностей, а не крові й походження.

І хоча цивілізація в найпростіших формах є забезпеченням волі до самозбереження і продовження роду [2], вона виходить за межі лише самозбереження й продовження роду у простір творчості і поваги до особистості незалежно від її походження. Саме це зумовлює більший гуманізм цивілізованості як способу організації людського буття порівняно з дикістю і варварством. Варварство й особливо дикість протистоять цивілізованості як радикальне заперечення гуманізму, зокрема здатності приймати людину з іншим походженням, йти на компроміси, шукати консенсус. Саме світоглядні цінності, які виходять за межі родового буття, породжують ті інтереси та принципи, які створюють нову культуру раціональності, нові технології, економічні, правові й політичні відносини, що зазвичай вважаються цивілізованими. Основи цього, скоріше за все, закладаються при переході від матріархального до патріархального способів людського буття у світі [2].

Визначення ключового критерію цивілізації в якості виходу за межі родових відносин у взаємодію, де панує *спільність цінностей*, а не крові й походження, дозволяє зробити цікавий висновок: розгортання кланово-олігархічних структур в сучасних країнах, в тому числі й в Україні, є, по суті, запереченням природи цивілізації, поверненням до архаїки у масках цивілізованості. В таких умовах цивілізаційна суб'єктність в XXI столітті є неможливою.

Цивілізація як загальнолюдське явище може бути осмислена передусім як міра розвитку людини, міра гуманістичності. В поняттях «цивілізація» та «цивілізованість» прихована ціннісна забарвленість, яка дозволяє вважати, що кінцевий смисл будь-якого поступу – не влада, а людина в розгортанні її свободи та всіх конструктивних тілесних, моральних і творчих потенцій. Тому ми можемо,

усвідомлюючи ці нюанси, сказати: цивілізаційна суб'єктність країн означає не лише їх самостійність і відокремленість, нехай і інноваційну, суб'єктність повинна бути цивілізованою – мати універсальний гуманістичний характер, який об'єднує різні цивілізації та цивілізаційні світи, які їх інтегрують [3].

Осмислюючи дану проблематику, цікаво було б звернутися до роботи харківського філософа XIX століття А. Метлинського, яка має промовисту назву «Про сутність цивілізації» [4]. В даній роботі автор наполягає на тому, що головний результат цивілізаційного процесу – розвиток людини. «Цивілізація є фізико-моральний розвиток людини, особистісний, суспільний і загальнолюдський... І з цього виводиться троїстість елементів цивілізації, адже в її сферу входять: I. Людина, як суб'єкт, що розвивається; II. суспільство і сукупність його діячів; III. Фізико-моральний *розвиток* людини як продукт цивілізаційного процесу» [4, с. 15-16]. Дане твердження корелює з підходом метаантропологічного потенціалізму [2; 5], який вже був застосований до проблеми цивілізаційної суб'єктності країни [6; 7].

Осягаючи смисл і природу цивілізації, А. Метлинський говорить не лише про людину як таку, людину як особистість, а й про комунікацію особистостей у просторі та часі – народ. «Маса людей, пов'язана єдністю поколінь, мови та звичаїв називається народом...» [4, с. 18], – зазначає мислитель. Народом А. Метлинський також називає і ту масу людей, «яка скріплена в єдине політичне тіло, що пов'язане єдиною верховною владою» [4, с. 18], що вказує на усвідомлення мислителем значущості держави задля розвитку локальної цивілізації й культури до стану суб'єктності у світі.

Отже, в контексті теорії цивілізації А. Метлинського можна говорити про складну діалектику особистості й народу в ході

цивілізаційного процесу. Цивілізація як локальний феномен того чи іншого народу дає особистості переживання ідентичності зі спільнотою завдяки мові й традиціям, а також спільному економічному й політичному середовищу. З іншого боку, утвердження цінності й значущості людини як особистості, створення умов для її самореалізації в суспільно значущих практиках – головний критерій розвитку окремої цивілізації і, по суті, означає цивілізованість як універсальну характеристику світу.

На цій основі можна зробити попередній висновок: цивілізаційна суб'єктність країни потребує такого рівня розвитку особистості та її ідентичності, який окреслює цивілізаційні межі, породжує, зберігає і розвиває локальну самостійність на основі спільних цінностей. При цьому потрібна універсальна повага до людської особистості як глобальної міжцивілізаційної цінності; це не дає замкнутися в локальних технологічних, економічних, політичних і культурних межах, створює атмосферу гуманізму й креативності та дозволяє розвиватися, долаючи межі традиції, і виводить ту чи іншу країну на світовий рівень цивілізованості.

Тому, ставлячи питання сучасної методології досягнення й досягнення цивілізаційної суб'єктності і соціальних практик, які дозволяють її утвердити й розвивати, слід висунути дві вимоги для такої методології.

По-перше, ця методологія має бути *потенціалізмом* – способом розвитку реальних можливостей країни в усіх цивілізаційних вимірах. По-друге, методологія розвитку суб'єктності України мусить спрямовувати розвиток можливостей країни в річище гуманізації – бути антропологічно спрямованою. Проте цього замало, адже мова йде і про креативну персоналізацію людини, здатність виходити за межі

буденності, тому така методологія є не просто антропологічною, а й мета-антропологічною, методологією розвитку людини, а не лише країни.

Пропонуючи гуманістичну спрямованість проєкту суб'єктності України, ми робимо закономірний акцент на вільній самореалізації її громадян та продуктивній комунікації між ними, на основі чого й можлива суб'єктність країни, яка виведе її у спільноту цивілізованих країн. Проте цей акцент гальмується радянським і пострадянським минулим з його деперсоналізацією людини, налаштованістю на її повну мобілізацію і підкорення державі та партії влади.

Тому методологія осягнення й розвитку гуманістичної суб'єктності *саме* України має бути методологією світоглядних і буттєвих змін, які виводять за межі способів мислення і паттернів поведінки й стереотипів соціальних практик, характерних для посткомуністичної доби. Це також зумовлює її мета-антропологічний характер.

Таким чином, для гуманістичного виходу України в стан реального цивілізаційного суб'єкта з того об'єктного стану, в якому вона перебуває зараз, продуктивною є методологія метаантропологічного потенціалізму [5; 6; 7]. У сучасному українському соціогуманітарному знанні маємо актуалізацію як потенціалізму, так і метаантропології як методологічних підходів. Під потенціалізмом у контексті нашого дослідження ми розуміємо методологічну стратегію розвитку сучасної теорії і практики, головним принципом якої «є оцінка багатоманітних можливостей, які закладені в тій чи тій системі і які при відповідних умовах можуть бути реалізовані» [8, с. 9]. Метаантропологія («мета» означає «після»,

«над») може мати подвійний смисл: як метатеорія наук про людину, її буття в культурі та соціумі, що інтегрує результати цих наук, і як філософія глибинного духовно-душевного, буттєвого й морального розвитку людини, який виводить за межі звичного й буденного [46, с. 13-68]. Метаантропологічний підхід спирається на класичні філософсько-антропологічні дослідження М. Шелера, роботи американського філософа й культуролога Д. Біді [9], ідеї фундатора Київської світоглядно-антропологічної школи В. Шинкарука [10].

Отже, метаантропологічний потенціалізм постає як методологія розвитку життєвого потенціалу і посилення суб'єктності особистості, нації, людства «від буденних до вищих граничних та метаграничних проявів» [5, с. 47]. Ця методологія може бути усвідомлена як методологія набуття суб'єктності і особистістю, і спільнотою, зокрема, країною.

Питання цивілізаційної суб'єктності України, як і будь-якої іншої країни, тісно пов'язане з проблемою ідентичності її народу, це ключовий фактор формування національних інтересів і, відповідно, спрямування суб'єктності. Цивілізаційна суб'єктність країни можлива на такому рівні становлення ідентичності, який породжує динаміку локальної самостійності і зазначили, що при цьому необхідна універсальна повага до особистості як носія інноваційності, саме це не дає країні замкнутися в локальних межах, тобто увійти у стан національного егоїзму. Проте якими є ці межі? Відповідь на дане питання, по-перше, потребує усвідомлення економічного, політичного й культурного вимірів даних меж та ієрархії між ними, адже на різних етапах розвитку країни акцент робиться на якомусь одному з цих вимірів і він виходить на перший план. По-друге, ми повинні чітко відстежувати «червону лінію», за якою виникає груповий й

національний егоїзм. Усвідомлення цієї лінії, яка в неповторних історичних обставинах кожен раз пролягає по-новому, усвідомлення, помножене на повагу до творчої особистості, прийняття її свободи і гідності як універсальної цінності і створює атмосферу гуманізму і продуктивної пасіонарності в країні. Це відкриває можливість розвитку, який долає застарілі і замкнені на себе традиції, які, висловлюючись мовою Г.В.Ф. Гегеля, замикають суб'єктність країни в бутті-в-собі. Лише творчий розвиток традицій виводить країни на світовий рівень, такий динамізм традицій робить їх справжніми суб'єктами історії і сучасності у світі, виводити не лише у буття-для-себе, а й у буття-для-інших.

Ідентичність, яка продукує справжню, а не ілюзорну суб'єктність потребує одночасного збереження традицій та їх розвитку. Така ідентичність передбачає її самоусвідомлення духовною елітою. Ідентичність народу, яка розвивається протягом століть, повинна стати предметом осягнення і виражатися у творчості авторів. Це задає ідентичності ясність і силу, які потрібні для сили суб'єктності. В який момент історії України це відбулося? Напевно, на межі XVIII–XIX століть, хоча витoki української ідентичності сягають часів Київської Русі. Ключовим автором, який започаткував основи сучасної української ментальності є Григорій Сковорода. Його гуманістичні й персоналістичні ідеї продовжилося в творчості архетипових для української ідентичності авторів – Тараса Шевченка, Івана Франка, Лесі Українки, Михайла Коцюбинського, Володимира Винниченка, Миколи Хвильового, Володимира Шинкарука, Олеса Бердника та інших українських філософських теоретиків, есеїстів і митців. Важливо усвідомити, що архетипи української культури виявлялися і розвивалися в стихії російської мови у Миколи Гоголя й

Миколи Бердяєва, ці автори зробили свій значний внесок у становлення ідентичності, яка сприяє розгортанню суб'єктності України та її політичної нації у світі в її гуманістичних та інноваційних проявах. Скажімо, персоналізм ХХ століття, започаткований киянином Миколою Бердяєвим, не просто репрезентує індивідуалізм і персоналізм української культури, а й сприяє її розумінню і резонансу у світі.

Такі парні характеристики цивілізаційної суб'єктності країни як «авторитарність – гуманістичність» та «слабкість – сила» ми могли б назвати архетиповими, адже вони значною мірою укорінені в іманентних ментальних рисах народу, його дусі, національному характері, які складаються віками.

Проте є ще й ситуативні характеристики, що значною мірою зумовлюються зовнішніми факторами. Вони також складаються з пар протилежностей. Це «пасіонарність – конформізм» та «стабільність – кризовість», які зумовлюють специфіку соціальних практик і на особистісному, і на суспільному рівнях. Зрозуміло, що не буває пасіонарних чи непасіонарних народів, є народи, що увійшли у *стан пасіонарності* чи вийшли з нього. Так само країни й народи входять у *кризові стани* або у *стани стабільності* – не існує «кризових» або «стабільних» народів. Як не парадоксально, саме ситуативні характеристики – в силу своєї всезагальності й незалежності від тієї чи іншої країни та її народу – визначають загальну структуру цивілізаційної суб'єктності, яка є доволі динамічною – етапи пасіонарності змінюються етапами заспокоєності й конформізму, а часи стабільності приходять на зміну кризовим. Саме тому ситуативні характеристики суб'єктності ми могли б називати динамічними.

Вказані ситуативні характеристики суб'єктності є доволі самоочевидними і не потребують визначень. Винятком є лише одна – *пасіонарність*, концепція якої була запропонована Л. Гумільовим. Не поділяючи всі положення даної концепції, зокрема розуміння причин пасіонарності й використання цієї характеристики до етносів, а не до цивілізаційних спільнот, ми все ж схильні погоджуватися з визначенням пасіонарності як активності особистостей і народів, яка виявляється в здатності до надзусиль та жертвовності заради мети. Вважаємо, що поняття пасіонарності є евристично цінним в осмисленні суб'єктності і його антитезою є саме конформізм як нездатність до жертвовності і небажання надзусиль заради свого народу й країни.

Важливо усвідомити, що ситуативні характеристики суб'єктності детермінують одна одну – пасіонарність доволі часто породжує кризовість, а конформізм – стабільність. І, навпаки, кризовість може стимулювати пасіонарність, а стабільність викликати до життя стійкий конформізм та інертність. Проте пасіонарність здатна викликати й стабільність, а конформізм – кризовість. Більше того, можна побачити як пари «пасіонарність – конформізм» та «кризовість – стабільність» здатні впливати на архетипові характеристики суб'єктності: «сила – слабкість» й «гуманістичність – авторитарність». Наприклад, очевидно, що пасіонарність в історії країн пробуджує авторитаризм і навіть тоталітаризм, а конформізм здатен послаблювати суб'єктність.

У сучасному світі сила, пасіонарність й стабільність суб'єктності інтегруються в такій характеристиці як *інноваційність*. Проте, як ми побачили вище, інноваційність може бути як гуманістичною, так і авторитарною. Усвідомлення цих вимірів

інноваційності дає нам можливість розуміти способи її гуманістичної актуалізації й продуктивного розвитку та причини гальмування в сучасному світі. Саме гуманістичність інноваційності сьогодні зумовлює не лише її якість, відсікаючи деструктивні прояви, а й силу та стратегічні перспективи.

Якщо продуктивна цивілізаційна суб'єктність України в сучасному світі повинна бути гуманістичною та інноваційною, це створює її силу та якість, які потрібні для гідного життя й процвітання народу нашої країни. Зрозуміло, що для цього слід формувати «належні умови для консолідації українського суспільства навколо ідеї національної держави, в якій поважатимуться права людини незалежно від її етнічної належності» [11, с. 11]. Тепер нам слід усвідомити зв'язок цивілізаційної суб'єктності та національної безпеки країни, а також соціальних практик, які сприяють її посиленню. Почнемо з того, що визнаємо очевидну істину: народ і влада будь-якої країни, в будь-які часи і в контексті будь-якої цивілізаційної спільноти прагнуть увійти у стан безпеки й незалежності. Це вияв більш глибинного онтологічного прагнення *бути собою*, набутти самототожність, яке є характерним як для особистостей, так і для спільнот.

Проте бути собою означає ставати Іншим на основі реалізації своїх потенцій – зберігати традиції і, одночасно, долати їх. Без цього і особистість, і спільнота втрачають себе. Неможливо постійно перебувати в одому і тому ж стані ідентичності і самототожності – якщо припиняється розвиток, настає стагнація і деградація. Реалізація прагнення бути собою і ставати Іншим і може бути названа *суб'єктністю* як особистості, так і спільноти. Очевидно, що суб'єктність країни пов'язана з *динамікою*, а не *статикою* її безпеки й незалежності, а отже, з її національними інтересами, які поєднують

перше і друге, спрямовуючи у майбутнє. Адже бажання *назавжди* увійти в ідеальний стан руйнує цей стан, тим більше у вказаному контексті. Не можна бути у *стані* безпеки і незалежності, можна бути лише *в процесі* забезпечення безпеки і незалежності. Для досягнення ідеальних станів слід постійно розвивати свої потенції.

Слід зазначити, що безпека може суперечити незалежності, а незалежність – безпеці. Однак ця суперечність може й повинна бути розв’язана. Цілком очевидно, що країни заради безпеки можуть втрачати незалежність і, навпаки, у прагненні до незалежності – наражатися на граничну небезпеку. Очевидно також, що і безпека, і незалежність, *не підкріплені одна одною*, не є продуктивними. Отже, безпека і незалежність країни повинні мати певну якість, яка дозволяє їм стати органічною цілісністю. З усвідомленням якості безпеки країни, яку прийнято називати національною безпекою, все доволі просто – вона повинна бути результатом дії внутрішніх факторів і мінімально залежати від зовнішніх факторів, які в будь-який момент можуть змінитися.

Якщо ми припустимо, що головним внутрішнім фактором національної безпеки є незалежність, то перед нами постає значно складніша проблема. Вона виражається в питанні: що є справжня незалежність країни, народу, влади? Не претендуючи на остаточну відповідь, можна запропонувати такий її варіант: справжня незалежність є вихід незалежності у свободу. Свобода – це незалежність, яка виходить за межі лише відстороненості від і набуває осмислену спрямованість у майбутнє.

Але куди має бути спрямована вільна країна? До якого майбутнього? По суті, тепер ми говоримо про свободу в такій її якості, коли вона сприяє розгортанню глибинних можливостей як

особистості, так і спільноти. Ця свобода і означає справжню суб'єктність країни – здатність самостійно творити свій цивілізаційний проєкт і втілювати його в життя, обираючи своїми партнерами і союзниками тих, хто є комплементарним на цьому шляху.

Таким чином, йдеться про таку цивілізаційну суб'єктність країни, яка інтегрує різноманітні вектори соціальних практик, завдяки яким реалізується свобода країни. Усвідомлювати дані вектори, обговорювати в діалозі й пропонувати їх народу – завдання справжньої національної еліти.

Можемо зробити важливе визначення. Цивілізаційна суб'єктність – це така якість соціального буття країни, коли вона стає не об'єктом впливу «сильних світу цього», а зусиллями своєї наукової, мистецької, релігійної й політичної еліти конструює власне цивілізаційне майбутнє, спосіб життя, усвідомлює власні, а не нав'язані ззовні цінності і формулює справжні національні інтереси. Таке конструювання й усвідомлення, яке здійснюється елітою країни, – чинник автентичності цивілізаційної суб'єктності, а отже, її дієвості. Цивілізаційна суб'єктність країни – це вільна й цілісна реалізація власних національних інтересів в економічному, політичному, духовно-культурному вимірах, яка враховує національні інтереси не лише партнерів, а й конкурентів. Без цього цивілізаційна суб'єктність втрачає адекватність.

Специфіка набуття Україною цивілізаційної суб'єктності в сучасному світі пов'язана з його глобалізованістю. Світ став глобальним внаслідок зусиль наддержав і транснаціональних корпорацій, а також завдяки використанню сучасних інформаційних технологій. Події, які відбуваються в одній країні, доволі швидко стають відомими в інших країнах, починають обговорюватися в

глобальній мережі Інтернет по всьому світу. Це стосується насамперед країн, які перебувають на перехресті цивілізацій і корегують геополітичні вектори. Україна є саме такою країною, тому сьогодні потрібен аналіз змін національних інтересів навіть віддалених партнерів і конкурентів, не кажучи вже про країни, розташовані поруч.

Цивілізаційна суб'єктність країни передбачає особливу волю до неї – і народу, і його лідерів. Без волі до цивілізаційної суб'єктності будь-які теорії суб'єктності і закони, спрямовані на її розвиток, будуть марними. Подіями своєї новітньої історії Україна довела, що її народ має волю до цивілізаційної суб'єктності. Інша річ, що така воля наражає на небезпеки й випробування. Їх подолання потребує не просто спонтанних «майданних» дій, а й глибинної трансформації світогляду відповідно до викликів і небезпек сучасності і здатності послідовно й оперативно втілювати новий світогляд в соціальних практиках – в умовах як війни, так і миру.

Констатуючи волю до цивілізаційної суб'єктності в новітній історії України, а також її реальні наслідки, закономірно поставити питання про те, як виявлялася така воля і якими були її реальні наслідки в українському минулому. Це потрібно для того, щоб не увійти у стан романтичного волюнтаризму щодо реальності нашої суб'єктності та її перспектив. Важливо розуміти, що суб'єктність сучасної України, яка почала розвиватися з 1991 р. на основі незалежної держави, мала тривалу передісторію, глибокі корені, які сягають цивілізації і культури Київської Русі. Таким чином, в Україні є реальна потенція для набуття цивілізаційної суб'єктності в сучасному глобальному світі. Інша річ, що до здобуття Україною незалежності в 1991 р. суб'єктність виявлялася переважно в духовній сфері, тепер же ми маємо історичний шанс розвинути цивілізаційну суб'єктність

країни в її духовно-політико-економічній цілісності. При цьому важливо усвідомити, що сьогодні в Україні попри всі кризові явища маємо креативний потенціал Національної академії наук, яка продовжує традиції попередніх трьох академій. Наявність такого потенціалу є не лише критерієм досягнення певного рівня суб'єктності, а й принциповою умовою її збереження в умовах війни й розвитку в процесі повоєнного відновлення.

Набуття цивілізаційної суб'єктності у XXI ст. – в ситуації гібридного світового порядку й геополітичної турбулентності – є глибинною умовою справжньої, стратегічної безпеки соціальних спільнот, у тому числі національних. З іншого боку, саме безпека постає умовою суб'єктності, її потенцією – лише набувши певну міру безпеки, країна здатна розгортати свою суб'єктність як здатність до самостійного цивілізаційного розвитку. Таким чином, слід говорити про глибинну взаємодію національної безпеки та суб'єктності країни, якою має опікуватися справжня еліта країни і яку повинен усвідомлювати її народ. Специфічна динаміка національної безпеки та суб'єктності країни, по суті, є способом розгортання її національної ідеї, а можливо, й самою національною ідеєю. На цій основі можна сформулювати основоположний принцип, який визначає конструктивність такої динаміки.

Суб'єктність країни є смыслом і метою її безпеки, а не навпаки. Іншими словами, безпека є лише засобом досягнення країною суб'єктності. Країни, які занадто зациклені на своїй безпеці та інноваційності в ній, можуть втрачати більш широкі інноваційні перспективи і, відповідно, можливість цивілізаційного лідерства. В динаміці «національна безпека – національна суб'єктність» безпека є більш статичним, консервативним елементом з керованою «згори», а

тому обмеженою інноваційністю, тоді як суб'єктність постає більш динамічним елементом, в якому постійно відбувається вільна інноваційна активність. Саме тому в процесах розвитку суб'єктності значно меншою мірою може бути наявна корупційна складова.

Національна безпека й суб'єктність країни, а також практики їх забезпечення і розвитку діалектично пов'язані. Однак у різних соціальних системах акцент робиться або на забезпеченні національної безпеки, або на актуалізації суб'єктності країни, які є головними цінностями. Акцент на безпеці означає посилення адміністративно-командного апарату держави на протидію громадянському суспільству, що призводить до авторитарних і навіть тоталітарних тенденцій. Акцент на суб'єктності з необхідністю веде до розвитку середнього класу, громадянського суспільства, стає каталізатором вільної самореалізації людини, а тому означає розвиток демократії і правової держави.

В результаті маємо мобілізаційний або інноваційний шляхи існування і розвитку країн та цивілізаційних спільнот. Історія переконливо свідчить, що саме інноваційний шлях є більш продуктивним і дозволяє гармонійно задіяти зовнішньо- та внутрішньополітичний вектори посилення як суб'єктності, так і безпеки країни. У сучасному світі розгортання суб'єктності країни шляхом інноваційного розвитку означає набуття стратегічної безпеки. Інноваційність надає суб'єктності силу і формує економічний, духовно-культурний і політичний потенціал, без якого безпека стає лише декларацією та фікцією, якими б декораціями її не оточували на парадах і в пропагандистських роликах.

І цивілізаційна суб'єктність, і національна безпека України в сучасному світі неможливі без інноваційності, яка вільно

розгортається у самореалізації громадян без адміністративно-командного контролю, репресивних та саморепресивних практик, характерних для авторитарних і тоталітарних режимів. Інноваційність має бути не лише ефективною, а й гуманістичною – це запорука стабільної та динамічної суб'єктності і, відповідно, стабільної та динамічної національної безпеки.

Інноваційна гуманістична суб'єктність України, яка є результатом її цивілізаційного проєкту, іманентно несе в собі безпеку. Однак це не означає, що слід нехтувати національною безпекою як *окремим питанням і сферою*, адже суб'єктність може означати «сліпу» (нехай і гуманістичну) інноваційність, яка відривається від проблем безпеки в реальному світі, стаючи небезпечною. Тут маємо дуже тонку й складну діалектику взаємодії безпеки і суб'єктності. В ідеалі інноваційна гуманістична суб'єктність країни не суперечить суб'єктності інших країн та цивілізаційних спільнот, а тому породжує безпеку, яка також не суперечить безпеці цих країн та спільнот. В результаті маємо стійку тенденцію посилення безпеки – стратегічну безпеку України, яка є стабільною протягом тривалого часу і не залежить від зміни лідерів в нашій країні та політичних партій при владі.

Але ситуація в сучасних умовах гібридного світоустрою і геополітичної турбулентності є доволі динамічною. Тут панують не лише гуманістичні моральні цінності та верховенство права, а й мінливі національні інтереси держав, наддержав, союзів та спільнот. Тому сам факт інноваційної й гуманістичної суб'єктності України ще не означає стратегічну безпеку нашої країни, автоматично не породжує її. Отже, інтелектуальна й політична еліта України повинні постійно аналізувати динаміку змін національних інтересів наших міжнародних

партнерів і конкурентів і вносити корективи у безпекову політику держави.

Сказане дозволяє сформулювати закономірність взаємодії національної безпеки країни та її цивілізаційної суб'єктності у сучасному світі – національна безпека країни і в умовах війни, і в умовах миру є тим більшою, чим більшою є її суб'єктність, за умови усвідомлення меж суб'єктності, за якими вона породжує міжнародні конфлікти або означає дисбаланси внутрішнього розвитку. Ці межі (або «червоні лінії», як зараз модно говорити) і визначаються поняттями «інноваційність» і «гуманістичність». Руйнація цих меж (і параметрів) суб'єктності України розхитує її, породжує імітаційні й утопічні форми суб'єктності і нищить безпекові можливості нації.

Тому ключовим завданням сьогодні стає осмислення і забезпечення інноваційності і гуманістичності суспільних та політичних практик України як основ її суб'єктності. Це завдання передусім для вчених – і природничої, і соціогуманітарної сфер. Наука в сучасному світі є не менш значущою для суб'єктності країни, ніж збройні сили. Це стосується також і національної безпеки.

Справжня безпека і суб'єктність країни – це гармонійне втілення національних інтересів і національних цінностей. При цьому важливо підкреслити, що національна безпека існує заради збереження та розвитку цивілізаційної суб'єктності країни, а остання – заради вільної самореалізації громадян. Зміна такого світоглядного порядку смислів та цінностей може призводити до дегуманізації суб'єктності, відродження небезпечних проявів авторитаризму і втрати як суб'єктності, так і безпеки.

В українській ментальності закладені як інноваційні, так і гуманістичні потенції суб'єктності. Не випадково Володимир

Вернадський саме тут розвинув основні ідеї щодо ноосфери як сфери не просто будь-якого розуму, а такого стану розуму й людської природи, де його воля до пізнання, творчості й порозуміння перемагає волю до влади. В контексті вчення В. Вернадського йдеться про сферу гуманістичного розуму, який постає органічним для української ментальності. Це відкриває для України можливість ініціювання ноосферної цивілізації, яка має значення для всього людства як спосіб подолання епохи гібридних воєн у політичній, економічній і гуманітарній сферах [12].

Інноваційна й гуманістична суб'єктність України у глобальному світі – це її потенція, причому реальна потенція, яка спирається на вже наявні риси ментальності і цивілізаційні параметри. І лише від нашої волі та натхнення залежить, чи стане ця потенція новою реальністю, яка змінить на краще долю України і в якій буде втілено різноманітні цивілізаційні можливості.

Осягнемо вплив параметрів цивілізаційної суб'єктності на національну безпеку. Припустимо, що суб'єктність країни зумовлюється чотирма парами протилежних параметрів – вона може бути сильною або слабкою; гуманістичною чи авторитарною; пасіонарною чи конформістською; кризовою чи стабільною. Такі параметри як сила, пасіонарність та стабільність суб'єктності в сучасних умовах зумовлюються інноваційністю і, одночасно, зумовлюють інноваційність. Більше того, як ми побачили вище, ці параметри в сучасному світі і складають інноваційність країн, без чого неможлива суб'єктність в глобалізованому світі.

Для конструктивного балансу цивілізаційної суб'єктності та національної безпеки в сучасних умовах України її суб'єктність повинна бути сильною, гуманістичною, пасіонарною та стабільною.

Сьогодні маємо інші *наявні реалії*: суб'єктність є слабкою, хоча потенціал її є доволі значним, маємо постійне розгойдування між гуманістичністю й авторитаризмом та пасіонарністю й конформізмом, що спричинене внутрішніми факторами, а також стабільну кризовість, яка має причиною переважно зовнішні фактори. Отже, слід посилювати гуманістичну складову суб'єктності та її пасіонарність, а також долати фактори, які продукують кризовість.

Щоб подібна якість суб'єктності могла стати реальністю, необхідно набути певну міру консолідованості українського суспільства. А для цього потрібне набуття спільної ідентичності, що б не заперечувала локальні ідентичності, гармонійно поєднуючи в соціальних практиках, в яких відсутня репресивність і саморепресивність.

Осмислюючи зв'язок цивілізаційної суб'єктності України та практик її національної безпеки в сучасних реаліях повномасштабної війни, не слід забувати, що наша країна за історичними мірками нещодавно вийшла зі складу однієї з найбільших і наймогутніших імперій, що була чи не найжорстокішою «за методами, якими вона здійснювала свою експансію, придушувала прагнення до національного визволення підкорених народів, позбавляла людей найелементарніших людських прав» [11, с. 13].

Звільнення від цієї імперії, а також від імперської та постімперської психології виявилось доволі непростим і триває й досі. Не можна не погодитися, що складність такого звільнення, значною мірою була посилена на початку незалежності України «з огляду на неприховано войовничі ідеологічне забарвлення імперської суті СРСР, його орієнтованості на подальшу експансію спочатку шляхом діяльної підготовки всесвітньої пролетарської революції (якій, на щастя, так і

не судилося здійснитися), а останнім часом – шляхом явної і таємної підтримки так званих комуністичних і національно-визвольних рухів на всіх континентах, які на ділі, нерідко виявлялися маріонетковими, а то й терористичними» [11, с. 13].

Відлуння імперії СРСР в колективній свідомості та історичній пам'яті населення України та її еліти, гальмує набуття і розвиток цивілізаційної суб'єктності нашої країни і сьогодні; проте таке відлуння є ще більшим у нашого «північного сусіда», який перейняв бойовничий характер СРСР і не зацікавлений у самостійному цивілізаційному проєкті України та її суб'єктності.

Важливо усвідомити, що в сучасному світі саме гуманістична якість суб'єктності кінець кінцем детермінує її справжню силу, пасіонарність і стабільність, а отже – продуктивну інноваційність. Авторитарна якість суб'єктності здатна тимчасово підсилити всі ці позитивні характеристики суб'єктності, але потім відбувається їх деактуалізація, що зумовлює відставання й програш у цивілізаційних змаганнях з державами, які налаштовані на гуманізм, демократію, повагу до прав і свободи людини як у своїх кордонах, так і за їх межами.

Таким чином, в Україні необхідно розвивати інноваційну гуманістичну суб'єктність, яка здатна вивести її на рівень продукування цікавих і цінних ідей для глобалізованого світу та їх технологічного й економічного втілення у соціальних практиках, актуальних й прийнятних для цього світу. Це завдання і для держави, і для громадянського суспільства в їх цілісності. Такий розвиток суб'єктності не у фантазії, а в реальності потребує опертя на потенції нашої країни і способи їх розкриття. Потрібні цивілізаційні принципи розвитку потенцій української суб'єктності у XXI столітті, які й

враховують необхідність балансу соціальних практик держави й громадянського суспільства.

Якими ж можуть бути цивілізаційні принципи, що дозволяють реально розвивати суб'єктність України і спроможні стати основою конкретних стратегій такого її розвитку, в якому пасіонарність буде поєднуватись з гуманістичністю, а стабільність з силою? Можна припустити, що таких принципів принаймні два: 1) принцип відкритого інноваційного суспільства і 2) принцип соціальної держави. Обидва ці принципи значною мірою відображають ліберальний та патерналістський підходи до організації суспільства та його розвитку, тому їх цілком можна назвати ліберальним і патерналістським.

Важливо усвідомити, що ми говоримо не про цивілізаційні орієнтири, а саме про цивілізаційні принципи. Це означає, що ми робимо своїм ідеалом не якусь країну (чи навіть союз країн), а визначаємо спосіб організації суспільного життя, який може бути продуктивним для суб'єктності України, враховуючи її національні інтереси, культурні архетипи та ключові цінності.

Принцип відкритого інноваційного суспільства означає, що Україна розвиває ринкове суспільство, налаштоване на вільну креативну самореалізацію громадян в економіці, політиці, науці й мистецтві, яка *обмежена лише законами* і слугує основою розвитку країни в цілому. Таке суспільство є відкритим до інновацій, що існують у глобальному світі, і готове ділитися своїми інноваціями за умов дотримання авторського права. Принцип інноваційного суспільства передбачає розвиток реальної демократії як гармонії держави й громадянського суспільства.

Принцип соціальної держави означає гарантованість кожному громадянину гідного мінімуму засобів до існування (безумовного

основного доходу), якщо він тимчасово не вписався в ринковий інноваційний процес. Принцип соціальної держави передбачає забезпечення гідним медичним обслуговуванням, якісною освітою, належними умовами життя й дією «соціальних ліфтів» будь-якого громадянина України.

Дані принципи розвитку цивілізаційної суб'єктності стосуються насамперед внутрішньої політики держави, якщо ж мова йде про зовнішню політику, то тут можна виділити *принцип безумовності суб'єктності України у будь-яких відносинах з міжнародними партнерами*. Цей принцип означає неприпустимість міжнародної взаємодії за умов ставлення до України як об'єкта зовнішнього впливу та ігнорування наших національних інтересів, що стає особливо актуальним в умовах війни і повоєнного відновлення [13]. Це потребує розвиток світогляду й соціальних практик нового гуманізму [14], який здатний подолати неототалітарні тенденції у світі.

В такому контексті особливої значущості набуває утвердження справжньої академічної доброчесності в українській освіті і науці [15], адже від цього залежить становлення справжньої інтелектуальної й духовної еліти України, яка буде здатна оновлювати гуманізм й пасіонарно розвивати сильну цивілізаційну суб'єктність нашої країни у синергії з міжнародними партнерами.

Література

1. Spengler O. Der Untergang des Abendlandes, Anaconda Verlag, 2017.
2. Хамітов Н.В. Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. 5-е видання, виправлене і доповнене. – К.: КНТ, 2023. 405 с.

3. Цивілізаційний вибір України: парадигма осмислення і стратегія дії: національна доповідь / ред. кол.: С. І. Пирожков, О. М. Майборода, Ю. Ж. Шайгородський та ін.; Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. К.: НАН України, 2016. 284 с.
4. Метлинский А. О сущности цивилизации. Харьков, 1839. 123 с.
5. Пирожков С.І., Хамітов Н.В. Цивілізаційний проект України: від амбіцій до реальних можливостей // Вісник НАН України, 2016, № 6. С. 45 – 52.
6. Пирожков С., Хамітов Н. Чи є Україна цивілізаційним суб'єктом історії та сучасності? // Вісник НАН України, 2020, № 7. С. 3 – 15.
7. Пирожков С.І., Хамітов Н.В. Цивілізаційна суб'єктність України: від потенцій до нового світогляду і буття людини, К.: Наукова думка. 255 с.
8. Пирожков С.И. Трудовой потенциал в демографическом измерении. – К.: Наукова думка, 1992. 180 с.
9. Bidney D. Theoretical Anthropology. N.Y., 1968. 528 p.
10. Шинкарук В. Методологічні засади філософських вчень про людину // Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми. – К.: Педагогічна думка, 2000. 286 с.
11. Пирожков С. Національні інтереси України: концепція безпеки і сучасні реалії геополітичної ситуації в Європі // Віче, № 8, 1992, С. 11-23.
12. Пирожков С.І., Хамітов Н.В. Ноосферна цивілізація: від потенцій до нової реальності // Вісник НАН України, 2018. № 2. С. 71 – 82.

13. Збереження і розвиток України в умовах війни та миру: національна доповідь / ред. кол. С. І. Пирожков, Н. В. Хамітов, Є. І. Головаха, С. С. Дембіцький, Е. М. Лібанова, О. В. Скрипнюк, С. В. Стоєцький; Інститут держави і права ім. В. М. Корецького НАН України. Київ, 2024. 220 с.
14. Khamitov N. The War in Ukraine and the New Humanism: David versus Goliath. Meta-anthropology of history of 21st century. Sofia: Kibea. 2023. 124 p.
15. Хамітов Н. Академічна доброчесність як виклик, вимога і воля: контексти філософської антропології, етики й філософії освіти // Філософія освіти, № 29 (2), 2023. С. 27-47.

ОСВІТА І ВИХОВАННЯ У ФОРМУВАННІ І ФУНКЦІОНУВАННІ КУЛЬТУРНО-ЦИВІЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ.

Будь-який соціальний феномен, від існування, функціонування і розвитку якого залежить буттєвість суспільства, з необхідністю вимагає філософської рефлексії. Філософське осмислення освіти і виховання та їх ролі в цивілізаційних процесах передбачає розгляд даних феноменів в декількох аспектах: онтологічному, гносеологічному, аксіологічному, педагогічному та інших аспектах. Ступінь повноти розкриття особливостей освіти і виховання як конкретно-історичних, багатоаспектних явищ зумовлений багатьма обставинами, зокрема такими, як важливість, актуальність того чи іншого “зрізу” їх дослідження, тощо.

Важливо окреслити в узагальненому вигляді основні загальноцивілізаційні тенденції, які стверджуватимуться в ХХІ ст. і вже впливають на всі сфери життєдіяльності суспільства.

Передовсім, це тенденція до поглиблення глобалізації суспільного розвитку (зближення націй, держав, народів). Крім цього змінюється сутність держави, що змушена передавати частину традиційних функцій об'єднанню держав, як наприклад, Європейський Союз чи загальносвітового характеру – ООН.

Ще одна загальноцивілізаційна тенденція – набуття людством здатності до самознищення з появою ядерної зброї та глобальних екологічних проблем.

Третя загальноцивілізаційна тенденція – перехід людства від індустріальних до науково-інформаційних технологій, що ґрунтуються на інтелектуальній власності, на знаннях.

Якщо називати ще інші тренди, то в царині економіки – це перехід більшості народів і культур до ринкових відносин; в політиці – до демократії; в системі соціальних комунікацій – до толерантності; у сфері загальної організації життєвого процесу – до моделі відкритого суспільства та сталого людського розвитку.

Що стосується освіти (і науки також), яка забезпечує підготовку людини до самостійного життя, продукує, розробляє її уявлення щодо майбутнього цивілізаційного розвитку людства, то глобальні тренди розвитку освіти заявили про себе наприкінці XX - початку XXI ст., або ж вийдуть на передній план у наступній чверті XXI століття. Головними документами, які фіксують означені тренди є Велика хартія університетів – (Magna Charta Universitatum) (1986р.), Лісабонська конвенція про визнання кваліфікацій з вищої освіти в європейському регіоні (Лісабон, 1997р.); Болонська конвенція (або Болонська декларація) – угода щодо стандартизації підходів до організації навчального процесу і функціонування вищої школи в Європейському Союзі, прийнята у 1999р. Важливими для визначення основних трендів розвитку освіти є інші документи, серед яких високу чинність мають “Державна національна програма “Освіта” (“Україна XXI століття”, 1993р.), “Національна доктрина розвитку освіти України у XXI ст.” (2002р.), “Нова українська школа” (2017р.) та ін.

Освіта – унікальна сфера системи людської життєдіяльності. Якщо взяти радянський період, то її роль у розвитку суспільства зводилась до елементарного просвітництва, яке значною мірою

реалізувалось під жорстким ідеологічним контролем. Освіті, як і науці, відводилась вторинна роль.

Між тим, цивілізаційний розвиток людства переконує в тому, що без освітньої підготовки, виховання людини у всій повноті її характеристик, без забезпечення її необхідними знаннями, без формування креативного мислення та працьовитості, здатності користуватись власним розумом людство не досягло б успіхів в всіх сферах життєдіяльності. Цю думку висловив у свій час Імануїл Кант. На ній базуються (і з неї беруть витоки) успіхи сучасного Західного світу. Україна ж до цих пір знаходиться в полоні марксистського економічного детермінізму і продовжує продукувати штампи, які вже давно посоромили себе перед історією.

Успішні країни завжди розпочинали з освіти, науки, культури і виховання, створення умов для розвитку людини як суб'єктів всіх життєвих процесів.

Які ж глобальні освітньої-наукові вершини здолали в ХХ і на початку ХХІ століття означені країни, які досягнення вважаються нині трендами світової освіти? На думку відомого українського філософа і педагога В. П. Андрущенка, основними трендами освіти успішних країн світу є: пріоритетний розвиток освіти в стратегії новітнього державотворення; забезпечення освіти; людиноцентризм, розвиток освіти як відкритої демократичної системи, рівний доступ до якісної освіти; інформатизація освіти; модернізація змісту і навчальних технологій; органічний зв'язок науки і освіти, освіти і культури; взаємодоповнення різнопланових знань (наука, освіта і релігія) в системі сучасного просвітництва; становлення наукової освіти; інклюзивна освіта; практична спрямованість освіти (дуальна освіта) тощо.

Означені тренди постають у вигляді головних орієнтирів розвитку освіти у відповідності з викликами часу. Орієнтація на них вводить національну систему освіти у Європейський і світовий контекст, убезпечує освіту від хуторянства. Освіта в будь-якій країні є національним продуктом, який розгортається з урахуванням (і на основі) глибоких національних традицій, особливостей способу життя, національного характеру тощо.

В контексті зазначеного освіта постала перед рядом історичних викликів.

Перший. Необхідність забезпечити високу функціональність людини в умовах, коли зміна ідей, знань і технологій відбувається набагато швидше, ніж зміна покоління людей. Слід віднайти раціональні схеми співвідношення між лавиноподібним розвитком знань, високих технологій і людською здатністю їх творчо засвоїти.

Другий. Забезпечити оптимальний баланс між локальним та глобальним з тим, щоб людина усвідомила реалії глобалізованого світу, була здатною жити і діяти в цьому світі, нести частку відповідальності за нього, бути, по суті, не тільки громадянином країни, а й громадянином світу.

Третій. Сформулювати на загальносуспільному та індивідуальному рівнях розуміння людини як найвищої цінності, права кожного стати і залишатися самим собою відповідно до своїх природних здібностей.

Четвертий. Виробити у людини здатність до свідомого і ефективного функціонування в умовах небувалого ускладнення відносин у глобалізованому, інформаційному суспільстві і невпинно зростаючої комунікативності життя.

П'ятий. Мінімізація асиметрії між матеріальністю і духовністю, культивування у кожної особистості піднесеного духу відповідно до національних традицій і переконань, формування конструктивізму як основи життєвої позиції, утвердження культури толерантності. Ці вимоги щодо освіти обумовлюють необхідність перегляду вироблених упродовж десятиліть (і навіть століть) характеристик, усталених норм освітньої діяльності. Зазначене слід розглядати як висхідну настанову формування новітньої парадигми розвитку освіти.

Крім зазначених перед Україною постає також безліч інших нових викликів, які необхідно подолати. Зокрема, потрібно створити умови для здобуття освіти в умовах війни та вимушеної міграції, мінімізувати вплив корупції, з одного боку, та забезпечити євроінтеграційні процеси, врахувати тенденції глобалізації – з іншого. Усе це зумовлює гостру потребу в пошуку нових підходів до розвитку освіти і науки, що мають відповідати на всі запити сучасності й майбутнього, задовольняти потреби українців.

Усупереч наявним перешкодам українська освіта має стати сильнішою, ефективнішою після теперішніх випробувань, ключем до відновлення сподівань і можливостей для майбутнього кожного громадянина України, допомагати людям знайти своє місце в нових реаліях, бути основою прогресу та розвитку нації, фундаментом її майбутнього.

Це дотягатиметься в майбутньому, а сьогодні освітній процес відбувається під звуки сирен, часто під звуки обстрілів. Дехто взагалі втратив можливість навчатися. Повномасштабна військова агресія РФ проти України принесла масштабні руйнування різного роду інфраструктури, вимушене внутрішнє переміщення учасників

освітнього процесу. В умовах війни означений процес зазнав значних змін і за формою, і за змістом. Ведення бойових дій, руйнування закладів освіти країною-агресором, щоденна загроза життю через ракетні обстріли – все це негативно впливає на освіту.

Освіта під час війни постає першочерговою темою, яка потребує співпраці між державними органами, громадськими організаціями, міжнародною спільнотою для забезпечення максимальної освітньої можливості навчатися у таких складних умовах.

Соціально-економічні, технологічно-комунікаційні, культурні зміни, що відбуваються сьогодні в Україні, відображають стан природних і соціальних процесів, які можна охарактеризувати під загальним визначенням – цивілізаційні.

Цивілізаційний підхід, як відображення культурно-історичного типу поступу оперує поняттями викликів, які є одночасно й стимулами його розвитку. Локальні виклики притаманні саме нашому суспільству – політична система, стан економіки, ментальність, освіта і культура, загальноцивілізаційні ж постають перед усіма державами.

Цивілізаційні процеси, підсилені глобалізаційними викликами, невіддільні від модернізаційних, суспільних, політичних і соціальних змін. В Україні як країні з досягаючою модернізацією, зміни проводяться через реформи й інновації, які самі по собі є причиною, і результатом, і викликом, а в сукупності виступають характеристикою цивілізаційного, глобалізаційного, модернізаційного процесів. Серед них найбільш знаковими і характерними є:

- екологічні виклики, що охопили всю планету й поставили під загрозу існування людства;

- технологічні виклики як необхідність нових технологічних ідей в умовах яскраво вираженої потреби у них, як поглиблення асиметрії між різними учасниками технологічного процесу;

- криза соціальних стосунків як віддзеркалення інтересів, загальних цінностей багатьох людей, що виявляється у соціальній дисгармонії, зростанні соціальної напруженості, упередженості і, в кінцевому рахунку, розшарування суспільства, його регіоналізації й маргіналізації, розвитку неформальних стосунків (корупції), які переважають над правовою і моральною системою зобов'язань і залежностей;

- брак взаємозв'язку, спілкування між людьми, спричинений комп'ютеризацією та електронними засобами зв'язку, що вносять елементи дегуманізації, підміни живої комунікації штучним, віртуальним діалогом, а також породжують і провокують соціальну нерівність в суспільстві;

- культурно-антропологічні виклики, які ставлять метафізичні й практико-орієнтовані питання сенсу життя, пізнання самого себе, свого "Я" та характеризуються розвитком масової культури; Насилля та гламур стали візитною карткою нашої культури, де губляться справжність і автентичність людини.

Зазначені явища актуалізують не лише аналітичні, а й прогностичні (щодо цивілізаційних змін) функції соціально-гуманітарних наук, які зокрема досліджують питання організації та розвитку освіти в країні. Освіта знаходиться в самому центрі цивілізаційних змін, виступає і суб'єктом, і об'єктом цивілізаційних трансформацій. З одного боку, вона є іншою, стає трансформаційним агентом, носієм змін і викликів, продукує нову реальність, нові

соціальні стосунки, виступає механізмом формування й відтворення людського потенціалу, його життєдіяльності.

У світі поглиблюється формування глобального освітнього простору: утворюється єдина система знань, широко застосовується англійська мова, відбувається експансія інформаційних технологій, діяльність освітніх інституцій набуває інтернаціоналізованого та інноваційного характеру. Ці зміни стають можливими через значне збільшення фінансування, оптимальні управлінські моделі, високу концентрацію талановитих викладачів і студентів.

Такі трансформації спонукають освіту відмовитись від однобічної орієнтації лише на соціальне замовлення, сконцентруватися на особистісних потребах людини, її ціннісних вимірах щодо пізнання світу, самопізнання, наданні можливості кожному досягти бажаного на основі розвитку власних якостей, за рахунок власних зусиль.

Цивілізаційні зміни приводять до зростання значущості освіти в суспільному житті; поряд з наукою вона стає найбільш пріоритетною сферою всієї життєдіяльності. В Україні вона знаходиться у суперечливому стані: пріоритетом освіта ще не стала, її вплив, як і науки, є недостатньо затребуваним з боку суспільства і держави.

Актуальним є подальше вивчення й науково-практичне узагальнення тих проблем розвитку освіти, де вона виступає засобом цивілізаційно-культурних змін, а саме: розроблення педагогічно обґрунтованих шляхів збереження цивілізаційно-локальної ідентичності в контексті загальноглобалізаційних процесів; розроблення методик і технологій, спрямованих на формування у молоді здатності жити й розвиватися в умовах цивілізаційних викликів і загроз, що існують в суспільстві; формування засад і принципів оновленої філософії освіти; людиноцентричність як головний

принцип розвитку освіти; розробка умов і стратегій гуманізації людини в умовах інформаційно-комунікаційних технологій; шляхи й засоби розвитку варіативності і диверсифікації набуття різного роду компетентностей в умовах проектно-особистісної побудови освітньо-виховного простору.

Оскільки освіта є частиною культури, то має існувати потреба культури в освітній підсистемі, адже культура – це сукупний продукт творчих сил людства. Її розвиток цілком залежить від людської діяльності.

В Законі України “Про освіту” підкреслюється теза про те, що освіта - це виховання і навчання в інтересах людини, суспільства і держави.

Виховання не випадково винесено на перше місце. Ми сьогодні є свідками явного перекосу, що простежується в освітньому процесі в пострадянській педагогічній практиці, де домінантою виступає навчання, а не виховання. Хоча загальновизнано, що навчання без виховання не формує особистість. Якщо надавати людині знання, технічні і технологічні уміння, не впливаючи на її внутрішній світ, велика ймовірність отримання бездуховного індивіда, що зловживає своїми знаннями.

Сьогодні спостерігаються серйозні протиріччя між процесами соціалізації і вихованням. Відкрито культивуються тваринні інстинкти. З екранів телевізорів, моніторів комп’ютерів насаджується культ насилля, жорстокості, агресії, грошей і так званого красивого життя. Розрив між стихійно діючими (неконтрольованими) суб’єктами соціалізації і організованим вихованням в системі освіти величезний. Як наслідок такої соціалізації – деідеологізація, дегероїзація, депатріотизація.

Важливу роль у розумінні феномена виховання відіграють праці сучасних філософів, що зробили вагомий внесок до розробки філософсько-педагогічної проблематики. До прикладу американська філософія пов'язує майбутнє філософії з вихованням особистості. Тому не випадково темою XX світового філософського конгресу (м. Бостон, США, серпень 1998 р.) була “Пайдейя: роль філософії у вихованні людства”.

Змістовним доробком сучасних українських філософів в означеному контексті є монографічне дослідження О. І. Радіоновой “Сучасна американська філософія освіти та виховання: тематичні поля та парадигмально-концептуальні побудови” (Харків: ХДПУ, 2000.-208 с.).

В Україні в останні десятиріччя активно впроваджується концепція національного виховання, головна мета якого визначена як передача молодому поколінню соціального досвіду, багатства духовної культури народу, його національної ментальності, своєрідності і на цій основі формування особистісних рис громадянина України. У цьому документі докладно визначені завдання та особливості національного виховання на різних етапах розвитку дитини в системі безперервної освіти; сформульовані основні умови та шляхи реалізації намічених цілей.

На часі розробка та застосування нових підходів, виховних систем, форм і методів виховання, побудованих на новітніх гуманістичних концепціях національного виховання.

Продовжуючи традиції українського просвітництва, педагог-гуманіст В. Сухомлинський створив оригінальну педагогічну систему, яка ґрунтувалася на принципах гуманізму, визнання особистості дитини найвищою цінністю процесів виховання і навчання. За В.

Сухомлинським, навчання - радісна праця для дитини. Він довів важливість ролі слова вчителя і стилю викладання у формуванні її світосприйняття, а також розробив комплексну естетичну програму “виховання красою”. Він розглядав волю людини як усвідомлений обов’язок перед іншою людиною, перед суспільством. Саме цей обов’язок, на його думку, і є осередком моральності дитини. Йдеться про те, щоб навчити свого вихованця „...умінню почувати поруч із собою іншу людину, розуміти її інтереси, погоджувати свої вчинки з почуттям людської гідності”. Система В. Сухомлинського була антиподом існуючому в радянській школі авторитарному вихованню, а тому неодноразово критикувалась офіційними педагогічними установами країни.

В освіті України (включаючи середню, спеціальну і вищу) виділяють чотири головних філософсько-педагогічних підходи, які слугують концептуальною основою вибору задач і цінностей навчання і виховання особистості загалом і спеціаліста зокрема. Це – догматичний реалізм, академічний раціоналізм, соціальний реконструкціонізм, прогресистський прагматизм. Детальніше див. [5] (формування особистості в умовах транзиту).

Зазначимо, що жоден навчальний заклад не спирається у своїй роботі на якийсь єдиний філософський підхід: зазвичай комбінують різні принципи. У класичних гімназіях і університетах використовують переважно раціоналізм.

Прогресистський прагматизм домінує у галузевих навчальних закладах. Соціальний реконструкціонізм – філософський підхід, який найменше використовується в технічних і найбільш потрібний в гуманітарних навчальних закладах і в педагогічній освіті. Адже навіть у порівняно молодих спеціалістів-гуманітаріїв спостерігається скепсис,

нігілізм у сприйнятті всього нового, неадекватна трактовка проблем оточуючого життя. Ці руйнівні настрої шкідливі не лише для фахівців, але і передаються людям, які працюють у середніх і низових ланках і можуть пагубно впливати на них.

При наявності різних філософсько-освітніх і педагогічних теорій, які сьогодні функціонують в освітньому просторі України, реальну філософію системи освіти дослідники визначають як інкрементальну, яка трансформується поступово як результат малих зрушень у смислових схемах. Це – нова роль освіти в цивілізаційному процесі, яка враховує специфіку самосвідомості особистості в умовах трансформації цінностей, які ставлять на перше місце не стільки оволодіння сумою знань, скільки розуміння сутності освітнього процесу.

При цьому зазначається, що філософія освіти і виховання – сфера, яка разом зі своїми змінами передбачає певні стабільні основи, що зберігають своє значення на будь-яких етапах розвитку соціуму. Але під впливом тих чи інших суспільних процесів окремі ідеї набувають особливе значення. З'являються нові концепції, котрі повинні враховуватися, особливо в системі освіти та виховання.

Філософія освіти сучасної України розвиток здібностей, можливостей самореалізації особистості визнає пріоритетним. Хоча слід зазначити, що в педагогічній літературі поновлюються дискусії між прихильниками педагогіки підтримувального та педагогіки керованого виховання.

У цій дискусії І. Д. Бех, директор Інституту проблем виховання НАПНУ розділяє позицію представника педагогіки керованого розвитку. Її ідеї він використовує при створенні теорії розвивального виховання у межах особистісно орієнтованого підходу

до нього.

У новітніх світових концепціях виховання та навчання пріоритетним є визнання гуманістичної орієнтації освіти, розуміння того, що індивід є “суверенною” особою, усвідомлення цінності його особистості, пошук шляхів розвитку його індивідуальності, створення умов, необхідних для його успішної соціалізації через виховання і навчання. Педагоги гуманістичної орієнтації обґрунтовують досягнення мети виховання через організацію конструктивної взаємодії особистості з соціально-виховним макро- та мікросередовищем.

В сучасній українській педагогіці також популярними є концепції гуманістичної спрямованості. Саме у такій інтерпретації розвивається українська етнопедагогіка. Її фундамент становлять праці українських філософів С. Яворського, Ф. Прокоповича, Г. Сковороди, Д. Чижевського, О. Потебні, філософські ідеї Т. Шевченка, П. Куліша, І. Франка, положення давньогрецьких учених Сократа, Платона, Арістотеля та представників філософської думки наступних часів - Декарта, Лейбніца, Берклі, Руссо, Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля.

Філософсько-світоглядними засадами української етнопедагогіки є гуманістичні ідеї про людину й життя як найвищі суспільні цінності, свободу як найважливішу умову досконалості, право кожної людини бути собою, пізнавальні й творчі можливості особистості, гармонія духовного та фізичного розвитку особистості.

Близькою до засад етнопедагогіки є концепція “Української національної школи-родини”, авторами якої є П. Кононенко та Т. Усатенко. Українознавча модель національного шкільництва, названа “Школою-родиною”, сформована на основі етнонаціональних та

загальноцивілізаційних регулятивів, що будуються за віссю "Особистість-культура". Автори розкривають її сутнісні основи через регулятиви: "своє-чуже" (гуманітарна підготовка людини - глибокого знавця своєї мови, культури, здатного враховувати національне у вирішенні будь-яких проблем; досягнення консенсусу у суспільстві на основі своєї культури; приналежність до народу формує такі складові громадянськості, як любов до Батьківщини, доброчинність, працелюбність, готовність інтереси нації ставити вище особистих та ін.); "елітарність-демократизм" (високий ступінь індивідуалізації; спеціаліст, здатний поєднати національне та вселюдське у вирішенні важливих сучасних проблем (екологічних, наукових, політичних та ін.); зменшення відчуження особи від суспільства, влади, виробництва та розширення демократичної системи регуляції прав і обов'язків особи тощо); "родина-держава" (родинно орієнтована життєдіяльність національної школи; державне управління поєднується з активною участю громадськості, утвердження національної, мовної єдності, розуміння важливості власної держави).

Зміст виховання визначається системою цінностей, яка включає, за християнською виховною стратегією п'ять аспектів: моральний – що впливає з потреб людського життя; національний – що впливає з потреб національного життя і процесів державотворення; громадянський – що впливає з потреб побудови демократичного суспільства; сімейний аспект – що впливає з потреб побудови міцної родини; особистісний аспект – що впливає з потреб окремої людини. У своїй єдності всі вони складають "Кодекс вартостей сучасного українського виховання".

Один з нових підходів у розробці освітньо-виховних систем репрезентує відомий український філософ і педагог В.П. Андрущенко

в ряді праць [1]. Розкриваючи особливості формування понятійно-концептуального поля освітньої політики, він аналізує своєрідні етапи утвердження “педагогічної матриці” української освіти, констатує, що з розпадом СРСР кожній з держав, що утворились на його руїнах, дісталась лише частка колишньої досить потужної освітньої системи із своїми плюсами і мінусами. Саме тому кожна з новоутворених країн намагалась звільнитись від “минулих гріхів”, відродити базові (матричні) елементи освіти, створити власну національну систему освіти. Цими ж шляхами рухалась і Україна. В результаті послідовних реформаційних кроків, основу яких склали відродження національних освітніх традицій, частка освітньої системи, що дісталась у спадок від СРСР, перетворилась у досить збалансовану освітню систему, яка загалом забезпечує пізнавальні та виховні інтереси суспільства, держави і громадянина, загальноосвітню і професійну підготовку людини до життя, її виховання в дусі національних інтересів та загальнолюдських цінностей.

За своїм характером трансформована система освіти відповідає статусу національної і як така налагоджує взаємодію з відповідними системами освіти інших країн світу.

“Педагогічна матриця” розгортається через змістовне наповнення ідеями “філософії серця” Сковороди-Юркевича, “народознавства і українознавства” Драгоманова-Ващенка, “державницького патріотизму” Грушевського, “народної педагогіки” і “національного виховання” Ушинського-Русової, “шкільного самоврядування” Макаренка, “людинолюбства і сердечності у ставленні до дитини” Сухомлинського. Німецька чи англійська системи освіти “серце” дітям віддати не в змозі. Не така у них філософія. Німець (від М. Лютера, Ф. Меланхтона, І. Канта, Г. Гегеля і

до Ф. Дістервега і Ф. Фребеля), скоріш, буде говорити про необхідність виховання розуму чи кореляції виховання з державною владою (Ф. Шлейєрмахер); педагог з Великої Британії (від Ф. Бекона, Г. Спенсера, Дж. Ланкастера, Дж. Локка і М.Монтессорі) - про формування практичних (утилітарних) навичок або “виховання джентльмена”, становлення малюків за допомогою старших учнів (белл-ланкастерська система) або про практично-раціоналістичний підхід до освіти тощо. Українці ж говорять про освіту і виховання як про справу “серця” - становлення високої духовності, порядності, людяності, а в слід за цим - всіх інших якостей особистості, насамперед, базових - розум, почуття і воля, необхідних для самостійного життя і діяльності. Філософія серця, духовного життя, любові (згадаймо знамениту, але мало відому роботу П. Юркевича “Серце і його значення в духовному житті людини, за вченням Слова Божого”) відображає той унікально “український дух”, який лежить в основі національної культури, освіти і виховання.

Характерно, що в цьому ж напрямі та змісті (практично одночасно з В. Сухомлинським) розгортав власне бачення особливостей національної освітньо-виховної системи видатний український філософ В. Шинкарук. За його переконанням, сутність освітньої системи виявляється у здатності формування цілісної, гармонійної особистості, духовний світ якої - розум, почуття і воля - обумовлюють її бути Людиною. Виховання внутрішньої потреби й здатності людини до співчуття, милосердя, співпереживання, людинолюбства, вважав В. Шинкарук, є серцевинною основою освітньо-виховного процесу. Те, що залишив В. Шинкарук у вигляді роздумів про людину, її світогляд та духовність, серцевинною основою якої є віра, надія і любов, дозволяє ідентифікувати його педагогічну

спадщину як філософське обґрунтування “матричних основ” національної системи освіти і виховання.

Водночас слід зазначити, що в системі освіти і виховання є ряд проблем. Зокрема, на думку представників педагогіки гуманістичної орієнтації, виникає суперечність між змістом освіти, методами й формами її здобуття та загальною метою виховання особистості: школа (як традиційна загальноосвітня, так і нові - гімназії та ліцеї) практично спрямована на інформаційно-адаптивне засвоєння учнями якомога більшої кількості знань, декларуючи при цьому метою педагогічного процесу виховання критично-творчої особистості, її саморозвиток, що суперечить всій логіці реального засвоєння знань.

Поглиблюється і така тенденція у виховній практиці сучасної України, як вестернізація, американізація виховних ідеалів, здійсненню якої сприяють офіційні засоби масової інформації, що пропагують цінності багатства й бізнесу, всевладдя грошей, насилля, сильної особи, сексу.

Дуже непокоїть педагогів і діяльність нетрадиційних релігійних і псевдорелігійних організацій і об’єднань, одні з яких відстоюють сліпу покору своїм керівникам, вчать придушувати будь-яке критичне мислення, інші проповідують єдність релігійної групи на противагу розвитку особистості, сімейним стосункам. Це такі організації, як “Свідомість Кришни”, “Віра Христова”, “Велике Біле братство”, “Церква Муна”, “Церква Об’єднання” тощо. Вони прямо апелюють до молоді і використовують такі методи психологічного впливу, які шкодять психічному, фізичному і моральному здоров’ю людини, деформують її особистість.

У вихованні в умовах транзиту треба враховувати нові соціальні реалії: ринок, бізнес-середовище, загострення внутрішніх

суперечностей (міжнаціональних і міжконфесійних), зростання політичної активності населення, видозмінений набір причинних взаємозв'язків, вплив нових “центрів влади” (насамперед економічного капіталу) [3].

Про ці та інші нові форми виховних впливів акцентували увагу учасники круглого столу “Сучасний виховний процес: стан і проблеми” (СОЦИС, 2005, № 4) і “Сучасна модель філософської освіти” (Філософська думка, 2014, № 4, с. 4-50), на якому з особливим акцентом наголошувалося, що з урахуванням обраного курсу України на європейську інтеграцію і входження її в Європейський освітній простір необхідно “змінити основну філософську ідею освіти, її цілі й завдання”.

Виховання значною мірою залежить від ситуації в соціумі, соціально-економічних і соціально-політичних реалій, які можуть прискорити зміни виховної парадигми, що й спостерігається в нашому суспільстві на етапі транзиту. Причому це відбувається неоднозначно і суперечливо: від крайнощів готувати тільки інтелектуалів (які засвоюють професійні знання та інтерес яких зосереджується на суто утилітарних, меркантильних цілях) до підготовки інтелігенції з її ідеєю служіння суспільству, народу. У цьому зв'язку важливим є питання про “внутрішній” світ людини, про те, що без його збагачення не може бути збагачений і світ зовнішній. Ця ідея спонукає людину порівнювати свої справи з проблемами суспільства, бути відповідальною за свою поведінку. Відзначаючи актуальність і плідність досліджень зв'язку виховного процесу зі становленням громадянського суспільства та роллю демократичної держави, варто зазначити, що поки в описі форм, методів участі різних суб'єктів в згаданому процесі багато декларативного. При переході до ринку

з'явилося чимало претендентів на роль “нових центрів” виховної діяльності – представників “громадянського суспільства”. Але їхня діяльність нерідко носить скоріше не виховний, а маніпулятивний характер. Можна часто спостерігати, коли ці “представники” замість художньої літератури посилено нав'язують модні комікси, замість справжнього мистецтва – підробки, замість етики поведінки – фривольні стосунки. Все, що пов'язано з мораллю, йде у бік, а всіляко вихваляється ділова хватка без ознак совісті, культ грошей без поваги до людей, без співчуття до слабких і беззахисних.

В більш реалістичному аналізі потребує також роль держави у вихованні. Поки продуманої і раціональної програми на цей рахунок у органів державного управління немає. І хоча емпіричні дані базуються на дослідженнях ситуацій в окремих регіонах, вони все ж дозволяють отримати уявлення про стан, проблеми та тенденції виховання в освітній сфері. У виховному процесі важливо не розтратити, не втратити те краще, що роками “напрацьовувалось” в українських навчальних закладах (на жаль, зараз воно найчастіше не використовується) і одночасно уважно ставиться до нових тенденцій виховання, які дозрівають у міру розвитку суспільних відносин.

Література

1. Андрущенко В.П. Глобальні тренди розвитку освіти XXI століття // Практична філософія, 2019 №2, с.38-47.
2. Бех І. Виховання особистості: сходження до духовності: [наукове видання]. - К.: Либідь, 2013.
3. Драпогуз В.П. Транзитне суспільство: концептуалізація феномена// Формування особистості в умовах транзиту - К.: МП “Леся”, 2015, с. 69-87.

4. Енциклопедія освіти. Головний редактор В.Г. Кремень. -К.: Юрінком Інтер, 2008. -1040с.
5. Формування особистості в умовах транзиту. Монографія. Авторський колектив: керівник М.Ю. Зелінський - К.: МП “Леся”, 2015с.
6. Чорноштан Т.М. Сучасні західні моделі виховання // Гілея, 2000, вип.12, С.310-316.

ТЕОРІЇ ГЕГЕМОНІЇ, РАДИКАЛЬНОЇ ДЕМОКРАТІЇ І ПОПУЛІЗМУ В ФІЛОСОФІЇ ЕРНЕСТО ЛАКЛАУ І ШАНТАЛЬ МУФФ

Ернесто Лаклау (Ernesto Laclau) (1935-2014) і Шанталь Муфф (Chantal Mouffe) (р. 1943) - найважливіші постаті в сучасній політичній філософії, новаторські ідеї яких про радикальну демократію та популізм не тільки відіграли ключову роль в переформулюванні марксистської теорії в контексті краху СРСР і занепаду соціал-демократії, а надалі значний вплив на ідеологію і стратегії сучасних лівих рухів і політичних активістів у всьому світі - від Латинської Америки до Іспанії («Подемос»), Греції («СІРІЗА») та інших країн.

Їх творчий союз почався в 1973 році в університеті Ессекса (Велика Британія), де Лаклау отримав докторський ступінь і позицію професора, а в 1982 році заснував програму «Ідеологія і дискурс-аналіз», яка продовжує свою роботу і сьогодні, зусиллями їх з Муфф учнів - Алетти Норваль, Девіда Хауарта, Джейсона Гліноса, Олівера Мархарта, Янніса Ставракакіса, Лассе Томассена, Ларса Тондера, Якоба Торфінга та ін., які продовжують підготовку нових поколінь Ессекської школи дискурс-аналізу.

В Аргентині, де Лаклау народився і в молодості був активістом Соціалістичної лівої партії, його вважають народним героєм і гордістю нації. Аргентинський президент Христина Кіршнер написала в некролозі на смерть Лаклау: «у нього було три великих гідності: він мислив, мислив інтелектуально і мислив в конфлікті з

парадигмою, що виходить із центрів світової влади» [1], а у Хьюго Санчеса, прокомуністичної президента Венесуели книга Лаклау «Про популістський розум» (2005) була настільною і часто використовувалася як керівництво до дії.

Як сформулював один з учнів і послідовників справи Лаклау і Муфф Олівер Мархарт в книзі «Мислити антагонізм: політична онтологія після Лаклау»: «для всіх, хто його знали, Лаклау був людиною, в якій поєднувалися дві особистості. З одного боку, це була особистість мілітанту, співака революційних пісень, в репертуарі якого були десятки пісень італійських партизан і який під час частих посиденьок нашої багатонаціональної команди есеєських аспірантів в місцевій піцерії просив нас заспівувати «Інтернаціонал» на різних мовах світу. Ця особистість різко контрастувала, якщо не перебувала в опозиції, до академічних звичаїв і повністю відповідала його образу партійного активіста і лівого пероніста, яким він був на протязі всього свого життя, і прихильника соціалістичного уряду Кіршнер в останні роки. Як він сказав в одному зі своїх останніх телевізійних інтерв'ю, він ніколи не був інтелектуалом в конвенціональному сенсі і ніколи не припиняв бути політичним активістом» [2, 214].

Напевно, буде справедливо віднести ці слова і к Шанталь Муфф, також, по характерному зауваженням англійського марксиста Перрі Андерсона, мігрантки (з Бельгії), яка здійснила жест інтервенції в британську академію: все, чого вона досягла як вчений невіддільне від того, що вона досягла як політичний активіст; її характеризує безкомпромісність на обох фронтах і повна самовіддача як в теорії, так і в політиці. Мабуть, як зауважує Мархарт, це загальна характеристика їх покоління лівих радикальних інтелектуалів, спосіб теоретизування яких інший видатний

представник цього покоління Стюарт Холл (мігрант з Ямайки), який пішов незадовго до Лаклау , образно визначив як «боротьбу з ангелами». «Для цього покоління, - пише Мархарт, - боротьба з ангелами теорії і боротьба зі звірами політики була одним і тим же ділом» [2, 216]. І ця справа Ернесто Лаклау продовжується і сьогодні його вірною соратницею Шанталь Муфф і їх учнями.

Концепція і основні поняття

Теорія гегемонії

Філософський проект дискурс-аналізу як теорії постмарксизму створювався Лаклау і Муфф в середині 1980-их років (основи концепції представлені в їх знаменитій спільній книзі «Гегемонія і соціалістична стратегія: до радикальної демократичної політики» (1985)) в ситуації ослаблення позицій лівих інтелектуалів, викликану, по-перше, кризою філософії марксизму («в середині 70-их марксистська теорія, - як зазначають Лаклау і Муфф, - виявилася в тупику після креативного періоду 60-х, епіцентром якого була філософія Альтюсера») [3, viii] і, по-друге, погіршеної в результаті закінчення холодної війни і розпаду радянської системи інтенсивної трансформації суб'єктивності, коли, за словами Лаклау і Муфф, необхідно було виробляти нові онтології, що дозволяють концептуалізувати і розробляти емансипаторні політики в умовах кризи традиційного марксизму [3, x].

Для вирішення цього завдання Лаклау і Муфф розробили висхідну до ідей Антоніо Грамші концепцію гегемонії і гегемонної боротьби як альтернативу марксистській концепції класової боротьби, яка, на їхню думку, в сучасних умовах не може більше вирішувати задачі обґрунтування масової політичної мобілізації. Теорія гегемонії в інтерпретації Лаклау і Муфф виходить з необхідності подолання

двох онтологічних парадигм, довгий час пануючих у полі політичної філософії: 1) так званої «гегельянської» і 2) так званої «натуралістичної», на яких, на їхню думку, базувалися як гегелівська, так і що вийшла з неї класична марксистська філософія [3, ix]. «Наш підхід до марксистської традиції - принципово інший, - пишуть Лаклау і Муфф. - Замість того, щоб звертатися до категорії «клас» або суперечностей між продуктивними силами і відносинами як седіментированими фетишами, ми спробували розглянути передумови, які робили їх дискурсивні операції можливими і досліджували питання про континуальності або дисконтинуальності в сучасному капіталізмі» [3, xviii].

Гегемонію Лаклау і Муфф інтерпретують не як 1) відносини домінації або 2) грамшианської «гегемонної боротьби», а як стратегії перевизначення лаканівської *point de capiton*, нодальної, вузлової точки, що забезпечує завжди контингентний лаканівський фінальний шов (*suture*), що не підлягає позитивізації партикулярного елемента, що передбачає ««універсальне» структурування, яке функціонує в певному дискурсивному полі» [3, xi]. В результаті Лаклау і Муфф виявляють наступний «гегемоністський парадокс»: стан гегемонії визначається неспівмірністю партикулярного і універсального в ситуації, коли партикулярність бере на себе функцію представництва універсальності, що радикально не відповідає з партикулярності. В такому випадку гегемонія як дискурс і практика є дискурсом і практиками метонімії; Дельоз називав такий тип репрезентації парадоксом «помилкового претендента» [4, 60]. «Гегемоністський парадокс» обумовлює порушення «спайки» сенсу, що фіксується, на думку Лаклау і Муфф, як у класичній філософії Канта і Гегеля, так і в

філософії Дельоза, Лакана або Дерріда: адже вимір несумірності в понятті гегемонії виявляє шуканий Лаклау і Муфф світ «без опори на якісь непорушні основи». У цій ситуації тільки «гегемоністське» мислення і «гегемоністська» дія виявляються, на думку Лаклау і Муфф, дійсно парадоксальними і тому продуктивними: адже більш глибокі, «гегемоністські» рівні контингентності вимагають таких же непередбачуваних *гегемоністських артикуляцій*, які є ще одним способом сказати, що момент реактивації, на відміну від моменту седиментації, є ні що інше, як акт повернення до основи, що виявляє свій витік тільки у власній відсутності.

Тому Лаклау і Муфф пропонують розглядати гегемонію одночасно і 1) як «вимір структурної нерозв'язності» і в той же час як 2) теорію рішення, прийнятого в траєкторії 1) нерозв'язності, 2) непередбачуваності і 3) контингентності: говорити «про гегемоністські трансформації» можна тільки в тому випадку, якщо враховувати, що вони залежать від *контингентних артикуляцій*, існуючих в формі дельозіанської *подвійної артикуляції*, подвійного затвердження [3, xii]. В результаті, наприклад, аж ніяк не «класовий інтерес», на відміну від дискурсу класичного марксизму, є попереднім практикам подвійної артикуляції, або подвійного затвердження, але саме практика подвійного затвердження ретроактивно створює ті «інтереси», які вимагають власної репрезентації. У цьому сенсі вимір політичного Лаклау і Муфф розуміють як вимір непередбачуваності, який, як вони вважають, в умовах постфордистського капіталізму навіть більш очевидний, ніж за часів Антоніо Грамші.

Таким чином, гегемонія належить до виміру універсального, але це особливий тип універсалізму, який не можна, як в просвітницьких теоріях суспільного договору, вписати в схему

договору на основі установчого рішення суверена: адже гегемонія як логіка непередбачуваності і нерозв'язності змінює ідентичність суб'єктів гегемонії. Замість відносин договору гегемонія як універсальність виникає як результат специфічної діалектики 1) логіки відмінності і 2) логіки еквівалентності [3, 127]. Це діалектика, за допомогою якої певна партикулярність, не припиняючи залишатиметься такою (логіка відмінності), приймає форму репрезентації повністю яку можна з цієї партикулярністю універсальності, в той же час долаючи в ланцюзі еквівалентності межі своєї партикулярності (логіка еквівалентності). В результаті одночасності функціонування логіки відмінності і логіки еквівалентності гегемонія у Лаклау і Муффа виявляється «нестабільною універсальністю»: *по-перше*, вона існує в непереборній напрузі між універсальним і партикулярним і, *по-друге*, її функція універсальності постійно переглядається. Лаклау і Муффа стверджують, що в результаті ставки на одночасність функціонування логіки відмінності і логіки еквівалентності в теорії гегемонії їм вдається, з одного боку, уникнути універсалізму Юргена Габермаса, з іншого боку, - партикуляризму Жана-Франсуа Ліотара, концепція суспільства якого, представлена в книзі «Лібідинальна економія» [5], на їхню думку, передбачає, що воно складається з безлічі невідповідних мовних артикуляцій, взаємодії яких можуть бути зрозумілі лише як неправильне (*tort*), коли ніяка політична реартикуляція неможлива [3].

Антагонізм як умова політичного

Конститутивне для теорії гегемонії поняття політичного Лаклау і Муффа розуміють як те, що встановлює множинні відносини *антагонізму*, які, на відміну від практик конвенційної політики, не є об'єктивовані відносинами, а динамічними

межами, що не нейтралізують, а, навпаки, активують напругу конфлікту, що не можливо усунути зі сфери політичного [3, ххii]. «Під «політичним», - формулює Муфф - я розумію вимір антагонізму, який я вважаю конститутивним для людських суспільств, тоді як під «політикою» я розумію сукупність практик та інституцій, за допомогою яких створюється порядок, організуючий людське співіснування в контексті конфліктним чином забезпечуваним політичним» [6, 95].

Якщо в грамшианському варіанті теорії гегемонії антагонізм розуміється в термінах логіки бінарних опозицій (ми - вони, друг - ворог і т. п.), То онтологічний антагонізм в філософії Лаклау і Муфф - це ефект онтології двоїстого, що маніфестується як акт *подвійного затвердження*, який не допускає діалектичного опосередкування. Фред Даллар зазначає, що Лаклау і Муфф використовують поняття антагонізму з метою вказівки на внутрішню межу будь-якого порядку, що сприймається як даність [7, 48]. Тому, на його думку, коли Лаклау і Муфф говорять про неусуваність антагонізму в політиці, яка не дозволяє відбутися завершеності будь-якого виду раціонального консенсусу, вони говорять про антагонізм не тільки як про логіку гегемонної боротьби, але як про логіку «нової нерозв'язності» [3]. Логіка антагонізму є для них логікою негативності як логіки ідеалу, що само-спростовується, оскільки сам момент реалізації антагонізму завжди збігається з його розпадом і процесом формування чергової «нової нерозв'язності» - за аналогією з функціонуванням лаканівської логіки Реального, що не дозволяє відбутися процедурам примирної символізації в лаканівському психоаналізі [3, xi].

У той же час Лаклан і Муфф, будучи прихильниками демократичних політик, одночасно з акцентуванням онтологічного антагонізму підкреслюють значущість в політиці виміру *агонізма*, що грає важливу роль в постмарксистській теорії *радикальної демократії*. Шанталь Муфф в книзі «Про політичне» (2005) уточнює що вона, з одного боку, розділяє концепцію політичного Карла Шмітта. Шмітт вважає, що політичне можливо тільки за умови *одночасного «утримання» двох гетерогенних сфер* - етики та економіки, інтелекту і економіки, освіти і власності, методологічного індивідуалізму і колективних ідентичностей. У контексті логіки одночасного «утримання» двох гетерогенних сфер Муфф приєднується до думки Шмітта про політичне - як здатності до подвійної артикуляції [3, 18]. Однак, з іншого боку, якщо Шмітт із висунутої їм тези про центральності політичного робить висновок про неможливість демократії як політичного устрою, Муфф, навпаки, розглядає вимір політичного як умову можливості демократичного етосу. Жижек в зв'язку з цим іронічно називає стратегію радикальної демократії «антишміттеанським шміттеанством» [8, 144].

Політичне уявне і афективний вимір політичного

Якщо згадати визначення філософії Дельоза Аленом Бадью, який відзначив, що Дельоз прагнув прибрати «вульгарний позитивізм суб'єктивності і об'єктивності» [9, 112], то щодо дискурс-теорії Ессекської школи також можна сказати, що її теоретики прибирають «позитивізм» тим, що відмовляються від класичної дихотомії суб'єкта і об'єкта, що існує поза дискурсивного поля. Оскільки навіть «буквальність», на думку Лаклау і Муфф, є ні чим іншим, «як першою з метафор» [10, 110], реальність для них представлена «як

дискурсивний простір» [3, ix], в якому будь-яка репрезентація виявляється «немислимою» всередині «фізикалістської або натуралістичної парадигми» [3, ix], ключову роль в дискурс-аналізі набуває *уявне*, що виходить за межі будь-яких типів «вульгарного позитивізму», оскільки уявному взагалі притаманна здатність трансцендування наявного буття.

Уявне в теорії дискурс-аналізу функціонує за аналогією і зі знаменитим лаканівським «порожнім означаючим», яке знаходить статус об'єкта інвестування надлишкових бажань і надій суб'єктивності і в цьому сенсі - також форму дерридіанської онтологічної нерозв'язності. Особливістю трактування уявного в дискурс-аналізі виявляється акцентуація контингентності - як невизначеності і недетермінованості. У книзі Лаклау «Нові роздуми про революцію нашого часу» (1990) підкреслюється, що суб'єктивність, яка виявляє себе в ситуації дерридіанської нерозв'язності виявляється конститутивно дислокованою, що підвищує її потенційність по відношенню до будь-яких трансформацій, в тому числі які маркуються як революційні, провідним в яких стає модус уявного як онтологічної негативності, що трансцендує кордони будь-яких типів позитивності [10, 72-80].

У своїй концепції уявного Лаклау і Муфф розрізняють поняття 1) міфу і 2) власно уявного. Якщо, на думку Хауарта, під міфом Лаклау і Муфф розуміють «нові простори репрезентації», які покликані надавати сенс і «зшивати» дислокації суб'єктивності в практиках, лаканівського фінального шва, що ніколи не підлягає позитивизації (*suture*), то під поняттям уявного - «горизонт», або такий «абсолютний ліміт, який структурує простір сприйняття» і корелює з лаканівським поняттям шва як синонім

дислокацій в формі апоретичного уявного [10, 72-80]. Прискорення, акселерація ритму дислокацій, пише Хауарт має вирішальне значення для суб'єктивності, «яка виникає в просторах структурних розломів і приймає рішення, які реконституують дислоковані порядки» [11, 261] соціо-політичної реальності. Перехід від логіки міфу до логіки уявного відбувається в результаті такої артикуляції, коли партикулярність стає «ім'ям відсутньої універсальності» [12, 65].

Лаклау і Муфф вважають, що уявне конститутивно по відношенню до будь-якого типу політичної реальності, забезпечуючи функціонування механізму, який Лаклау називає «інвестування в універсальне». Зокрема, як стверджують Лаклау і Муфф, саме артикуляція політичного уявного революції в дискурсі російської соціал-демократії (Плеханов, Аксельрод) дозволила здійснити Жовтневу революцію 1917 року. Більш того, чим більше невизначеним і недетермінованим («порожнім», в лаканівських термінах) є уявне, тим більше воно політично ефективно, на думку Лаклау і Муфф. Ця теза, на їх погляд, і підтверджує - повторимося - феномен російської революції 1917 року, коли фактор «об'єктивної реальності»: відсутність «історично необхідних» для її здійснення продуктивних сил і виробничих відносин не зміг перешкодити відбутися події революції [3, 48]. У цьому контексті Лаклау і Муфф визначають логіку уявного через функціонування в уявному *афективного виміру*, відзначаючи, що можливості демократичних політик сьогодні завжди актуалізовані в модусі уявного. Як сформулювала Муфф в інтерв'ю з Мері Журназі, «я думаю, що коли ми говоримо про необхідність соціального уявного, ми вже припускаємо, що те, що рухає людьми - це не виключно інтереси або раціональність, а те, що я називаю *пристрастю*» [13, 40].

Тому Муфф наполягає на продуктивності афекту для формування більш «демократичного уявного» і так званих «ланцюжків еквівалентності».

Логіка уявного як конститутивного для політичної дії характеризується в теорії Лаклау і Муфф не тільки як логіка контингентного, але одночасно, як вже було сказано, як логіка непередбачуваності і нерозв'язності: наприклад, пристрасть і надії, які інвестувалися в емансипаторне уявне, можуть контингентно змінити напрямок і бути інвестовані в поле консервативного уявного, як це, зазначає Муфф, відбулося в Європі після краху комунізму, коли ліві політичні партії втратили вимір пристрасті, в результаті чого праві рухи виявилися єдиними, хто змогли забезпечувати функціонування політичного уявного. «Нам необхідне нове, соціалістичне уявне, - формулює Муфф завдання більш справедливих політик, - ми повинні думати про мобілізацію пристрасті по-іншому; інакше, [...] - щоб альтернативне продовжувало уявлятися по відношенню до існуючої неоліберальної системи» [13, 43].

Радикальна демократія як альтернатива ліберальній демократії

В якості альтернативи 1) радянському тоталітаризму і 2) буржуазної ліберальній демократії Лаклау і Муфф пропонують проект соціалістичної демократії, яку вони визначають як *радикальну демократію*. Політичний проект радикальної демократії базується на поєднанні трьох гетерогенних принципів, таких як 1) принцип *популізму*, який ґрунтується на ідеї рівності прав і суверенності народу і постулює народ як суб'єкта, 2) принцип *лібералізму*, який ґрунтується на захисті індивідуальних свобод і 3) принцип *радикального плюралізму*, який відкидає будь-які

типи ексклюзивності як на рівні буття, так і на рівні суб'єктивності. Можна уточнити, що принцип популізму корелює з онтологією множинного і артикуляцією егалітаризму, принцип лібералізму корелює з онтологією індивідуального і артикуляцією свободи, а принцип радикального плюралізму корелює з онтологічним антагонізмом як з подвійним твердженням егалітаризму/рівності і свободи/автономності. Нерозв'язний характер взаємодії цих трьох принципів, неможливість концептуального оволодіння контингентними формами, в яких ця взаємодія кристалізується - це і є логіка радикальної демократії, в інтерпретації Лаклау і Муффа. Саме онтологічна негативність і логічна нерозв'язність забезпечують радикальний демократії в сучасній філософії статус, на їхню думку, політичного *par excellence* і роблять можливою реалізацію логіки гегемонії в розумінні Лаклау і Муффа: адже ситуація логічної нерозв'язності забезпечується тим, що радикальна демократія базується на нестабільних онтологіях (нестачі, надлишку і відмінності одночасно), в яких будь-яке позиціонування підстави визначається в термінах негативності, забезпечуючи політиці виміру *трансформізму* [14, 261].

Радикальний плюралізм - це ключовий принцип радикальної демократії, під яким Лаклау і Муфф розуміють єдність егалітаризму/рівності і автономізації/свободи як умови конституювання суб'єктивності в термінах створення «демократичної еквівалентності» і виробництва демократичних політичних артикуляцій для конструювання нового «загального сенсу», в якому «вільний розвиток кожного стало б умовою вільного розвитку всіх» (Маркс). «Плюралізм є *радикальним* [курсив авторів. - І.Ж., С.Ж.], - формулюють Лаклау і Муфф, - тільки остільки, оскільки кожен термін

цієї плюральності ідентичностей знаходить в собі принцип своєї значущості без того, щоб мислити її, виходячи з трансцендентної або базисної основи для ієрархії всіх її значень як гарантію своєї легітимності. І цей радикальний плюралізм є *демократичним* тільки остільки, оскільки аутоконститутивність кожного з його термінів є результатом зміщення егалітарного уявного. Отже, проект радикальної і плюральної демократії в його *первісному значенні* [курсив авторів. - С.Ж.] є ні чим іншим, як боротьбою за максимум автономізації сфер на основі генералізації еквівалентно-егалітарної логіки» [3, 167].

Таким чином, радикальна демократія є радикальною настільки, наскільки вона здатна утримувати антагонізм і агонізм, універсальне і партикулярне, брак і надлишок одночасно, не вдаючись до практик привилейованості однієї зі сторін. При цьому в питанні про визвольний, емансипаторний потенціал демократичних політик прихильники радикальної демократії, що акцентують момент продуктивної незгоди, ведуть непримиренні дебати з теоретиками деліберативної демократії, що базуються на теорії комунікативної дії Юргена Хабермаса, що трактують демократичні політики в душі дискусії, спрямованої на досягнення згоди всіх протидіючих сил заради досягнення «загальної основи» через механізми різних громадянських форумів, громадських журі, загальних опитувань тощо [15, 32]. За критерієм радикальної політичної дії теоретики радикальної демократії дистанціюються від деліберативних демократів, ґрунтуючись на трьох ключових принципах: по-перше, метою радикальної демократії є не досягнення раціонального неоліберального консенсусу, а ставка на емансипаторний потенціал діссенсусу. *По-друге*, умовою етичного вибору з точки зору радикальної демократії є визнання слідом за Шміттом і Беняміном

того факту, що відносини політичного антагонізму є внутрішньо притаманними етосу демократії. *По-третє*, метою політичного вибору за критерієм радикальної демократії є відмова від так званих «нормативних» есенціалістських передумов демократичного дискурсу [15, 25].

Пропонуючи політики радикальної демократії як альтернативу політикам капіталізму і комунізму, фашизму і тоталітаризму і т. п. в сучасній ситуації кінця по видимості некризового, посткомуністичного торжества ліберальної демократії (періоду так званих «постісторичних щасливих 90-х»), Лаклау і Муфф бачать основну причину політичної неефективності сучасних демократичних політик в ігноруванні того онтологічного зсуву, який стався в політиці в середині 80-х і який залишився, на їхню думку, непоміченим. Сьогодні, після смерті ліберальної утопії, що тричі відбулася на початку 21 століття (11 вересня 2001 року, економічна криза з 2008 року і пандемія корона вірусу COVID -19), актуалізується запит на альтернативу неоліберальним політичним стратегіям. Однак відбувається це в контексті реабілітації апріорної привилеєваної точки в розумінні політичного уже в контексті нових революцій епохи так званої «постсучасності» - тобто «революцій глобального сходу і глобального півдня».

Позиція Лаклау і Муфф тут - це позиція «демократичної революції»: адже класичний марксистський концепт революції, по-перше, передбачає, що суспільство може бути «раціонально» реорганізовано на користь одного класу, і, по-друге, сприяє прийняттю логіки, в рамках якої онтологічний антагонізм мислиться як діалектичне протиріччя, яке може бути знято.

У цьому новому, так званому постдемократичному політичному контексті опонентами теоретиків радикальної демократії виступають не тільки прихильники деліберативних моделей демократії, які базуються на поняттях постідеології, постполітики і постсправди і ставлять завдання «демократизації» капіталізму, але і такі теорії демократії, які роблять ставку на радикальні антикапіталістичні політики [16, 4]. До них Муфф відносить, зокрема, теорію «абсолютної демократії», представлену, на її думку, в «Імперії» (2000) Хардта і Негрі, часто звану «Комуністичним маніфестом 21-го століття», в якій прогнозується, що сучасна глобальна влада Імперії може бути переможена підривною іманентною владою глобальної множини [16, 4].

Муфф в цьому контексті ставить питання про те, як в теорії «абсолютної демократії» розуміється політичне. Чи можемо ми вважати, що політичне в ній розуміється як антагонізм? Муфф вважає, що немає, і тому теорії «абсолютної демократії» парадоксальним чином, на її думку, збігаються з сучасними космополітичними версіями ліберальних підходів, котрі виголошують кінець біполярного світу і встановлення космополітичного світового порядку. «В обох випадках відсутній справді політичний вимір: влада може бути подолана, конститутивний характер антагонізму відкидається, центральне питання про суверенність усувається. Фактично *Імперія* є не більше ніж ультра-лівою версією космополітичної перспективи. Замість того, щоб підсилювати нас, вона вносить свій вклад в посилення нинішньої нездатності мислити і діяти політично» [16, 115]. У цій ситуації, зазначає Муфф, політичну ініціативу розвивають праві популісти: якщо ліві, обмежуючи принцип онтологічного антагонізму, втрачають позиції в сфері мобілізації

пристрастей і надій, то поле політичного з урахуванням його афективного виміру займають праві. Рішення для емансипаторних політичних дій, переконана Муфф, - це політики радикальної демократії, готові вести безперервну «в'язку боротьбу» в ситуації незнищеного антагонізму «різних, але рівних», не розраховуючи на можливість позитивізації онтологічної негативності, що веде до політик привилейованості «одного» [3, xviii-xix], наприклад, суверена.

Популізм

Головним недоліком політичної філософії марксизму, з точки зору Лаклау і Муфф, є, як зазначено вище, класовий підхід або принцип класизму, що визначає сферу політичного в термінах класової боротьби і представляє політичну суб'єктивність за критерієм класової приналежності. Принцип класовості, на їхню думку, постулює класову специфіку як привилейовану політичну суб'єктивність і як точку наочності, коли партикулярна соціальна група («робочий клас») вимагає надати своєму підлеглому статусу універсальну значущість. Саме філософія марксизму з її класовим підходом, на думку Лаклау і Муфф, бачила в наочності, в якій сходиться безліч етичних антагоністичних вимог, умова успішності революції в заміні анархічних виступів «народу» (в сенсі *plebs*, а не *populus*) раціональністю, міцністю і політичною ефективністю класових політик. Алетта Норваль в цьому контексті проводить відмінність між теорією гегемонії Грамші та теорією радикальної демократії дискурс-теорії Лаклау і Муфф: якщо гегемонія у Грамші як етичне, моральне і політичне лідерство «має класову основу, то Лаклау і Муфф звільняють поняття гегемонії від її класової підстави, що міститься в марксизмі» [15, 38].

Марксистський принцип класовості досягає кульмінації, на думку Лаклау і Муффа, в ленінському філософському дискурсі, що абсолютизує критерій класової диференціації і показності, які обґрунтовують легітимацію гегемонії і диктатури пролетаріату. «З одного боку, - пишуть Лаклау і Муффа, - гегемоністське ставлення тягне за собою концепцію політики, яка *потенційно* є більш демократичною, ніж що-небудь в традиції 2-го Інтернаціоналу (з його класичним економізмом), а, з іншого боку, цей концепт безсумнівно асоціюється з більш авторитарною і негативною тенденцією в ленінській традиції, т. к. він постулює чіткий поділ мас на лідируючий сектор і тих, ким управляють» [15, 55]. У політичній філософії ленінізму відносини між «авангардом» і «масами» отримують, на думку постмарксистів, переважно зовнішній і маніпулятивний характер, в той час як радикально-демократична стратегія передбачає *проліферацію точок розриву*, що перевищують класові кордони: адже політичний авторитаризм виникає в той момент, коли в цілях обґрунтування необхідності класової гегемонії гетерогенний розрив «зшивається». В результаті в ленінській версії гегемонії задається ситуація, коли один сектор *знає* (в лаканівському сенсі) істину поточного моменту історії і, отже, *знає* тимчасовий характер вимог, які об'єднують маси в єдине ціле. В результаті постулювання даної епістемологічної відмінності «статус пролетаріату підвищується до універсального класу. Але у теоретиків 2-го Інтернаціоналу, - на думку Лаклау і Муффа, - цього немає, т. к. вони виходять з *пролетаризації всього населення* [курсив мій. - С.Ж.]» [15, 56-57].

З точки зору Лаклау і Муффа, політичний вимір може бути розвинений тільки за умови скасування принципового поділу на

суб'єкт і об'єкт політики, на лідерів і ведених, наслідком якого в Росії, на їхню думку, став тоталітаризм і деполітизація марксизму. Лаклау і Муфф вважають, що замість спроб конструювати *масову ідентичність як недетерміновану історичною необхідністю*, більшовизм як філософський проект встановлює існування класу «для себе», доступного тільки освіченому авангарду - і ця точка зору на робітничий клас тому є *чисто педагогічною*: адже в такий інтервенції науки в політику будь-яке політичне ставлення розглядається як відношення репрезентації [15, 60]. В результаті в 30-ті роки 20-го століття в Європі інтелектуали-комуністи програли інтелектуалам-фашистам, які зробили ставку на принцип популізму і народ, який розуміється як *populus*. На думку Лаклау і Муфф, ця поразка стала наслідком того, що теорія марксизму бачила умову успішності революції в заміні анархічних виступів «народу» (народ в сенсі *plebs*, а не *populus*) раціональністю, міцністю і політичною ефективністю класових політик.

Сьогодні в ситуації кризи як традиційного марксизму, так і лівого лібералізму завдання радикальних демократичних політик полягає, як вважають Лаклау і Муфф, по-перше, в артикуляції онтологічної нестабільності політичного, поза його закріплення за яким-небудь класом або соціальною групою (поняття народу формулюється Лаклау і Муфф виключно в якості порожнього, що означає поза референції до соціального статусу протестної суб'єктивності) і, по-друге, у визнанні, що ідентичність (в тому числі політичних сил), що піддається постійним *зсувам*, вимагає *постійного перевизначення* [3, 150]. Вже у Грамші, на думку Лаклау і Муфф, колективна воля - це результат артикуляції *розсіяних і фрагментарних* історичних сил, а «колективна людина» не може бути

скорочена до ленінського «класового союзу» [3, 68], в сучасних умовах - до визначеної соціальної групи з її самоідентифікаціями (в тому числі до «середнього класу»).

Шанталь Муфф після смерті Ернесто Лаклау продовжує розвивати його теорію популізму як *лівого популізму*, підкреслює, що представники правого популізму розуміють народний суверенітет тільки як «національний суверенітет», який зарезервований лише для тих, хто здатний бути справжніми представниками нації, і проводить політики виключення «несправжніх» і «недостойних» бути членами національної єдності.

«Праві популісти, - зазначає Муфф в книзі «За лівий популізм» (2018), - не висувають вимоги рівності і конструюють «народ», який виключає багато категорій, як правило, іммігрантів, які трактуються як загроза нації» [17, 24].

В якості альтернативи популізму правих Муфф пропонує лівий популізм, який конструюють «ми», «народ» як *інклюзивну спільність*, яка протистоїть загальному противнику - олігархії. Мета лівої популістської стратегії - сформувати і привести до влади народну більшість і встановити прогресивну гегемонію як форму плюралістичної демократії, яка, на відміну від пропонованої М.Хардтом і А.Негрі демократії множин, не буде вільною від будь-якої негативності і антагонізму. Стратегія лівого популізму, за словами Муфф, полягає в тому, щоб встановити новий гегемон порядок всередині конституційного ліберально-демократичного контексту з метою конструкції колективної волі, «народу», здатного сформувати нову гегемонію формацію, яка перевстановить артикуляцію між лібералізмом і демократією, відхилену неолібералізмом, помістивши демократичні цінності на перше місце [17, 45].

Які конкретні стратегії політичної дії пропонує Муфф для реалізації завдань емансипаторного політичного? По-перше, вона пропонує доповнити політичний порядок лівих, які роблять ставку на радикальний політичний активізм, актуальними соціальними питаннями, а, по-друге, включити в неї екологічні вимоги. «Виклик для лівих сьогодні, - заявляє Муфф, - це «соціальне питання» [термін Ганни Арендт. - С.Ж.], який необхідно комбінувати з екологічним питанням» [17, 60]. Крім того, як вважають прихильники лівого популізму, важливим ресурсом політик радикальної демократії і організації ланцюжків солідарності ненаціоналістичного, нерасистського та немізогіністського типу повинна стати боротьба з епідеміями, в тому числі з пандемією коронавірусу, боротьба з ВІЛ та зі стигматизацією ВІЛ інфікованих, за доступ до послуг охорони здоров'я, що може стати діючим прикладом біополітики знизу (як альтернатива досліджуваної М. Фуко і Дж. Агамбеном біополітики зверху) або демократичної біополітики. За словами прихильника концепції біополітики знизу Панайотіса Сотіріса, «в теперішній кон'юктурі у громадських рухів є багато простору для дій. Вони можуть звернутися з проханням про прийняття термінових заходів, які допоможуть системам охорони здоров'я витримати додатковий тягар, викликаний пандемією. Вони можуть вказати на необхідність солідарності та колективної самоорганізації під час такої кризи, на відміну від індивідуалізованої *паніки «виживання»*. Вони можуть наполягати на тому, щоб державна влада (і примус) використовувалися для спрямування ресурсів з приватного сектора в суспільний. І вони можуть вимагати соціальних змін як рятівної необхідності» [18].

Таким чином, популізм, на який робить ставку постмарксистська теорія - це логіка формації колективних ідентичностей, яка, за визначенням Лаклау, являє собою дискурсивну стратегію конструювання політичних кордонів, що розділяють суспільство на два табори і закликають до мобілізації «underdog» (низів) проти «тих, хто при владі» [19, 93-100]. Політики популізму, вважають Лаклау і Муфф, необхідно аналізувати поза усталених мас-медійних конотацій і не варто демонізувати, представляючи їх як небезпечний ексцес, що ставить під питання раціональність організації суспільства. Однак необхідно враховувати, що існують дві принципово різні особисті форми популізму - 1) популізм правих, який не висуває вимог рівності і конструє «народ», що виключає багато категорій населення, як правило, мігрантів і різних меншин, які трактуються як загроза нації і 2) лівий популізм, який конструюють «ми», «народ», як котрий протистоїть загальному противнику – олігархії [17, 24]. Його мета - конструкція колективної волі «народу», здатного сформувати нову гегемонію формацію, яка перевстановить артикуляцію між лібералізмом і демократією, відхилену неолібералізмом, помістивши демократичні цінності на перше місце. Для цього необхідний, на думку Муфф, не тотальний розрив з ліберальною демократією і створення абсолютно нового режиму (абсолютно нова *politeia*, нове політичне співтовариство з нуля), а радикалізація етико-політичних принципів ліберально-демократичного режиму - «свободи і рівності для всіх», які спочатку були проголошені ідеологами лібералізму, але ніколи послідовно не практикувалися. Реалізація цього завдання - це і є мета політик радикальної і плюральної демократії, що розуміється Лаклау і Муфф як радикалізація існуючих демократичних інститутів [17, 39-41].

Критика Шанталь Муфф теорії Імперії Антоніо Негрі Майкла Хардта

Публікація «Імперії» 2000 року була сприйнята в світовому інтелектуальному співтоваристві як визначна подія, книга комерційно успішним філософським бестселером і - парадоксальним чином - обов'язковим читанням в програмах по політичній і соціальній теорії провідних університетів світу, які готують майбутніх топ-чиновників нової Імперії. І хоча багато сучасних марксистів зайняли по відношенню до проекту Негрі і Хардта різко критичну позицію, ряд авторитетних критичних теоретиків і книжкових оглядачів вітали «Імперію» і визнали її найбільш відповідною періоду пізнього капіталізму версією неомарксизму, а провідний американський марксист Фредрик Джеймісон представив книгу як «перший великий теоретичний синтез нового тисячоліття».

Відразу після публікації «Імперія» стала предметом запеклих дебатів, причому найсуворіша критика обрушилася на авторів, які раптово прославились з боку найбільш концептуально близьких до них лівих теоретиків. Різко критично виступила засновниця Ессекської школи постмарксизму Шанталь Муфф, яка відстоює принцип автономії політичного, який рішуче відкидають Негрі і Хардт. Муфф заявила, що, не дивлячись на те, що багато хто повірив, що «Імперія» представляє собою дійсно адекватну відповідь лівих на ситуацію сучасного капіталізму епохи глобалізації, насправді теорія Негрі і Хардта цілком збігається з точкою зору ліберального космополітизму, так як в обох випадках відсутній дійсно політичний вимір: влада може бути переможена, конститутивний характер антагонізму відкидається і центральне політичне питання - питання про суверенітет усувається. «Насправді «Імперія», - за словами Муфф, - це не більше

ніж ультра-ліва версія космополітичної перспективи. Замість того, щоб озброїти нас, вона вносить вклад у збільшення сучасної нездатності мислити і діяти політично» [16, 107]. Успіх «Імперії» Муфф пояснює тим, що в наш сучасний постполітичний період неоліберальної глобалізації не дивно, що делезіанська термінологія і революційно-мессіанська риторика «Імперії» спонукала багатьох її читачів відкрити для себе «множину» як нового революційного суб'єкта. Однак замість того, щоб внести вклад в розробку альтернативної нинішньої неоліберальної гегемонії, «Імперія», на її думку, справляє протилежний ефект. Те, що дійсно необхідно лівим сьогодні - це адекватне розуміння природи політичного, яке дозволило б нам зрозуміти умови ефективної гегемонії виклику неоліберальному порядку, а замість цього ми знаходимо в цій книзі іншу версію постполітичної перспективи для постдемократій, в якій відсутня як політична стратегія так і теорія суб'єктивації. За словами Муфф, теорія «абсолютної демократії» Негрі і Хардта - це постмодерністська форма туги за абсолютно примиренному світу - світу, в якому іманентна сила множини переможе трансцендентну владу держави і де політичне буде ліквідовано як таке. «Такий потяг/туга, - за словами Муфф, - незалежно від того - ліберальна або ультраліва версія - не дозволяють нам зрозуміти реальні виклики, з якими стикаються демократичні політики як на місцевому, так і на міжнародному рівні: не як нам подолати відносини ми/вони, але як розібратися з формами конструкції відносин ми/вони в порівнянні з плюралістичним порядком» [16, 115].

Негрі і Хардт постаралися врахувати критику Муфф, і в 3-м і 4-м томах свого проекту вони неодноразово підкреслюють, що в їх теорії політичний антагонізм незмінно присутній в боротьбі множини з

силами імперії, і що вони визнають, що у стратегії виходу з відносин підпорядкування і рабства є її антагоністична, «темна» сторона, що відкривається в радості, яку ми відчуваємо від знищення тих, хто ранив наших друзів [20, 383]. Так само в «Асамблеї» вони багаторазово підкреслюють, що вирішальну роль в боротьбі з капіталізмом повинні зіграти техніки виробництва альтернативної суб'єктивності - суб'єктивності загального, здатної кинути виклик капіталістичним приватномайновим політикам суб'єктивації.

Однак Муфф, продовжуючи критично аналізувати нові роботи Негрі і Хардта, як і раніше наполягає на неефективності їх проекту для вирішення завдань, що стоять сьогодні перед лівими і вбачає в їх концепції спільного і онтології іманентного тенденцію до деполітизації та фінального подолання політичного антагонізму. «Що я знаходжу проблематичним в їх святкуванні «спільного», - пише Муфф, - це ідея, що ця спільність може стати головним принципом організації суспільства. Центральна проблема з цим святкуванням в тому, що багато теоретиків спільності постулюють концепцію множинності, яка вільна від будь-якої негативності і антагонізму і не залишає місця для визнання з необхідністю гегемонної природи соціального порядку. У разі Хардта і Негрі їх відмова від репрезентації суверенності випливає з їх іманентистської онтології, яка явно перебуває в протиріччі з концепцією радикальної демократії» [17, 54-55].

Аргументи Муфф частково збігаються з критикою теорії Негрі і Хардта Жижеком, який також бачить слабкість їх позиції в переважанні економічних аргументів над політичними, наслідком чого стає те, що практичні пропозиції: (1) вимоги глобального громадянства, 2) гарантованого доходу і 3) права на реапропріацію

нових засобів виробництва), якими закінчується «Імперія» викликають розчарування. Хардт і Негрі, на думку Жижека, роблять ставку на те, що безпосередньо соціалізоване, нематеріальне виробництво не лише робить власників дедалі більш надлишково-непотрібними, а й дозволяє виробникам самим управляти засадами соціального простору, в результаті чого економічне виробництво прямо стає виробництвом політики і самого суспільства. І це відкриває шлях до «абсолютної демократії», адже виробники прямо регулюють свої соціальні відносини без манівців демократичного представництва. Однак «Імперії» бракує глибокого аналізу того, яким чином існуючий глобальний соціально-економічний процес створить - якщо взагалі створить - простір, необхідний для таких радикальних заходів. Тому, Негрі і Хардту «не вдається, - за словами Жижека, - в сьогоденних умовах повторити марксове обґрунтування виникнення перспективи пролетарської революції із внутрішніх антагонізмів капіталістичного способу виробництва. В цьому відношенні «Імперія» залишається домарксистською книгою» [21].

Жижек стверджує, що для того, щоб по-справжньому повернутися до «Капіталу» Маркса, повторити його економічний аналіз недостатньо і необхідно повернутися до Леніну, взявши на озброєння Ленінське заперечення економізму, так само як і чистої політики. «Сьогодні, - за словами Жижека, – більше, ніж коли-небудь – нам необхідно повернутись до Леніна: так, економіка – дуже важлива область, результат битви вирішиться в ній, необхідно зруйнувати чари глобального капіталізму, але втручання повинно бути, за суттю своєю, політичним а не економічним» [22].

Жижек також вважає, що Негрі і Хардт переоцінюють значення іматеріальної праці, що приходить на етапі імперськості на

зміну індустріальної праці фордського типу, для мобілізації нового політичного суб'єкта - множини і переходу від логіки централізації та ієрархізації до логіки самоорганізації і поліцентричної кооперації. Негрі, на думку Жижека, прав, коли він зазначає, що сучасний капіталізм пішов по шляху приватизації загального інтелекту та отримання прибутку як ренти цього приватизованого загального. Однак Негрі, вважає Жижек, йде хибним шляхом, коли замість того, щоб традиційно соціал-демократично реагувати на цей «новий дух капіталізму», він закликає прийняти його, розрізняючи в ньому зерна комунізму - динаміку неієрархічної і нецентралізованої інтелектуальної праці. За такою логікою, ми прийдемо, на думку Жижека, до цинічного висновку, що сьогодні головне завдання профспілок - навчати робітників, щоб вони могли краще адаптуватися до нової цифрової економіки. «Проблема Негрі, - стверджує Жижек, - в його ентузіазмі у використанні спінозістського поняття множини. А множина - це натовп, що святкує загибель царя в «Борисі Годунові»» [23].

Проте саме поняття безлічі як сучасної форми суспільного життя, яку Фуко називав «не-фашистським життям», всупереч іронічним зауваженням Жижека, виявилось дуже затребуваним в контексті соціально-політичної ситуації в світі в першій чверті 21 століття і забезпечило успіх проекту Негрі і Хардта. І хоча об'єктивістсько налаштовані критики висувають проти них не тільки теоретичні контраргументи, але і заявляють, що більшість їх положень, наприклад тезу про послаблення держави, просто невірні емпірично [24], сьогодні, 20 років по тому публікації «Імперії», проект «ентузіастів Співдружності», як називає Негрі і Хардта, Джеймісон, не втратив своєї свіжості і привабливості.

Дійсно, якісь теоретичні аргументи Негрі і Хардта можуть здатися надмірно риторичними, а практичні пропозиції і методи боротьби з корумпованими силами Імперії недостатньо радикальними і ефективними, але, безумовно, щось дуже важливе для теорії і практики сучасного марксизму і боротьби за майбутнє, вільний від диктату приватної власності і експлуатації, ними було вгадано і названо правильно і своєчасно. І чи, як формулює британський марксист, член Центрального комітету [Соціалістичної робочої партії](#) Алекс Каллінікос, *спільне* - «серце Співдружності вказано вірно» [26].

Вплив, критика, значення

З моменту публікації «Гегемонії і соціалістичної стратегії» постмарксистської дискурс-теорія Лаклау і Муфф знаходяться в центрі дебатів представників лівої ідеї, багато з яких висловлюють свою незгоду з постмарксистською установкою на відмову 1) від класового підходу і заміну класової боротьби гегемонною і 2) від марксистського курсу на антикапіталістичну революцію і перехід на позиції реформізму. Ряд сучасних марксистських теоретиків критикують постмарксистів за так званий «дискурсивний ідеалізм», який основну увагу в політиці приділяє питанням риторики замість пріоритету практичної політичного дії [26].

Питання про «дискурсивний ідеалізм» і про те, наскільки ефективним для критики ідеології і масової політичної мобілізації є риторичні або тропологічні стратегії, що акцентуються в теорії гегемонії Лаклау, неодноразово ставало предметом дискусій в рамках самої Есекської школи дискурс-аналізу. На думку Джейсона Гліноса і Янніса Ставракіса, те, що Лаклау робить ставку на дискурс-аналіз як методологію філософського аналізу в цілому, дозволяє

формулювати його теорію гегемонії як радикально антиоб'єктивістський проект, що протистоїть апеляції до екстрадискурсивної реальності і дуалізму дискурсивної і екстрадискурсивності як таких [27, 236]. У той же час Глінос і Ставракакіс стверджують, що, коли Лаклау розвиває в рамках дискурс-теорії так званий тропологічний підхід і відводить провідну роль механізму сигніфікації і символічного виміру дискурсу, що підкреслюється тезою Лаклау про центральності риторичного елемента в процесі дискурсивного виробництва [28, 306-307], він, тим самим, 1) розриває, на їхню думку, нерозривно пов'язані дискурс і афект і - в результаті - 2) обмежує вимір лаканівського Реального, який функціонує як межа символізації. Тим самим, на їхню думку, Лаклау послаблює той саме афективний вимір, який, згідно з його тезисами, є основною умовою ефективної ідеологічної критики і політичної мобілізації.

Для того, щоб відновити вирішальне значення афективного виміру, Глінос і Ставракакіс пропонують посилити дискурс-теорію Лаклау і Муфф рядом категорій з лаканівської онтології - зокрема, такими як «фантазія» і «насолода», які, на відміну від таких понять як *point-de-capiton*, *objet petit a* та ін., не задіяні Лаклау. Як стверджують Глінос і Ставракакіс, якщо не враховувати фактор *насолоди*, вся методологія Лаклау втрачає свою «пояснювальну силу» [27, 209], залишаючи не проясненням питання про те, що рухає логікою гегемонії і є ставкою у процесі соціо-політичної ідентифікації як форми втілення соціальних фантазій.

Доповнення дискурс-теорії рядом ключових лаканівських понять дасть можливість, на думку Гліноса і Ставракакіса, відійти від того, що Жижек називає в філософії Лаклау

«формалістським елементом», - тим, на думку Жижека, прагненням Лаклау все-таки зв'язати функціонування ідеології з рівнем трансцендентного. Артикуляція проблематики Реального *qua jouissance* в контексті дискурс-теорії Лаклау посилить, вважають Глінос і Ставракакіс, розуміння ідеологічних процесів в якості умови радикальної контингентності як на рівні буття, так і на рівні суб'єктивності [29, 237].

Заперечуючи Гліносу і Ставракакісу, Лаклау уточнює, що в його теорії *дискурс і афект онтологічно взаємопов'язані* і включені один в одного - центральність риторичного або катахретичного елементів не є чисто структурною або семіотичною, тобто когнітивною, а істотно емансипаторною складовою політики постсучасних пригноблених [28, 302].

У відповіді Гліносу і Ставракакісу Лаклау також зазначає, що існує конститутивний реляційний момент в зв'язку лінгвістичного і афективного; і якщо Глінос і Ставракакіс концентруються, з його точки зору, на їх дуальності, то сам Лаклау, на його думку, прагне акцентувати момент відносини, який уможливорює саму подвійність, подвійне твердження або подвійну артикуляцію. «Тому, - пише Лаклау, - я вилучаю деякі категорії - такі як дискурс - з будь-якої локальної конотації і прагну надати їм більш онтологічну роль. Комплекси, які я називаю «дискурсивними», включають як афективний, так і лінгвістичний виміри, і тому вони не можуть бути тільки афективними або тільки лінгвістичними » [28, 303]. Лаклау підкреслює, що в його роботах ніколи не існувало зміщення від символічного до афективного виміру дискурсу або навпаки, але завжди була присутня одночасність артикуляції того і іншого, тобто логіка *double bind*. «Афект, - знову пояснює Лаклау, - не

є чимось зовнішнім, доданим до символічного, але становить його внутрішній компонент. Афект - це не деяка неясна емоція, зовнішня по відношенню до сигніфікації, так як він може конституювати себе тільки на основі сверхдетермінації ланцюга що означають» [29, 235]. В результаті, вважає Лаклау, його аналітичний підхід дає можливість не тільки не редукувати несвідоме до ірраціонального, як роблять представники теорії раціонального вибору, але й не розуміти несвідоме як сукупність базисних категорій, що вступають в різні комбінації (як у Леві-Стросса) або як ті, що відносяться до предзаданих символічних форм колективного несвідомого (як у Юнга).

Концепція радикальної демократії Лаклау і Муфф також неодноразово піддавалася різкій критиці з боку лівих за її реформістський характер і відмова від ідеї глобальних змін в фундаментальних відносинах капіталістичного суспільства. Зокрема, Славой Жижек, який на початку своєї кар'єри солідаризувався з проектом критичного дискурс-аналізу ідеології Лаклау, згодом став критикувати його за прийняття ліберально-демократичного капіталістичного контексту і за недостатній радикалізм теорії радикальної демократії, яка, на його думку, розташовується дуже близько до домінуючого ліберально-демократичного уявного і пропонує зміни тільки всередині існуючого режиму [30, 321]. В цілому теорія гегемонії і популізму Лаклау, що замінює класову боротьбу боротьбою за гегемонію веде, на думку Жижека, до того, що ця боротьба приречена залишатися замкнутою в рамках системи координат існуючого політичного простору, коли політика зводиться до політиків ідентичності, метою якої є затвердити свою особливу ідентичність всередині даної громадської структури [31, 551- 574].

У своїй відповіді на цю критику Жижека Лаклау пояснює, що завданням його теорії соціалістичного популізму, який проявляється, на його думку, в кожній успішній політичній мобілізації сучасності, є перехід від жорсткого класизму марксизму до програми створення широких зв'язків народної мобілізації, коли завдання кожної окремої групи в боротьбі за владу може бути досягнута тільки за умови, що ця група діє гегемонним чином над силами більш широкими, ніж вона сама, що в свою чергу спричинить за собою трансформації її власної суб'єктивності [31, 172]. Захищаючи класову боротьбу проти гегемонії, Жижек, на думку Лаклау, проявляє сліпоту до цього трансформативному аспекту гегемонної боротьби і незрозуміння того, що справжня політична інтервенція ніколи не є тільки опозиційною, а скоріше, яка зміщує в формі полемічних дебатів, які реартикулюють ситуацію в новій конфігурації. Тому популізм, за визначенням Лаклау, - це не просто особливий різновид політики, але політика як така, в процесі якої народ репрезентує себе не тільки як контингенту опозицію влади, а як заздалегідь не визначеного (в відмінну від класу) політичного агента, який в процесі свого конституювання створюється як щось нове. У той час як Жижек, який ігнорує популістський принцип плюралізму і ідею гегемонії як війни позицій, займає в результаті, за оцінкою Лаклау, позиції ультра-лефтізму, який веде тільки до консолідації єдності існуючої влади і, в результаті, стає головним джерелом підтримки існуючої гегемонної формації [31, 175-177].

У свою чергу Муфф, в відповідь на звинувачення теорії радикальної демократії в реформізмі, які висунуті прихильниками революції, проголошує тезу про те, що радикальна політика сьогодні - це саме *радикальний реформізм*, який ставить собі за мету не

захоплення, а перетворення інституцій держави в інтересах трудящих і вимога повної реалізації принципів свободи і рівності, які декларуються, але не виконуються неоліберальними урядами. Тому дилема, що формулюється «революційними політиками», до яких Муфф відносить лєніністів і анархістів, «реформа чи революція» є, за її словами, помилковою, так як лівий популізм сьогодні можливий саме як «радикальний реформізм» або «революційний реформізм», який реалізує субверсивний вимір реформ. А помилка ««крайніх лівих», - за її словами, - в тому, що вони думають не про те, як люди живуть в дійсності, а як повинно бути у відповідності з їх теоріями» [17, 50].

Таким чином, серед теоретиків лівого популізму, які розмірковують про те, як ефективніше протистояти політичній мобілізації правих і консерваторів в пост сучасному світі, політичні стратегії, що базуються на постмарксистських теоріях гегемонії, радикальної демократії і популізму Лаклау і Муфф, часто оскаржуються і чи поділяються за різними критеріями. У той же час, сучасні марксистські теоретики (зокрема, провідний англійський марксист і рішучий критик постмарксистської теорії Пері Андерсон) змушені визнати, що жодна сучасна марксистська і неомарксистська теорія не мала такого потужного практичного впливу на процеси масової політичної мобілізації емансипаторних соціальних рухів початку 21 століття як теорія популізму Лаклау і Муфф. «Вперше запропонований за часів Тетчер і Рейгана він [популізм. - І.Ж., С.Ж.], - за словами Андерсона, - був формальної схемою, яка передбачила хід європейської історії тридцять років потому, коли процеси деіндустріалізації привели до скорочення і роз'єднання робітничого класу, залишивши набагато

більше фрагментаризований соціальний ландшафт і множинні рухи правих і лівих, які оскаржують встановлений порядок від імені народу - популізм перетворився на опудало еліт всього ЄС. Стюарт Холл передбачав зростання тетчеризму в 80-ті роки. Не менш вражаюче Лаклау і Муфф виступили авгурами реакції проти неолібералізму після кризи 2008 року. У цих умовах Лаклау і Муфф здійснили те, що Холл не зміг: адаптацію своєї теорії для політичних сил з великою підтримкою. В Іспанії лідери «Подemos» - так само, як до цього в Латинській Америці - будували свою стратегію, відкрито слідуючи приписам гегемонії популізму. За будь-якими стандартами це стало неабияким досягненням теоретичної системи, яка оголошується, як та що не може бути застосована технічно» [33, 95-96].

Література

1. Kraniauskas John. Rhetorics of populism. Ernesto Laclau, 1935–2014 // Radical Philosophy. № 186 (Jul/Aug 2014) <https://www.radicalphilosophy.com/obituary/rhetorics-of-populism>
2. Marchart Oliver. Thinking Antagonism: Political Ontology after Laclau. Edinburg: Edinburg University Press, 2018.
3. Laclau E., Mouffe Ch. Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics. London; New York: Verso, 2001.
4. Делёз Жиль. Логика смысла / Пер. с франц. Я. И. Свирского. М.: Академический проект, 2011.
5. Lyotard Jean-Francois. Libidinal Economy. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
6. Mouffe Chantal. Agonistic Public Spaces, Democratic Politics and the Dynamics of Passions // Thinking Worlds: The Moscow Conference on Philosophy, Politics, and Art / Backstein J., Birnbaum D., Wallenstein

S.-O. eds. Moscow, Berlin: Interros Publishing Program, Sternberg Press, 2007.

7. Dallmayr Fred. Laclau and Hegemony. Some (post)Hegelian Caveats // Laclau: a Critical Reader. Eds. by Simon Critchley & Oliver Marchart. New York: Routledge, 2004.

8. Zizek Slavoj, Daly Glyn. Conversations with Zizek. Cambridge: Polity, 2004.

9. Бадью Ален. Делёз. «Шум бытия». Пер. с француз. Д.Скопина. М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», издательство «Логос-Альтера», 2004.

10. Laclau Ernesto. New Reflections on the Revolution of Our Time. New York, London: Verso, 1990.

11. Howarth David. Hegemony, Political Subjectivity, and Radical Democracy // Laclau: A Critical Reader. Eds. by Simon Critchley & Oliver Marchart. New York: Routledge, 2004.

12. Laclau Ernesto. Emansipation(s). London: Verso, 1996.

13. Hope, Passion and the New World Order / Mary Zournazi in conversation with Chantal Mouffe and Ernesto Laclau // *Conteretemps*, 2001, № 2.

14. Laclau Ernesto. The Future of Radical Democracy // *Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack*. Ed.by Toender, Lars, Thomassen, Lasse. Manchester: Publisher, Manchester University Press, 2005.

15. Norval Aletta. Aversive Democracy: Inheritance and Originality in the Democratic Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

16. Mouffe Chantal. On the Political. New York, London: Routledge, 2005.

17. Mouffe Chantal. For a Left Populism. London, New York: Verso, 2018.

18. Сотирис Панайотис. Против Агамбена: Возможна ли демократическая биополитика? // Центр политического анализа. 22. 03. 2020 <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/protiv-agambena-vozmoznna-li-demokraticeskaja-biopolitika>

19. Laclau Ernesto. On Populist Reason. London, New York: Verso, 2005.

20. Hardt Michael, Negri Antonio. Commonwealth. Harvard: Harvard University Press. 2009.

21. Жижек Славой. Объект желания как внутренний предел капитализма. О Майкле Хардте и Антонио Негри / Перевод и примечания М. Немцева. Топос. 21.12. 2005. <https://www.topos.ru/article/4298>

22. Жижек Славой. Станет ли «Империя» Майкла Хардта и Антонио Негри «Коммунистическим манифестом» двадцать первого века? // Политиздат. 24.09.2004 <https://web.archive.org/web/20080605182816/http://politizdat.ru/article/43/>

23. Zizek Slavoj. Like a Thief in Broad Daylight: Power and the Era of Post-Humanity. Penguin Books, 2017.

24. Кагарлицкий Борис vs. Кильдюшов Олег: Майкл Хардт, Антонио Негри. Империя // Критическая масса, №3, 2004 <https://magazines.gorky.media/km/2004/3/boris-kagarliczkij-vs-oleg-kildyushov-majkl-hardt-antonio-negri-imperiya.html>

25. [Callinicos](http://socialistreview.org.uk/345/commonwealth) Alex. Commonwealth / Socialistreview. March, 2010 (345) <http://socialistreview.org.uk/345/commonwealth>

26. Кувелакис Стасис. Кризис марксизма и трансформация капитализма // Открытая левая, 17 февраля 2015 <http://openleft.ru/?p=5470>

27. Glynos Jason, Stavrakakis Yannis. Encounters of the Real Kind: Sussing out the Limits of Laclau's Embrace of Lacan // Laclau: a Critical Reader. Eds. by Simon Critchley & Oliver Marchart. New York: Routledge, 2004.

28. Laclau Ernesto. Glimpsing the Future // Laclau: a Critical Reader. Ed. by Simon Critchley & Oliver Marchart. New York: Routledge, 2004.

29. Politics and the unconscious. An interview with Ernesto Laclau. Jason Glynos and Yannis Stavrakakis. Subjectivity 3, 225–230 (2010).

30. Zizek Slavoj. Holding the Place // Butler Judith, Laclau Ernesto, Zizek Slavoj. Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left. London, New York: Verso, 2000.

31. Zizek Slavoj. Against the Populist Temptation // Critical Enquiry, 2006, vol. 32, p. 551- 574.

32. Laclau Ernesto. Why Constructing a 'People' Is the Main Task of Radical Politics // Laclau Ernesto. The Rhetorical Foundations of Society. London, New York: Verso, 2014.

33. Anderson Perry. The H-Word: The Peripeteia of Hegemony. London, New York: 2017.

ТЕОРІЯ КРИХКОСТІ ЖИТТЯ І КРИТИКА НАСИЛЬСТВА ДЖУДІТ БАТЛЕР

Джудіт Батлер (Judith Butler) (1956 р. н.) - видатний сучасний філософ і феміністський теоретик, чиї роботи мають принципове значення для політичної філософії і розвитку різних напрямків сучасних критичних досліджень. Інтерес і особливі здібності до філософії проявилися у Батлер ще в дитинстві, коли вона, замикаючись в підвалі батьківського будинку, читала студентські книги по філософії своєї матері [1, 235]. Систематично вона почала вивчати філософію в єврейській школі при синагозі - в основному її цікавила екзистенціальна теологія, К'єркегор, Мартін Бубер, - а потім в коледжі, і в результаті в 28 років вона захистила докторську дисертацію в Єльському університеті, де після захисту отримала посаду професора і почала викладати курс по феміністської філософії. На відміну від домінуючої в США аналітичної філософії, Батлер спочатку була орієнтована на континентальну філософську традицію і її дисертація була присвячена рецепції гегелівської філософії у французькій філософії 20 ст. - так званого феномену «Французького Гегеля», починаючи з неогегельянства А. Кожева і А. Койре, і завершуючи постструктуралістським прочитанням Гегеля, Дерріда, Дельозом і Фуко. Саме застосування критичної методології французького постструктуралізму дозволили Батлер згодом сформулювати свою антиесенціалістську концепцію перформативної гендерної суб'єктивності, що робить ставку на нестабільні, трансформативні політики ідентичності, що виявилось співзвучно

стратегіям третьої хвилі американського фемінізму, для якого фігура Батлер стає культовою.

З 1993 року Батлер є професором риторики і порівняльного літературознавства Каліфорнійського університету в Берклі, бере участь у багатьох міжнародних академічних проєктах таких як, наприклад, «Міжнародний консорціум програм по критичній теорії» і виступає з лекціями в різних університетах світу. Безумовно, Батлер є однією з провідних публічних інтелектуалів сучасності і її філософія не тільки трансформувала розуміння гендерної ідентичності в сучасній академії, а й сформувала і мобілізувала різні форми політичного активізму, перш за все квір-активізму в усьому світі.

Протягом багатьох років Батлер активно бере участь в діяльності різних антивоєнних рухів. Вона активно виступала з критикою американської мілітаристської політики в Іраку, Афганістані та інших країнах і в кампанії підтримки в'язнів військової в'язниці в Гуантанамо. Батлер також є різким критиком мілітаристських політик Ізраїлю в Палестині і підтримує антиізраїльську кампанію Бойкоту в зв'язку з окупацією Ізраїлем палестинських територій, земель і репресіями щодо палестинського населення, що проживає на них, але вона рішуче засудила теракти Хамаса 7 жовтня 2023 року [2].

Також Батлер активно підтримала так звані сучасні соціальні рухи 2.0 (рух «Оккупай» і Арабська весна), які вона представила у своїй книзі «Нотатки до перформативної теорії зібрань» (2015), як нову форму перформативної політичної активності, що реалізує проєкт дійсно прямої та егалітарної народної демократії.

Кожна нова книга Батлер стає знаковою подією в сучасному міжнародному культурному та суспільно-політичному житті і незамінним внеском в діяльність політик, спрямованих проти всіх

форм дискримінації, мілітаризму і насильства в сторону створення більш вільного, детotalізованого і справедливого майбутнього.

Концепція та основні поняття

Про Батлер, що ніколи не писала на радянські і пострадянські теми (предками якої були російські і угорські євреї) можна припустити, що вона, тим не менш, несвідомо використовує поняття пародії в цілком тинянівському сенсі, коли пародія функціонує не просто як прийом комізації, але як спосіб життя старих дискурсивних форм в умовах нового політичного несвідомого. В результаті в подіях сучасних масових демонстрацій, політик вулиці і вуличних зібрань, що навіть не висуюють жодних конкретних політико-економічних вимог, Батлер бачить не просто прояв абсурду самодеструктивної соціальної негативності, або «божественного насильства», за висловом Жижека, що використовує поняття Беняміна, але і форми народного суверенітету, не обмеженого сферою електоральної політики. Хоча Батлер критикує свій уряд, свій націоналізм, свою релігію, але в політичних стратегіях, які вона аналізує, легко впізнаються наші пострадянські, з якими ми стикаємося в своєму власному політичному, економічному і культурному контексті. У сучасній мапі влади найбільш одностайною виявилася мобілізація різних «прогресивних» суб'єктивностей (будь-яких ліберальних, в тому числі ЛГБТК і будь-яких антиклерикальних) проти так званих «непрогресивних» (гастарбайтерів, «ватників», «совків», повій або «нових рабів» - наприклад, біженців з Сирії або з Донбасу, які сприймаються як приховані терористи) в ім'я помилкової концепції свободи (наприклад, свободи від «совка» або від культури так званих «ватників» як недолудей), коли перші по суті обслуговують раціоналізацію недавніх і триваючих війн. В результаті виникає новий тип капіталістичної

експлуатації - життів, які є «не зовсім життями» і тому відкидаються як «некрихкі» і «несумні». У запутаній логіці, яка раціоналізує їх смерті, втрата такого населення підпорядкована одній-єдиній необхідності - зберегти і захистити «крихкі» життя «прогресивних суб'єктивностей». Звідси урок Батлер. Наскільки б паралаксною не була практика сучасної влади, що оперує на рівні онтології воєн, критична думка може працювати на такому рівні неможливого, який недоступний навіть паралаксним пасткам сучасного капіталістичного насильства.

Батлер працює з поняттями і дисциплінами традиційної філософії - зокрема, з онтологією, етикою, естетикою, теологією. Однак вона деконструє їх. Але робить це у своїй особливій манері - зміщуючого перформативного повторення. В результаті традиційні поняття філософії в її логіці втрачають односторонній характер стабільності характеристик «істинності», «науковості», «знання» і починають передавати характеристики «нестабільності», «ненадійності», «неволодіння». Ці характеристики підкреслюються і стилем філософського письма Батлер, що віртуозно з'єднує пафос і іронію одночасно.

Онтологія двоякого vs. онтологія індивідуалізму

Невтішний діагноз сучасного світу, який ставлять Ален Бадью, Жак Рансьєр, Джудіт Батлер та інші філософи, полягає в наступному: в сучасному світі виникає і посилюється феномен нового фашизму, в якому 1) легалізована «свобода ненавидіти» [3] і 2) активізується сек'юритарна мобілізація як конституювання народу через солідарність проти етнічних меншин, яка використовується для знищення демократичних прав і демократії як такої [4, ix]. У цьому контексті Батлер розрізняє 1) фашизм середини ХХ століття, в якому

використовувалася фрустрація дрібної і середньої буржуазії, яка надіслала ненависть буржуазії на пролетаріат і 2) новий «визвольний» (по іронічному вираженню Батлер) фашизм [3], коли представники бідних верств населення отримали можливість ненавидіти інших представників бідних верств населення і не соромитися свого расизму.

Новий фашизм і пов'язані з ним практики сек'юритарних мобілізації базуються, на думку Батлер, на певній, за її висловом, «соціальної онтології» - а саме такій, яку Батлер називає онтологією індивідуалізму [5, 33]. Суть її в тому, що вона, на думку Батлер, встановлює базисну нерівність суб'єктів за критерієм уразливості/крихкості, виробляючи певних суб'єктів господарювання в якості вразливих і крихких, а інших - ні. Така соціальна онтологія підтримує політики війни, так як вона легітимізує застосування державного насильства з метою забезпечити максимум крихкості для одних і мінімізувати крихкість для інших [5, 3]. У термінах цієї онтології суб'єкт конституюється як національний суб'єкт, який, за словами Батлер «визнає крихкість тільки свого життя» [5, 48].

Але, на відміну від песимістичних діагнозів інших сучасних мислителів, Батлер навіть після, здавалось, очевидної поразки Тахріру (символу «Арабської весни») наполягає на можливості альтернативної мобілізації, коли народ - це не просто ксенофобний натовп, але ті, хто здатні на колективну політичну дію, спрямовану як проти ксенофобного націоналізму, так і супроводжуючу його сек'юритарну мобілізацію. Можливо, саме фемінізм Батлер дозволяє їй стверджувати, що крім солідарності народу проти етнічних меншин, солідарність проти влади так само залишається сьогодні формою конституювання народу як політичної суб'єктивності [6].

Можливість альтернативної мобілізації («колективної політичної дії») і солідарності («транснаціональної форми протесту, яка перемагає ксенофобний націоналізм») Батлер пов'язує з переосмисленням соціальної онтології індивідуалізму і зверненням до нової соціальної онтології («спрямованої на перетин категорій ідентичності» [7, 3]). Нову соціальну онтологію, спрямовану на політику миру, а не війни і не підтримуючу логіку розподілу суб'єктів на більш визнаних і менш визнаних, найбільш уразливих/крихких і менш вразливих/крихких, Батлер характеризує як онтологію двоякого - наприклад, двоякого вимірювання перформативності, коли «ми неминує є тими, що піддаються впливу і діючими» [8, 24]. Тому Батлер вважає, що перформативність, якої так захоплюються сучасні арт-активісти, не може бути скорочена до ідеї вільного, індивідуального перформансу [8] і говорить про онтологічну двоякість, навіть хіазмі перформансу. Двоякість перформансу забезпечується не за рахунок участі публіки і масовості, а, як вважає Батлер, за рахунок подвійного статусу уразливості і опору [8, 14]; володіння і неволодіння одночасно - себто поза визначеністю володіння проти неволодіння [9, xi]; потягу до життя і потягу до смерті одночасно [10, 70-71] і т. д.).

Сучасна політика як некрополітика і пастки сек'юритарної мобілізації

У теорії політики Батлер можна простежити аналогічну до Карла Шмітта відмінність рівнів онтологічного і онтичного в політиці. У центрі уваги Батлер знаходяться не політики, що визначаються як конвенціональні і розуміються в термінах теорій деліберативної демократії [11, 122-123], а теорії, що відносяться до 1) сфери політичного, яку Шанталь Муфф визначає як «афективний вимір

політики» (Батлер дає модусу афективного виміру політики визначення «психіки влади») і 2) до відносин антагонізму (в термінах окопної, або «грузлої боротьби», як слідом за Грамші повторює Батлер). Відносини влади в результаті розуміються у Батлер як нерозривність відносин тіла, матеріальності і одночасно сигніфікації [12, 30], тобто в термінах онтології двоякого, що аналізується нею на прикладі політики. Себто модус онтологічного забезпечує в її філософії розуміння політичного також в термінах онтології двоякого [13, 26].

Тому в розумінні політики їй ближче методологія Фуко і його концепція біовлади як механізму управління життям і смертю, ніж методологія Карла Шмітта, який розробляв поняття політичного, виходячи з ключової ролі фігури суверена в політиці.

Предметом аналізу Батлер є політики пізньо капіталістичних, неоліберальних режимів, що інструментують і деполітизують фігуру суверена, котрий автономно вирішує, кому жити, а кому померти. Такі типи політики Батлер, використовуючи термін Акілле Мбембе, називає некрополітиками [14, 11-40], що функціонують як сучасні форми біовлади, що вбивають людей на рівні повсякденного життя або виробляють умови, що ефективно спонукають людей помирати. Тому Батлер при аналізі політики ставить питання про особливості функціонування саме некрополітік.

Водночас із цим, як показує аналіз механізмів функціонування сучасної біополітики Батлер, в умовах неоліберального капіталізму некрополітики виявляються парадоксальним чином пов'язані з феноменом народної волі і народного суверенітету, які Батлер в своїх недавніх роботах досліджує на матеріалі масових народних зборів і протестів (Див. її книгу «Нотатки про перформативну теорію зборів»,

в яку увійшли програмні статті «Спілка тіл і політика вулиць», ««Ми - народ»» - думки про свободу зібрань »та ін.). «Не існує суверенної влади, що викидає суб'єкта зі сфери політичного, - заявляє Батлер, - скоріше існує народна суверенність, що оновлюється поза державною і політичною владами, що включає спільні форми переживання і опору» [13, 26].

В чому полягає основна пастка стратегій некрополітики як стратегій державного насильства сьогодні, запитує Батлер? У тому, на її думку, що в сучасній ситуації тотальної вразливості і прекаризації населення, яке постійно наражається на небезпеку війн, терористичних атак, масових хвороб, хвиль кримінальності, різних видів вторгнення і інших погроз, держави функціонують як сек'юритарні режими, які керують населенням (і тому з'єднані з біополітикою) за допомогою ідеології обіцянки «захисту від загрози». Завдяки гаслу захисту населення своєї країни від будь-якого типу «загроз» сучасні держави як півдня, так і півночі, як сходу, так і заходу отримують право на легітимацію будь-яких форм насильства [4, 9]. Пастка обіцянки державою «захисту від загрози» з боку сучасних владних технологій сек'юритарних режимів і полягає в тому, що саме держава мобілізує і рекрутує імпліцитно вразливе населення таким чином, що воно не може не підтримувати політики державного насильства, що використовують приманку позбавлення населення від «буття під загрозою» і обіцяючи йому захист індивідуальних прав і свобод.

Пастка полягає і в тому, як стверджує Батлер, що під приводом захисту індивідуальних прав і свобод сучасні неоліберальні сек'юритарні режими можуть мобілізувати навіть прогресивні концепції феміністських прав і сексуальних свобод для жахливих цілей - наприклад, 1) для того, щоб раціоналізувати війни (переважно

проти мусульманського населення), а також 2) в расистських цілях обґрунтування обмеження імміграції в Європу з «нерозвинених» країн [15].

Як приклади такої сек'юритарної мобілізації Батлер, називає 1) мобілізацію фемінізму і ідеї звільнення жінок для військових цілей в США в ході військової акції в Афганістані і 2) сучасний гей-лібертаріанізм в Англії, Бельгії та Голландії, що виникає як явна расистська опозиція новій імміграції з країн Північної Африки або Середнього Сходу, переважно мусульман. І дійсно, одним з виправдань введення військ США до Афганістану була теза про те, що війська вводяться з метою захисту від патріархату афганських жінок - так, як ніби не існує невійськових способів допомоги жінкам. Батлер також призводить цинічний приклад рекрутування державою Нідерланди геїв, коли захисники гей-лібертаріанізму фактично, хоча і несвідомо відповідають на заклик держави, підтримуючи його антиімміграційні зусилля і захищаючи расистські прояви європоцентризма. Як підтверджуючий свідок, Батлер наводить тест голландських імміграційних служб для іммігрантів з мусульманських країн: в Нідерландах тих, що подають на імміграцію просять поглянути на фото чоловіків, що цілуються і повідомити, чи сприймають вони фото як образливе, або розуміють його як вираз персональних свобод, і чи готові вони жити в умовах демократії, яка визнає право геїв на вільне самовираження. Важливо враховувати, зазначає Батлер, що «свобода» в цьому випадку означає особисту, індивідуальну свободу, яка ні в якому разі не пов'язана з боротьбою за рівність або з боротьбою проти насильства. «Гей-лібертаріанізм, - зазначає Батлер, - уявляє, що він захищає права індивідумів, але не може побачити, що індивідуалізм - це соціальна форма, яка в умовах

капіталізму залежить одночасно від соціальної нерівності та насильницької влади держави» [15].

У цій ситуації, вважає Батлер, прогресивним соціальним рухам, в тому числі феміністським, необхідні альтернативні державні політики мобілізації, які відкидають приманку захисту від «буття під загрозою» і згуртовують прекарність проти тих режимів, які шукають в прекарності аргументи для своєї влади управляти населенням. В якості такої альтернативної політики мобілізації Батлер пропонує згадати ідеологію анархізму як спосіб думки і дії, який оскаржує 1) «правовий» вимір державної влади і 2) кидає виклик державній легітимації.

Завдання полягає не в тому, щоб досягти анархізму як остаточної форми політичної організації суспільства. Анархізм, в інтерпретації Батлер, - це дезорганізуючий ефект, який дезорієнтує владу в умовах, коли державна і правова влада є глибоко взаємопов'язаними. У цьому сенсі анархізм, на думку Батлер, виступає виключно як тимчасова умова, або тимчасовий анархізм, який може стати умовою такої форми соціальної солідарності сучасних визвольних рухів, яка здатна протистояти політикам сек'юритарних режимів і їх форм політичної мобілізації через віктимізацію і прекаризацію [16, 19].

Важливим способом протистояння державному насильству і політикам сек'юритарних мобілізації Батлер вважає оскарження моралі і відповідальності, що індивідуалізують, та встановлюють моральну норму за критерієм економічної самодостатності. В якості етичної альтернативи неоліберальній моралі «відповідальності» вона висуває, як уже було сказано, практики безпосереднього прояву тіла - його або їх стояння, дихання, рух, зупинку, мову і мовчання, які, як

непередбачені форми політичної перформативності, навіть не досягаючи парламентських способів письмового і мовного висловлювання, тимчасово вже висувають свої вимоги справедливості [16, 20]. Такі характеристики тілесності вона вважає ефектами раптово виникаючих зборів, не передбаченими формами політичної перформативності, яка поміщає модус життя в умовах некрополітики на передній фронт політичного. Це, на її думку, відбувається ще до того, як яка-небудь група висуває свої вимоги або починає висловлюватися в відповідних політичних термінах. Навіть, нагадаємо, тимчасові збори, на думку Батлер, вже висувають свої вимоги справедливості [16, 21]. Але для того, щоб зрозуміти ці способи письмового та мовного висловлювання «вимоги», котрі не сягають парламентських, ми повинні запитати, чи дійсно вербалізація залишається нормою мислення виразних мовних актів. Батлер стверджує, що ми повинні переосмислити поняття мовних актів і лінгвістичної перформативності, щоб зрозуміти, що зроблено і що повинно бути зроблено за допомогою певних тілесних актів. Її теза - тілесні збори «говорять», навіть якщо вони при цьому стоять мовчки. «І навіть якщо вони при цьому нічого не говорять і не висувають озвучених вимог, - пише Батлер, - заклик до справедливості здійснюється: присутні тіла «говорять» - «ми не є марними»» [16, 23].

Ця виразна можливість є частиною плюральної і втіленої перформативності, яку ми повинні розуміти як політичну онтологію двоякого, як «переплетення» в некрополітиках маркерів залежності та опору. «Ассамбльовані створіння, - пише Батлер, - залежать від інституціональних процесів, інфраструктурних умов, щоб стояти на своєму і стверджувати разом право на умови цієї завзятості» [16, 19]. Це право є частиною більш широкої вимоги справедливості, такої, яка

може бути цілком артикульовано мовчазним і колективним стоянням («нецивілізованим шумом», за висловом Батлер). Для цього стояння слова також важливі, хоча і не здатні вичерпати політичну важливість плюрально і тілесно втіленої дії.

Оскільки асамблеї можуть репрезентувати форму народної волі, навіть висувати вимоги народної волі, що представляє необхідну умову державній легітимації, асамблеї, як Батлер повторює слідом за Фуко, оркеструються державами, а за допомогою висвітлення перед медіа народної підтримки, якою уряди нібито насолоджуються, відбувається, за словами Батлер, фреймуюча циркуляція «народного» як стратегія самолегітимації держави.

Відеозапис дій поліції стає ключовим способом для здійснення взаємодії, що спонсорується державою, в умовах якої в даний час оперує «свобода зібрань». Однак більш важливим для Батлер є теза, що «народ» («люди») не просто виробляються своїми вокалізованими вимогами, але також і умовами можливості їх прояву/виникнення, а тому всередині візуального поля і за допомогою своїх дій. Таким чином, вони виступають як частина втіленого перформансу. Звук того, що вони говорять або графічний знак того, що говориться, важливий для дій самоконституювання публічної сфери. Якщо народ/люди конститууються за допомогою комплексної гри перформансу, образів, акустики і всіх інших технологій, включених в їх виробництво, тоді медіа включаються в саме визначення народу як місце гегемонної боротьби за те, ким «ми» є. Звичайно, ми не можемо сказати, що ці умовні і мінущі (транзитивні) збори - це те ж саме, що сказати банальне «демократія в дії». Але ця їхня транзитивність пов'язана з їх критичною функцією. Можна сказати, що «від них нічого не залишається» і що вони не приносять користі, але цьому почуттю

втрапи протистойть передчуття, що вони відбудуться знову, що «вони можуть відбутися в будь-який час!» [16, 20]. Іншими словами, такі зібрання, на думку Батлер, є тими, що зароджуються і завжди переслідують нас (якщо використовувати поняття призракології) моментами демократії як форми народного суверенітету.

Розглядаючи тимчасовість і вразливість народних зборів, Батлер в книгах «Прекарне життя: влада трауру і насильства» (2004), «Фрейми війни: коли життя є сумним» (2009), «Уразливість в опорі» (2016), «Нотатки до перформативної теорії зібрань» (2015), «Сили ненасильства: етико-політичний зв'язок» (2020), Що це за світ?: Пандемістична феноменологія (2022), Хто боїться гендеру (2024) визначає, що прекарність - це не просто абстрактна істина, а екзистенційна характеристика людського існування, коли кожен з нас може опинитися в ситуації раптових поневірень, травм, хвороб, виснаження або смерті в силу обставин, що знаходяться поза нашим контролем. Однак, ніхто, як стверджує Батлер, не страждає від прекарності без того, щоб система політичної економії та соціального захисту не потерпіла невдачу. Це означає, що в деякому нашому найбільш уразливому досвіді соціальної та економічної облишеності виявляється не тільки прекарність індивідуальної особистості, але і невдача і нерівність соціоекономічних і політичних інституцій [16, 21].

З іншого боку, на думку Батлер, кожне людське «я» може бачити, як унікальний сенс його екзистенційної тривоги і невдачі імплікується в широкий соціальний світ. Цей механізм ініціює можливість порушення індивідуалізованих форм відповідальності, що тим самим зводять з розуму, на користь етосу солідарності, який стверджує взаємну залежність. «Що означає діяти спільно, коли умови для спільної дії знищуються? - запитує Батлер. Цей глухий кут може

виступати парадоксальною умовою форми соціальної солідарності зборів, здійснюваних тілами, що знаходяться під тиском або в ім'я тиску. І хоча сама форма зборів є переплетенням, хіазмом тиску і участі в ньому, все-таки ця форма означає натиск і опір, одночасно скорботний, але й радісний» [16, 23].

Таким чином, підсумком аналізу Батлер перформативної теорії масових зібрань виявляється теза, що хоча політичний опір тягне за собою вразливість і перкарність - це не просто те, що долається за допомогою опору, але стає потенційно ефективною силою політичної мобілізації. Тіла на вулицях, вибагливі і наполегливі, які трансюють свою колективну тілесну присутність, щоб представляти певну перформативну силу в публічному просторі, вже несуть чіткий і однозначний політичний меседж («ми тут»), який може бути прочитаний як буквальне волевиявлення народу. Ці тіла позбавлені правового і політичного захисту, але не скорочені до «голоного життя», в інтерпретації Агамбена.

У той же час, як підкреслює Батлер, для того, щоб претендувати на статус народного суверенітету, тілам недостатньо просто перебувати на вулиці, прогулюючись, - навіть якщо вони гуляють у напрямку в'язниці або перебувають поблизу від масових зібрань, не піддаючи себе свідомо загрозі поліцейського і військового насильства [16, 190]. Батлер цікавлять форми ненасильницького опору, в яких тіла виступають як живі барикади для насильства. І хоча це схоже на самодеструкцію, зазначає Батлер в термінах онтології двоякого, але тільки в таких умовах продовжувати існувати, жити і дихати в ситуації ризику - це вже форма опору.

Етика, або «онтологія крихкості» vs «вимоги ненасильства»

Концепція етичного Батлер виходить з поняття ненасильства, яка не мислиться як абстрактна протилежність насильству. Більш того, на її думку, якщо суб'єкт ніяк не проявляє своє насильство, то він неминуче вдасться або а) до логіки засудження іншого або б) до логіки самоосуду, тобто в обох випадках буде прагнути реалізувати стратегії політичного тваринного, що прагне до виживання за будь-яку ціну (в термінах Мелані Кляйн). Виходячи з цього, Батлер, пропонує розрізнити два типи соціальної онтології - 1) онтологію ненадійності, крихкості (*precariousness*), яка визначається модусом ненадійності, що розділяється, і 2) онтологію крихкості (*precarity*) як власної «ненадійного», або «крихкого життя» [7, 29], яку вона пов'язує, як говорилося вище, з турботою суб'єкта про крихкість тільки свого життя. Другий варіант для неї втілений, як уже було сказано, в націоналістичному суб'єкті, який, стурбований крихкістю свого життя, забезпечує ситуацію змагання в тілесній уразливості, небезпечну виділенням груп, які визначають себе як «найбільш вразливі».

У термінах онтології крихкості як онтології двоякого на противагу традиційній ліберальній «вимозі ненасильства» Батлер формулює, що фантазм про ненасильство небезпечний, так як відстоює пріоритет тільки однієї онтології - онтології індивідуалізму. Але саме ситуація війни, вважає Батлер, відповідає онтології індивідуалізму, заперечуючи, що ми всі залежимо один від одного в загальній ненадійності, пережитої на тілесному рівні і обумовленої непереборною вразливістю тіла, проникністю його кордонів.

Коли Батлер пропонує нову тілесну соціальну онтологію як онтологію ненадійності, вона визначає її як радикально егалітарну - в силу фундаментального взаємозв'язку: адже, на її переконання, всі життя є ненадійними, крихкістними. Здатність мислити ненадійність, крихкістність в термінах рівності виникає з універсальності сучасних умов виживання - з ідеї універсалізації ненадійності, що не сприймається онтологією індивідуалізованого бажання, підтримуючого онтології війни. При цьому вона критично ставиться до меркантилізму гегелівського тези, що пізніше приводиться в психоаналізі Мелані Кляйн, що причина, по якій ми не вільні знищувати один одного, полягає тільки в тому, що це веде до подальших деструктивних наслідків для нас. Меркантильності гегелівської позиції Батлер протиставляє такі тези: 1) суб'єкт, яким «я» є, прив'язаний до суб'єкта, яким «я» не є, 2) суб'єкт - це той, хто має можливість не тільки знищити, але і бути знищеним і 3) що «ми» прив'язані один до одного в цій онтологічній ненадійності [7, 43].

В результаті «ненадійності» «крихкістність» повинна бути зрозумілою не просто як риса цього або того життя, але як універсальна умова, сама універсальність якого може заперечуватися тільки за допомогою заперечення ненадійності: адже досвід генералізованої ненадійності такий, що нестача іншого не є егоцентричним досвідом. «Якщо я прагну зберегти твоє життя, то це не тому, що я прагну зберегти своє власне життя, але тому, що те, що моє «я» - це ніщо без твого життя» [7, 28-29]. Тому, як формулює Батлер, саме життя повинне бути переосмислене як складний комплекс, з одного боку, 1) антагоністичний, з іншого, 2) необхідно представляючий сукупність відносин з іншими. «Адже якщо «я» виживу, - пише вона, - то тільки тому, що «моє» життя - це ніщо без

життя, яке перевищує мене, яке відноситься до деякого індексованого «ти», без якого «я» не може існувати» [7, 44].

На відміну від онтології крихкості/ненадійності, онтологія «крихкого, ненадійного життя» базується на фреймах визнання, що поділяють життя за критерієм крихкості таким чином, що тільки власне життя досягається суб'єктом як крихке (ненадійне).

Використовуючи аналіз Мелані Кляйн психічних механізмів 1) провини і 2) відповідальності, Батлер показує, що в рамках онтології індивідуалізму, що базується на логіці бажання і фреймах визнання, суб'єкт розвиває особливий «моральний садизм», що функціонує як реакція на загрозу його виживання. Кляйн аналізує позицію суб'єкта, для якого питання про виживання передують питанню про мораль: «я» в цьому випадку може бажати виживання іншого, тільки якщо «я» сам при цьому може вижити. Інший визнається лише інструментальним для мого власного виживання, тому і вина, і моральність є інструментальними наслідками бажання самозбереження, якому загрожує перш за все «моя власна» деструктивність. Від деструктивної дії по відношенню до іншого суб'єкта рятує лише механізм самозбереження: адже якщо «я» знищить іншого, то, з одного боку, «я» знищить того, від кого «я» залежу, щоб вижити, і, з іншого боку, «я» своєю деструктивною дією погрожує своєму власному виживанню. В такому випадку, зауважує Батлер, «я» не хвилює інший, який і не виступає для «мене» іншим, окремим від «мене»: адже він або вона «заслуговують» жити тільки в залежності від «моєї» власної здатності контролювати «мою» деструктивність.

Принцип генералізації крихкості в даній онтології недосяжний в принципі, а досягнення «моєї» «крихкості життя» завжди

веде лише до зростання насильства з метою уразливості інших і бажанням їх знищення.

Інакше кажучи, «онтологія крихкості» веде до того, щоб «забезпечити максимум крихкості/ненадійності для одних і мінімізувати її для інших» [7, 3]. «Це звична онтологія індивідуалізму, - пише Батлер, - але поки ми перебуваємо в ній, ми залишаємося мобілізованими фреймами визнання, мобілізуючими нашу чуттєвість» [7, 26]. Питання в тому, як вона мобілізована? Батлер в цьому контексті вважає, що онтологія індивідуалізму і є основа політик державного насильства, так як вона базується на пріоритеті цінностей 1) виживання і 2) мобілізує нашу чуттєвість на службу державного насильства - аж до готовності йти на війну, брати участь в тортурах і дискурсивно виправдовувати свої деструктивні дії.

У цьому контексті Батлер відмовляється від традиційної опозиції насильство-ненасильство: «вимога ненасильства» як вимога так званого «морального трансценденталізму», що вимагає «очистити сучасний світ від насильства», є, на її думку, формою «морального садизму» [7, 173]. Особливість ідеології «морального садизму» полягає в тому, що хтось визнається привилейованим моральним суб'єктом, що зазнає насильства (Батлер використовує в цьому числі терміни «ранимість», «вразливість»), а хтось - ні (тоді ці терміни не використовуються). На відміну від ідеології «морального садизму», яка передбачає моральну «чистоту» певних суб'єктів, теза Батлер щодо дискурсу «вимоги ненасильства» базується, по її свідченням, на філософському парадоксі, який зафіксований філософом Кетрін Міллс [17, 133-156]. Суть цього парадоксу полягає в тому, що оскільки кожен суб'єкт сформований через насильство, то, відповідно, кожен суб'єкт є суб'єктом насильства, що неминуче насильство здійснює. З цієї тези

Міллс, Батлер робить висновок про те, що будь-яка сучасна «вимога ненасильства» має враховувати модус насильства в якості парадигмального в своїй структурі. У такому випадку за ідеологією «вимоги ненасильства», на думку Батлер, виявляється парадокс, що тільки насильство може протидіяти - виступаючи в такому випадку знаряддям ненасильства - іншому насильству. І це можуть бути не просто форми самооборони по відношенню до насильства, а й, як зауважує Батлер, насильство у вигляді, наприклад, «революційної спроби інституціалізувати демократичні політики» [7, 166].

Особливість підходу Батлер до проблеми насильство-ненасильство полягає в тому, що вона вважає, що існує можливість стверджувати, що між 1) насильством, яким ми сформовані, і 2) насильством, за допомогою якого, будучи одного разу сформовані, ми поведимося відповідно до цього порядку, що нас сформував, може мати місце деякий вирішальний розлом. Тоді саме тому, що ми є сформованими за допомогою насильства, обов'язок не повторювати його буквально як те, що сформувало нас, є найбільш загальним в умовах сучасних онтологій війни. В такому випадку насильницькі норми можуть стати принаймні нелінійними, тими, що відхиляються.

Крім того, необхідно враховувати, нагадує Батлер, що ненасильство - це боротьба за нього. Тому справа аж ніяк не в тому, щоб «стерти» умови свого власного (насильницького) виробництва, але в тому, щоб визнати відповідність у проживанні життя, яка не заперечує влада цього насильницького виробництва. Іншими словами, завдання суб'єкта, на думку Батлер, полягає в тому, щоб правильно використовувати повторюваність норм, що виробляють насильство і, отже, їх крихкість, а значить трансформізм [7, 171].

В результаті Батлер приходить до висновку, що етична позиція передбачає, що ми з повною відповідальністю повинні визнати симбіотичний зв'язок насильства і ненасильства, повинні визнати в'язку боротьбу ненасильства з насильством, одночасно визнавши, що ситуація в'язкої боротьби не є детерміністськи зумовленою. Якби не було практик цієї «грузлої боротьби», то, вважає Батлер, ми мали б справу виключно з репресивними практиками «морального садизму».

Ненасильство, вважає Батлер, - це не цінності, не позиція і не сукупність принципів, які можуть бути застосовані універсальним чином. Погоджуючись з Жижеком, Батлер вважає, що саме безперервна боротьба проти насильства є доказом того, що насильство є невід'ємним модусом суб'єктивності. Якщо це визнання відсутнє, якщо суб'єкт позиціонує себе, наприклад, як «прекрасна душа», як суб'єкт, який за визначенням позбавлений насильницької агресії, то тоді не може відбутися процес етичної, «грузлої» боротьби, яка не дозволяє суб'єкту уявляти себе привілейоване моральним (фактично, «моральним садистом»), що має апріорне право знищувати тих інших, які не відповідають критеріям його суверенного «я», залишаючись несуб'єктами «ми» [7, 172].

Саме тому в рамках дискурсу «вимоги ненасильства» Батлер вважає, що принципово важливо розрізнити між а) «ображеним і розгніваним» суб'єктом, який відстоює моральну легітимність своєї розгніваної і ображеної дії, і таким чином стверджує агресію як цінність, і б) «ображеним і розгніваним» суб'єктом, який тим не менше прагне обмежити образу, яку він або вона відчуває, і може здійснити агресію тільки - парадоксальним чином - за допомогою активної боротьби проти агресії. Перша стратегія включає моралізування суб'єкта, який відмовляється визнати насильство, яке він здійснює,

тоді як друга стратегія починає моральну боротьбу під знаком ідеї ненасильства при визнанні модусу насильства. Парадокс полягає в тому, що саме друга стратегія визнає «етичну нечистоту» суб'єкта, наявність в ньому виміру насильства. Немає «чистих» суб'єктів ненасильства, незважаючи на дискурс «вимоги ненасильства», вважає Батлер.

Слідом за Мелані Кляйн Батлер вважає, що «я» в боротьбі проти власної «неконтрольованої ненависті» не просто обмежує свої лібідинальні бажання, але вибудовує свою агресію проти себе самого або самої; «Я» в такому разі, за твердженням Кляйн, також рухається в напрямку насильства - себто небезпечної насильницької самопожертви (аж до самогубства). Однак Батлер виступає проти того «морального садизму» насильства, яке прагне прийняти не просто форму ненасильства, але і форму самопожертви. В обох випадках вона критикує деструктивність суб'єкта як форму «брехливою моралі». Різниця між «моральним садизмом» і «відповідальністю» в дискурсі «вимоги ненасильства» полягає в тому, що «моральний садизм» - це спосіб уявного морального, яке втілюється як цінність, в той час як «відповідність» - це почуття відповідальності за власну агресію і прагнення знайти ненасильницьке рішення будь-яких, в тому числі і власних «гнівних» вимог.

Не варто забувати, що питання про здійснення або нездійснення насильства виникає, на думку Батлер, в триваючому протистоянні з владою - більш того, з владою у вигляді прямого насильства. Це питання парадоксальним чином є болісним і навіть - проти волі - обов'язковим не тільки для привилейованих, а й для так званих «позбавлених» суб'єктів. Інакше кажучи, кожен суб'єкт сьогодні змушений вирішувати, 1) чи відповідати на насильство і 2) в

якій формі. Перед обличчям масового державного насильства може здатися наївним або недоречним ставити це онтологічне питання - особливо для непривілейованих суб'єктів. Однак Батлер вважає інакше. Вона наполягає на тому, що за певних умов навзаємна насильницька дія може зробити більше, ніж будь-яка ненасильницька для того, щоб краще, тобто більш відверто уявити односторонню брутальність держави.

Що в даному контексті могло б стати стратегією ненасильства, щоб протистояти, або хоча б маркувати, тобто оголити, виявити комплексні механізми сучасного насильства, запитує Батлер?

Її відповідь: якщо у стратегії сучасного ненасильства і є можливість виникнути, то її відправною точкою має стати не теза про невизнання «генералізуючої парадигми вразливості всіх», а розуміння можливості кожним суб'єктом своєї власної насильницької дії щодо життів, з якими ми пов'язані, зокрема й ті, кого ми ніколи не вибирали і ніколи не знали.

В результаті Батлер формулює, що ненасильство передбачає боротьбу за сферу презентації і сенсів [7, 177]. Більш того, Батлер вважає, що ненасильство передбачає також і боротьбу за організацію медіа. У цьому сенсі ненасильство - це, на її думку, не мирний стан, але, як було сказано, «грузла боротьба» за те, щоб зробити гнів артикульованим і ефективним (ретельно спрацьованим «fuck you», за висловом Батлер) [7, 182].

Парадокс просування до можливості ненасильства має, на думку Батлер, логічні підстави аж ніяк не в тому феномені, що ми є дискретними суб'єктами, що калькують свої відносини з іншими, але, навпаки, як раз в тому, що ми пов'язані з іншими безліччю зв'язків до всякої калькуляції. Онтологічно формування цих зв'язків є

первинним по відношенню до будь-якого питання про суб'єкта, формулює вона [7, 183].

Інакше кажучи, якщо ми розуміємо, що «ми» є суб'єктами насильства, то практикою етичного як антиранс'єрівською практикою «співтовариства рівних» стає - як жест *double bind* - спільне існування в ситуації розриву дискурсу і практик насильства і ненасильства одночасно.

Моральна прихильність, вважає Батлер, - це не те, що «я» свідомо вибираю для себе, вона не виникає з моєї автономії і рефлексивності. Адже вона приходить несподівано і порушує мої плани, і це порушення вказує, що щось є морально прив'язаним до мене.

Таким чином, нова тілесна онтологія, яку, на думку Батлер, необхідно розвивати замість онтології індивідуалізму, передбачає критику легітимації насильства з урахуванням виміру нової онтології етичного - замість абстрактної критики насильства і моралізуючої «проповіді» ненасильства.

Прикладом слідування такій онтології етичного є, на думку Батлер, позиція Арендт, яка в своїй книзі «Банальність зла: Ейхман в Єрусалимі» (1963) адресується до Ейхману словами: «ти повинен бути повішений». Це звернення Арендт до Ейхману на «ти» Батлер рахує не архаїчної формою смертного вироку, але засобом, за допомогою якого вона не виходить за рамки активного діалогу навіть з таким злочинцем, як Ейхман [18, 159]. Етичне завдання, яке вирішує Арендт в ході процесу - це, як вважає Батлер, не просто боротьба проти смертної кари, на відміну проблематизації Дерріда, але збереження спільності навіть з тими, з ким спільність здається абсолютно неможливою.

Естетика, або про можливість чуттєвої демократії

Концепція естетики Батлер часто прочитується, виходячи з трактування її поняття гендерної перформативності, коли гендер розуміється як імпровізований театр, де гендерні ідентичності можуть вільно реалізовувати себе ігровим чином. Батлер неодноразово заперечує проти такого трактування, підкреслюючи, що перформативність необхідно відрізняти від перформансу, який передбачає наявність перформуючого суб'єкта, тоді як перформативність заперечує саме поняття суб'єкта [19]. Вона уточнює, що в її теорії перформативність розуміється скоріше триваючий в політичному дискурсі акт ресігніфікації, завдяки якому в процесі повторення і цитування проводиться нове буття. Тому в її прочитанні, за її словами, акцентується швидше онтологічний ефект перформативності, ніж естетичний, пов'язаний з поняттям аури і розкритикований Беняміном щодо традиційного розуміння мистецтва [19].

У той же час Батлер підкреслює, що нова реальність, що створюється в актах перформативності, проводиться не просто в формі об'єктивності або абстрактного висловлювання, але як сукупність афектів, почуттів і екстатичних станів [20, 27], які можуть виконувати субверсивну функцію по відношенню до пануючих порядків владних політик. Виходячи з цього, ми можемо простежити у Батлер естетичний аспект перформативності, близький теорії риторичних підстав суспільства Лаклау і Муффа, в якому естетичне розуміється не за критерієм незацікавленого судження смаку, як в традиційній естетиці, а за критерієм можливості мобілізації афективного виміру для артикуляції і одночасно дезартикуляції існуючої політичної та культурної гегемонії [21]. Е. Лаклау і Ш. Муффа, зокрема, в рамках їх

теорії афекту підкреслюють важливість художніх практик як практик трансформізму, що містять потенціал зсуву інституційних засобів, спрямованих на здійснення зсуву в каноні домінуючої культури, з метою виявлення в ній того, що може стати ресурсом для політик радикальної демократії.

Можна сказати, що філософія Батлер спрямована не на створення теорії естетики, а на концептуалізацію художніх практик як практик демократії. У той же час вона доповнює поняття радикальної демократії Лаклау і Муффа поняттям радикальної рівності, без ідеалу якої неможливо, на її думку, представити демократію, і яку вона розуміє як рівність в афекті, але при цьому як рівність в становленні іншим. В результаті ми відразу ж можемо відзначити, що концепт радикальної рівності Батлер вказує аж ніяк не на рівність суб'єктів, що традиційно передбачає рівність між ідентичностями, а, навпаки, на їх нерівність: адже кожен суб'єкт знаходиться в ситуації становлення іншим, але саме в цій нерівності можна говорити про процес абсолютної рівності як рівності здатності до становлення іншим [22].

Батлер визначає суб'єкта перформативних практик як «завжди у нестямі, іншого, ніж він сам». «Я не за відновлення єдиного і когерентного суб'єкта - формулює вона. Суб'єкт завжди у нестямі, інший, ніж він сам (тут я залишаюся гегельянкою)» [11, 118]. Але якщо на ранньому етапі своєї творчості Батлер концептуалізує несамототожність, неволодіння ідентичністю суб'єктом в акті суб'єктивації в термінах постструктуралістської концепції бажання (як, наприклад, у своїй дисертації Суб'єкти бажання (1987)), то в роботах, написаних після 11 вересня 2001 року і початку нових глобальних воєн, що ведуться США проти «міжнародного тероризму», вона аналізує механізм суб'єктивації не в термінах бажання, а в термінах

афекту, який, як вона підкреслює, певним чином контролюється і посилюється - фреймується, в термінах Батлер, - в ситуації сучасних війн. Батлер стверджує, що в ситуації сучасних онтологій війни афект регулюється владою держави для підтримки війни і націоналістичної приналежності, в тому числі за допомогою певних політик виробництва образів і естетичної репрезентації [7, 39]. Інакше кажучи, поняття естетики у неї виникає в сенсі відомих бен'ямінівських понять процесу і способу естетизації політики.

Так, наприклад, в розділі «Катування та етика фотографії: думати разом з Сонтаг» з «Фреймів війни» Батлер, розвиваючи тезу Сонтаг, зазначає, що самі військові дії передбачаються як такі, які встановлюються перспективою, яку в свою чергу оркеструє і стверджує міністерство оборони, реалізуючи тим самим владу держави ратифікувати / «естетизувати» те, що буде названо реальністю. При цьому ставка робиться на регуляцію також і тих образів, які в той же час і несподівано для опозиціонерів можуть гальванізувати і політичну опозицію війні [7]. В результаті, сучасні дигітальні засоби масового впливу використовуються для того, щоб встановлювати диференційоване ставлення до крихкості людських життів, або, як формулює Батлер, і що було відзначено вище, ділити життя на ті, які 1) визнаються як життя і ті 2), які - ні і тому не заслуговують на те, щоб за ними скорбіти [7, 31].

У цьому контексті Батлер ставить питання про можливість альтернативних типів фреймування людського життя, здатних уявити - в тому числі засобами мистецтва і літератури - генералізовані умови крихкості або, іншими словами, радикально егалітарний характер скорботи - як розділяємої крихкості, в якому люди, за словами

Батлер, об'єднані пристрасним чином на основі «ми», умови якого афективно пов'язані разом: гнівно, спрагло, убивчо, люблячи [7, 183].

Мистецтво і мас-медіа, з точки зору Батлер, може або передавати ситуацію розділюваної крихкості, або її затушовувати. З одного боку, домінуючими мас-медіа здійснюються 1) естетизація війни, що знімається зі супутників і подається на дистанції, а, з іншого боку, культура масового споживання породжує 2) візуальний конс'юмеризм, коли публікою без залишку споживаються будь-які образи, включаючи образи страждання. Тому для того, щоб мистецтво могло виконувати не так звану естетичну, але етичну функцію, необхідно, з точки зору Батлер, використання образів, що показує реальність, яка порушує гегемонне поле репрезентації і робить можливим усвідомлення крихкості життів, які ми знищили [24, 150]. Тут Батлер слідує думці Сонтаг, яка вважала, що коли завдяки фотографії ми отримуємо можливість раптом побачити щось жахливе, наприклад, в'єтнамських дітей, які помирають від напалму, мистецтво, фотографія хоча б на мить може набувати етичного пафосу. Тому, робить висновок Батлер, ми повинні прийняти імператив Сонтаг: «нехай страшні образи переслідують нас». А якщо ми не переслідувані, то немає втрати, тобто немає життя, яке було втрачено [23].

Переслідуючі нас образи, наприклад фотографії жертв війни - і тут Батлер також погоджується з Сонтаг - можуть давати відсіч візуальному конс'юмеризму, оскільки мертві, за іронічним зауваженням Сонтаг, глибоко не зацікавлені в нас - вони не шукають наших поглядів і, хоча ми можемо бажати бачити, фотографії говорять нам ясно, що мертвим все одно, дивимося ми, чи ні. Ця байдужість до нас, що виходить від вкритих саваном голів, відведених поглядів,

перформує критику ролі фотографії в контексті медіа-споживання. «Для Сонтаг, - констатує Батлер, - в цьому полягає етична сила фотографії - відображати фінальний нарцисизм нашого бажання бачити і відкидати задоволення цієї нарцисичної вимоги» [23, 100].

Якими повинні бути мистецтво, література і медіа, що дозволяють повернути нас до гуманізму в його крихкості і створювати розуміння публічного, в якому опозиційні голоси не викликали б страх, що не принижувалися б, але цінувалися б як спонукання до чуттєвої демократії, яку вони - завжди контингентні - здійснюють, запитує Батлер? [24, 151]

Прикладом сучасної поезії, що одночасно викликає і концептуалізує афект, що приводить до колапсу домінуючою естетичної норми і репрезентує «егалітаризм крихкості», для Батлер є «Вірші з Гуантанамо: говорять в'язні» (2007), в яких, за її словами, приголомшлива сила скорботи, втрати і ізоляції стає поетичним засобом повстання, виклику індивідуальної суверенності [25]. Поезія, написана зубною пастою або видряпана камінчиками або нігтями на одноразових стаканчиках, переданих з камери в камеру в Гуантанамо, в ситуації онтологічної ненадійності, прекарності розриває порядок слів і речей, перетворюючи зубну пасту (річ) в поетичне слово, яке, ледь написане, може бути змито водою або використано за своїм прямим призначенням - як зубної пасти в сусідній камері. Однак тим самим використана, зникла річ також перетворюється в слово. Ця поезія також аграматична, в «ми» - афекті «Віршів з Гуантанамо» не доходячи до граматичної норми. Але саме тому поезію, написану в умовах сучасних онтологій як онтологій війни, і заборонив Пентагон. Заборонив не через зміст поезії, а через її аграматизм що не доходить до граматики (як до «норми»), оскільки

аграмазм не піддається звичному фреймуванню змісту написаного: передбачалося, що в'язні в Гуантанамо повинні писати «терористичні» плани, але аж ніяк не вірші, нехай і непрофесійні.

Психологія, або про крихітність психіки влади

У роботах, присвячених дослідженню психічного життя, зокрема в книзі «Психіка влади: теорії суб'єкції» (1997), Батлер розмірковує про психіку в термінах одночасно теорії регуляції психічного в психоаналізі і в теорії суб'єктивації Мішеля Фуко, в якій підпорядкування виступає центральним моментом у становленні суб'єктом. У той же час, визначаючи психіку не через поняття несвідомого, а через поняття психе, Батлер прагне дистанціюватися, з одного боку, від фрейдівського психоаналізу, що розділяє, на її думку, механізми психічної і соціальної регуляції, а, з іншого боку, від концепції влади Фуко, яка, на її думку, не враховує інтимні механізми підпорядкування і фактично редукує психе до соціального. Батлер же ставить завдання простежити, як механізми соціальної регуляції працюють в тандемі з механізмами психічної регуляції, що видається їй важливим для того, щоб запропонувати критичне пояснення психічному підпорядкуванню в термінах, що майже не фіксуються і в той же час регуляторних і продуктивних ефектів влади.

З цією метою вона розробляє спеціальну теорію психіки влади, в якій суб'єктивація розуміється як парадоксальний ефект режиму влади, в якому самі умови існування суб'єкта і можливість продовження його соціально визнаного буття вимагають формування і підтримки суб'єкта в підпорядкуванні. «Це супер-его свідомість, що констатується, - пише Батлер, - не просто аналогічна збройній владі держави над своїми громадянами; держава культивує меланхолію

серед своїх громадян, саме приховуючи і зміщуючи власне ідеальне панування» [26, 152].

У той же час основне питання в теорії психіки влади Батлер - це питання про можливості емансипаторних дій суб'єкта в ситуації психіки влади як теорії підпорядкування.

Отже, досліджуючи механізми психіки влади, Батлер робить, з одного боку, висновок про зростання вразливості або, в її термінах, крихкості суб'єкта в ситуації, коли влада задіює внутрішні, інтимні емоційні переживання суб'єкта (прихильність, розчарування, совість, меланхолія та ін.), які суб'єкт відчуває як свої особисті, приватні, але які, як вона показує, в дійсності стають формою участі суб'єкта в своєму власному підпорядкуванні. У цій ситуації виходить, що дія, що відноситься до області внутрішнього досвіду, яку суб'єкт сприймає як визвольну, що не контролювану владою, стає наступним кроком у відтворенні умов його підпорядкування.

З іншого боку, поняття психе допомагає Батлер одночасно робити висновок про крихкість і вразливість самої влади. І якщо ми визнаємо це останнє, то ми можемо ставити, на думку Батлер, питання про здатність суб'єкта перехоплювати бунтівний гнів і обурення репресією і перенаправляти цей афект як раз на визнану тендітною владу.

В результаті Батлер, аналізуючи спільну роботу і зростання взаємозалежності психіки суб'єкта і закону, фіксує онтологію двоякого у феномені психіки влади, коли одночасно формується як здатність продуктів влади інкорпорувати психічний процес, так і здатність Закону самому ставати полем, на якому розгортається дія пристрасті. Фіксуючи ефект хізматичного взаємозв'язку суб'єкта і Закону, Батлер підводить нас до питання: чи не виникає в ситуації хізматичного

зв'язку психічного і політичного, суб'єкта і Закону ситуація функціонування влади в режимі нестабільності і уразливості? І чи не проводиться одночасно з крихкістю суб'єкта ефект крихкості самого механізму психіки влади, коли втручання пристрасті до Закону виробляє певний надлишок психічного, який Закон вже не може контролювати? Іншими словами, чи не є крихкою сама влада, що має психіку?

Політичний вимір онтології двоюкого в умовах сучасного мілітаристського, за визначенням Батлер, капіталізму забезпечує, функціонування психіки влади як, з одного боку, «політик дискомфорту», з іншого, їх політичну продуктивність в зміні порядків даного. Батлер слідом за Фуко вважає, що сьогодні, коли будь-яка «національна меланхолія», зрозуміла як «скорбота», неминуче стимулює державне насильство, формою легалізації якого стають мілітаристські коди [24, 24-32]. Суб'єктивність, з одного боку, стає ще більш неволодіючою, однак, з іншого боку, тільки в цьому неволодінні, що свідчить, що жодне «я» не належить «собі» [24, 132], і виникає, на думку Батлер, необхідність політик спільноти.

Теологія, або як можливий не-егологічний теологічний жест

Звернення до теології виникає у Батлер в контексті питань про етику і політику одночасно, а також в контексті її захопленості єврейською філософською традицією, що послужила колись для неї поштовхом для пробудження любові до філософії (її юнацьке захоплення віталізмом і вченням про пристрасті Спінози і інтерпретацією іудейської традиції К'єркегора). У той же час філософська позиція щодо релігії Батлер передбачає постановку питання про можливість такої версії теології, яка сприяла б практикам

життя в світі соціальної плюральності і взаємодії на основі різних національних, релігійних та культурних традицій.

Аналізуючи теологічну і релігійну проблематику в контексті критики політик сіонізму в книзі «Шляхи, що розходяться: єврейськість і критика сіонізму» (2012), Батлер ставить питання про можливість теології, яка базується не на понятті ідентитарного і егоцентричного суб'єкта, а на певному етичному відношенні до іншого, присутньому в єврейській релігійній традиції, яке включає процедури самоотторження (self departure) і є безумовно не егологічним [27, 8-9, 26]. Саме етика, що розуміється в термінах онтології неволодіння, може сприяти, на думку Батлер, можливості для теології вийти за межі релігійного світогляду, що ґрунтується на понятті монолітної і єдиної ідентичності, сингулярної і ексклюзивної. У цьому сенсі замість стратегій пошуку свого власного автентичного «я» Батлер пропонує теології кинути виклик самій вимозі володіння «самістю», відсилає до інстанції суверенного «над-я» (традиційно представленої Богом), і шукати такі практики суб'єктивації, які б співвідносилися з місцем, яке не є «моїм» і значимо саме для тих, хто не є «я». Такий тип теологічної раціональності Батлер називає екстатичним, що розуміється зокрема як спосіб втрати виміру суверенності і, в тому числі, суверенного есенціалістського розуміння національності, що репрезентується у вимозі свідомо і відповідально знайти і прийняти національні характеристики як обов'язкові для кожного громадянина [27, 8].

Всупереч етнічно центрованій теологічній традиції Батлер ставить питання про можливість в рамках дискурсу теології підтримувати такі соціальні зв'язки і політичні зобов'язання, які якраз і можуть вивести нас по той бік теорії і практики націоналізму і

спрямованості не на те, щоб стабілізувати онтологію національного, але щоб розуміти етичні і політичні імплікації відносин інакшості і розсіювання ідентичності як умови етичної відношеності [27, 9].

В якості відправної точки роздумів про те, як встановити інакшість або «переривання» ідентичності в серцевині релігійно-етичних відносин, Батлер вибирає концепцію Левінаса, акцентуючу розрив в ідентичності, що виникає внаслідок контакту суб'єкта з тим, хто не є «я», як умова, що оживляє сферу релігійного і етичного. Згідно Левінаса це відбувається з суб'єктом в момент, коли в ситуації «обличчям до обличчя» Інший адресується до нього у формі заповіді «не убий», яка не має ніякої історичної або текстуальної передумови. Однак саме цей неісторичний і неінтерпретативний момент левінасовської версії заповіді - наявність деякого початкового предзаданого значення - насторожує Батлер. На її думку, Левінаса, відмовляючи заповіді в перекладі, трактує її як таку вимогу великого Іншого, яка закликає суб'єкта до відповідальності і вимагає відповіді, що не допускає різних інтерпретацій. В умовах сучасного глобального насильства, що підтримується онтологічними конструкціями, які в термінах Батлер функціонують як онтологічні фрейми війни, такої відповіді (при цьому певною національною мовою) вимагають від суб'єкта не тільки Бог, але і медіа. Така відповідь зв'язується Батлер з функціонуванням «відповідальності» як механізму інтерпеляції, в якій структура адресації може втратити того, хто не встановлений в її рамках в якості суб'єкта. У цій ситуації нас пов'яже і об'єднує саме те, що ми говоримо на одній мові, необхідній від нас і адресованій нам Іншим.

Батлер зазначає, що одним з досягнень сучасних досліджень теології і релігії і перш за все таких авторів як, Татал Асад, Саба

Махмуд, Майкл Варнер, Вільям Конноллі, Чарльз Тейлор, Чарльз Хіршкінд і ін. є доказ того, що релігія не долається за допомогою секуляризму, що, навпаки, секуляризм стає способом виживання релігії, яка може навіть встановлювати свою гегемонію за допомогою умов самого секуляризму. Більш того, секуляризм може бути зрозумілий як релігійний продукт, а саме поділ секулярного і релігійного може виступати інструментом утвердження гегемонії християнства і викреслювання, наприклад, ісламу [27, 13]. Однак, як підкреслює Батлер, феномен хіазматичного сплетення віри і секуляризму цікавить її лише в строго визначеному аспекті, і вона підкреслює, що вважає помилковим ототожнювати релігію виключно зі сферою віри, яка пов'язана з певними спекулятивними заявами з приводу бога. Що в феномені релігії дійсно важливо для неї - це те, що релігія дуже часто функціонує як матриця суб'єкт-формації, як спосіб приналежності і втілення певних соціальних практик. «Можливо, - зауважує вона, - я не могла б стати тією, хто я є, без певної формації в релігії, яка ні в якому разі не передбачає особливу сукупність релігійних уявлень про бога (метафізична редукція) або способи віри, які відмінні від розуму (епістемологічна редукція)» [27, 21].

Контекст, в якому Батлер досліджує феномен хіазматичного сплетення теології і секуляризму - це проблематика «єврейськості» як особливого типу суб'єкт-формації і культурного ресурсу, який для неї, так само як і для Арендт, неспроможний вичерпуватися сіонізмом, і в рамках якого Батлер шукає можливості для того, щоб мислити ситуацію співжиття і мульти-націоналізму. «Я припускаю, що єврейськість, - формулює Батлер, - може і повинна розумітися як анти-ідентитарний проект таким чином, що ми навіть можемо сказати, що бути євреєм передбачає прийняття етичного ставлення до не-єврея і це

впливає з самих діаспоричних умов єврейськості, в яких життя в соціальному плюральному світі за умов рівності залишається етичним і політичним ідеалом» [28, 116]. Тут Батлер солідаризується з Едвардом Саїдом, який на прикладі Мойсея як фігури «не європейця», що для Саїда означає не європейського, а арабського єврея, в якому «араб» і «єврей» не можуть бути відокремлені один від одного, розвиває трактування іудаїзму і єврейської біблійної традиції як такої, що конструюються хізматичною конструкцією «араба-єврея», яка стверджує співжиття як основоположний принцип єврейського життя [29, 29].

Невизнання співжиття в його фундаментальної плюральності знаходить, згідно Батлер, підтримку в критикованій нею онтології індивідуалізму, відповідної уявленням людей про себе як про окремих індивідуумів, укладених в окремі тіла, позначені установленими межами, яка етично виправдовує політики «самозбереження» і «самозахисту» індивідуумів засобами війни і геноциду, як у випадку нациста Ейхмана, який, нагадує Батлер відому тезу Арендт, зазнав політичної поразки саме тому, що помилково вважав, що ми маємо право вибирати, з ким ми маємо жити разом на цій землі, а з ким - ні. Але сучасність, особливо зараз, в епоху коронавірусної пандемії ставить нас, вважає Батлер, перед фактом, що ми все в рівній мірі залучені в один загальний світ, в якому ми дихаємо загальним повітрям, живемо на спільній землі, оголюючи несправедливість того, що цей загальний світ не ділиться порівну, і що ресурси розподіляються між людьми нерівномірно, дозволяючи вмирати занадто рано тим, у кого немає інфраструктурних або соціальних перспектив безперервності життя. «Пандемія - це, - за визначенням Батлер, - етимологічно *pandemos*, всі люди, або, можливо, більш точно,

люди всюди, або щось, що поширюється на людей або за допомогою них. «Демос» - це всі люди, незважаючи на юридичні бар'єри, які прагнуть їх розділити. Таким чином, пандемія пов'язує всіх людей через потенціал інфекції та одужання, страждання і надії, імунітету і смертельного результату. Ніякі кордони не заважають вірусу подорожувати, якщо люди подорожують; жодна соціальна група не забезпечує абсолютний імунітет тим, хто в неї включений» [30]. Іншими словами, констатує Батлер, в ситуації сучасної глобальної взаємозалежності в епоху пандемії «ми зрозуміли, що можемо почати мислити і оцінювати світ поза тих умов, які для нас встановлює капіталізм» [31], і що нам гостро необхідні такі нові форми низової солідарності, які відстоювали б вимоги приналежності до нашого спільного світу на рівних і рівний доступ до загальних ресурсів, включаючи охорону здоров'я, незалежно від того, хто ми такі, і чи є у нас гроші.

Вплив, критика, значення

Сучасну філософську ситуацію важко уявити без участі Джудіт Батлер і її дебатів з провідними філософами сучасності - Джорджо Агамбенем, Ернесто Лаклау, Славоєм Жижеком, Гайятрі Співак і іншими, результатом яких стали широко обговорювані спільні книги і триваючі публічні дискусії. Особливість і відмінність вкладу в інтелектуальне життя нашого часу Батлер в тому, що її філософія впливає не тільки на процеси, що відбуваються в сфері теорії (критичної), але і на розвиток сучасних політичних практик, таких як 1) фемінізм третьої хвилі (90-ті роки) і 2) так звані сучасні соціальні рухи 2.0 (рух «Оккупай» і Арабська весна).

Особливо важливу роль філософія Батлер і її концепція перформативної гендерної суб'єктивності зіграла для розвитку

сучасного феміністського і постфеміністського руху, для якого її «Гендерна тривога: фемінізм і підриг ідентичності» (1990) стала справжнім маніфестом антиесенціалістського фемінізму третьої хвилі і другою за значимістю книгою в історії феміністського руху після «Другого статі» (1949) Сімони де Бовуар. В результаті сучасні феміністки поділилися на два великі табори: 1) антиесенціалістській, до якого належать прихильниці і соратниці Батлер і 2) есенціалістській, який об'єднує критиків Батлер. Аргументи феміністських критиків Батлер найбільш послідовно сформулювала Марта Нуссбаум, яка в статті «Професор пародії» (1999) звинуватила Батлер в тому, що вона, беззастережно розділяючи постструктуралістську тезу Мішеля Фуко, згідно з якою суб'єктивність проводиться владою, залишає суб'єкту одну єдину можливість здійснювати практики опору - а саме пародіювати механізми влади в акті перформативної дії. Тоді звідки у суб'єкта береться все-таки його невід'ємна здатність до соціальних змін, якщо все в ньому сконструйовано владою? - задає питання Нуссбаум. Що тоді в ньому пручається, і якими мають бути конкретні шляхи і методи опору? [32, 39]

Тому головне, в чому дорікає Батлер Нуссбаум, - це те, що її теорія абсолютно непридатна для феміністської практики, так як виходить з неможливості конкретних і широкомасштабних змін. Може бути, така теорія і годиться для академічного університетського фемінізму, іронізує в свою чергу Нуссбаум, але вона абсолютно не може задовольнити так званих «реальних жінок», які на практиці піддаються дискримінації і зацікавлені в реальних соціальних змінах. В результаті філософська критика Батлер Мартою Нуссбаум в першу чергу апелює до постколоніального фемінізму і феміністкам з країн

третього світу, які, за її словами, не тільки адресують свої тексти, дослідження та активізм за межі університетської аудиторії, але і присвячують себе практичній боротьбі за права подвійно дискримінованих постколоніальних жінок і таким «реальним» практичним проблемам, як боротьба з жіночою неписьменністю, бідністю, домашнім насильством по відношенню до жінок, дискримінацією на ринку праці і т.д. і т.п.

Однак в сучасних феміністських дебатах філософські аргументи Батлер парадоксальним чином знаходять підтримку саме тих, кого Нуссбаум прагне залучити в якості своїх союзників, - а саме у представниць постколоніального і саме індійського фемінізму (на прикладі якого Нуссбаум якраз і демонструє шкідливість «постмодерністського» фемінізму Батлер), які в свою чергу дорікають саму Нуссбаум в тому, що вона, за їхніми словами, використовує «троп тіла індійських жінок» як аргумент проти домінування постмодерного фемінізму в США [33, 80].

Наприклад, індійська філософ Ратна Капур з Центру феміністських і правових досліджень в Делі, полемізуючи з Нуссбаум в статті «Імперська пародія», звертає увагу на те, що в таких гетерогенних, соціально і політично складних суспільствах, як Індія, методи західного ліберального фемінізму, що базуються на гегемонізуючих і універсалізуючих стратегіях ідентифікації, до яких апелює Нуссбаум, незастосовні, в той час як постмодерністська методологія Батлер в інтерпретації гендерної суб'єктивності, навпаки, виявляється ефективною саме для вироблення локальних і диференційованих стратегій постколоніального жіночого опору [33, 82]. Крім того, Ратна Капур заперечує ствердження Нуссбаум про те, що постколоніальні індійські жінки стурбовані виключно своїми

«реальними» проблемами (і своїм стражданням) і не можуть використовувати пародію як визвольний засіб, оскільки тим самим Нуссбаум, за словами Ратни Капур, інтерпретує життя індійських - і ширше - постколоніальних жінок тільки в термінах неуспіху і страждання. Навпаки, жіночі задоволення і перформанс що постулює Батлер, на думку Капур, є виключно важливим засобом також і для репрезентації індійських жінок з бідних кварталів, які, як відомо, після перегляду індійських музичних фільмів зображують їх героїнь, відтворюючи на вулицях і у себе вдома їх пісні, танці і любов, стверджуючи тим самим незалежне жіноче задоволення і цінність власного життя [33, 83]. Тому, на думку Капур, концепція перформативної гендерної суб'єктивності Батлер особливо ефективна не тільки для подальшого розвитку західної феміністкою теорії, але і для політичного застосування її в практиці сучасних соціальних рухів в постколоніальних і посткомуністичних країнах.

В сучасних умовах глобального зростання правих і неонацистських рухів особливу актуальність набувають роботи Батлер початку 21-го століття, в яких вона виступає як активний критик політик правих, перш за все в США, визначаючи їх як політики «нового націоналізму», що репрезентується Трампом і альтернативними правими, спрямовані на те, щоб легітимізувати насильство і війни. У цій ситуації, як формулює Батлер в книзі «Сили ненасильства: етико-політичний зв'язок» (2020), найважливіше завдання філософів і всіх критичних інтелектуалів сьогодні - публічна критика будь-яких спроб легітимації насильства, в тому числі його «етичного» виправдання необхідністю захисту і самозбереження демократії. «Сили деструкції, що вивільняються війною, - аргументує свою антимілітаристську позицію Батлер, - руйнують соціальні зв'язки

і виробляють гнів, бажання помсти і озлобленість, так що стає незрозуміло, чи можливо після цього взагалі відновити ці зв'язки і чи існує якась можливість мирного існування в майбутньому. Якщо сформулювати неоголошену «мету» війни - це не зміна політичного ландшафту, не встановлення нового соціального порядку, але скоріше руйнування соціальної основи політики як такої. Звичайно, така заява може бути перебільшенням, якщо ми віримо, наприклад, в справедливій війни - війни, що ведуться проти геноцидальних режимів в ім'я демократії. Але навіть в цьому випадку експліцитна мета ведення війни і деструктивність, що розв'язана війною - це не одне і те ж. Навіть так звана «справедлива війна» наражається на ризик викликати деструктивність, що перевищує її заявлені завдання і усвідомлювані цілі» [34, 153].

Батлер вважає, що, не дивлячись на зростання правої мобілізації що спостерігається сьогодні, у політик ненасильства і контролю над насильством є шанси на успіх, якщо розуміти ненасильство не як моральну позицію щодо деяких можливих дій, але як спільну соціально-політичну практику, що здійснюється в формі опору системним формам деструкції, що з'єднується з прихильністю такій формі світоустрою, яка поважає глобальну взаємозалежність і ідеали економічної, соціальної та політичної свободи і рівності.

Література

1. Butler Judith. Undoing Gender. New York, London: Routledge, 2004.
2. Butler, Judith. Compass of Mooring, London Review of Books (vol 45, no 20). 2023, October 19.

3. Trump, fascism, and the construction of “the people”. An interview with Judith Butler by Christian Salmon, 29 December 2016, <http://www.versobooks.com/blogs/3025-trump-fascism-and-the-construction-of-thepeople-an-interview-with-judith-butler>

4. Butler Judith. Foreword // Lorey Isabel. State of Insecurity: Government of the Precarious / Translated by Aileen Derieg. With a Foreword by Judith Butler. London, New York: Verso, 2015.

5. Батлер Джудіт. Фрейми війни. Чий життя оплакують?. Київ: Медуза, 2016.

7. Butler Judith. Frames of War: When Is Life Grievable? London&New York: Verso, 2009.

8. Vulnerability in Resistance, Judith Butler, Zeynep Gambetti, and Leticia Sabsay, eds. Durham and London: Duke University Press, 2016.

9. Butler Judith and Athanasiou Athena. Dispossession: The Performative in the Political. Cambridge, Malden: Polity Press, 2013.

10. Butler Judith. The Desire to Live Spinoza’s Ethics under Pressure // Butler Judith. Senses of the Subject. New York: Fordham University Press, 2015.

11. Батлер Джудит, Спивак Гайятри Чакроворти. Кто воспевае нацию-государство? Язык, политика, принадлежность // Гендерные исследования, № 18, 2008.

12. Butler Judith. Bodies that Matter: on the Discursive Limits of “Sex”. New York, London: Routledge, 1993.

13. Butler Judith. Rethinking Vulnerability and Resistance // Vulnerability in Resistance, Judith Butler, Zeynep Gambetti, and Leticia Sabsay, eds., Durham and London: Duke University Press, 2016.

14. Mbembe Achille. Necropolitics // Public Culture, vol. 15 (1), 2003.
15. On anarchism: An interview with Judith Butler <http://independent.academia.edu/JamieHeckert/Books>
16. Butler Judith. Introduction // Butler Judith. Notes Toward a Performative Theory of Assembly.
17. Mills Catherine. Normative Violence, Vulnerability, and Responsibility // differences, 2007, vol. 18, №2.
18. Butler Judith. Quandaries of the Plural: Cohabitation and Sovereignty in Arendt // Butler Judith. Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism. New York: Columbia University Press, 2012.
19. Gender as Performance: An Interview with Judith Butler. Interview by Peter Osborne and Lynne Segal, London, 1993.
20. Butler Judith. Gender Politics and the Right to Appear // Butler Judith. Notes Toward a Performative Theory of Assembly. London: Harvard University Press, 2015.
21. Муфф Шанталь. Демократическая политика в эпоху постфордизма // Художественный журнал, №83, 2011 <http://moscowartmagazine.com/issue/14/article/197>
22. Батлер Джудит. Ну, и чего вам надо? И куда это идет / Пер. А. Кондакова // Неприкосновенный запас, № 88, 2/2013.
23. Butler Judith. Torture and the Ethics of Photography: Thinking with Sontag // Butler Judith. Frames of War: When Is Life Grievable? London&New York: Verso, 2009.
24. Butler Judith. Precarious Life: the Powers of Mourning and Violence, London&New York: Verso, 2004.

25. Poems from Guantanamo: The Detainees Speak. Marc Falkoff, ed. Iowa City: University of Iowa Press, 2007.

26. Батлер Джудит. Психика власти: теории субъекции / пер. с англ. З.Баблюна. Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя, 2002.

27. Butler Judith. Introduction. Self-Departure, Exile, and the Critique of Zionism // Butler Judith. Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism. New York: Columbia University Press, 2012.

28. Butler Judith. Is Judaism Zionism? Or, Arendt and the Critique of the Nation-State // Butler Judith. Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism. New York: Columbia University Press, 2012.

29. Butler Judith. Impossible, Necessary Task: Said, Levinas, and the Ethical Demand// Butler Judith. Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism. New York: Columbia University Press, 2012.

30. Butler Judith. Creating an Inhabitable World for Humans Means Dismantling Rigid Forms of Individuality // Time. 21.04.2021 <https://time.com/5953396/judith-butler-safe-world-individuality/>

31. Батлер Джудит. Капитализм имеет свои пределы// Центр политического анализа. 20. 03. 2020 <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/kapitalizm-imeet-svoi-predely>

32. Nussbaum Martha. The Professor of Parody // The New Republic, 22.02. 1999.

33. Kapur Ratna. Imperial Parody // Feminist Theory. London: Sage Publication, 2001.

34. Butler Judith. The Force of Nonviolence: an Ethico-Political Bind. London, New York: Verso, 2020.

УКРАЇНСЬКЕ ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ У РІЧИЩІ СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИХ МОТИВІВ ТВОРЧОСТІ М. ХВИЛЬОВОГО

Протягом усіх років незалежності українські інтелектуали "ламають голову" над проблемою розбудови сильної модерної демократичної держави. Її актуальність не зменшилась дотепер, як показує практика українського державотворення. Про що свідчить, зокрема, ґрунтовний аналіз цього процесу в творах Ю. Щербака, який стверджує, що історія української незалежності знає чотири типи держави [1, 99-104] і що всі вони демонстрували тільки формальну незалежність, ставали державами-гібридами пострадянської та протонаціональної [Там само, 99]. Сучасна російсько-українська війна лише підтверджує факт слабкості нашої держави. Повну картину причин наших невдач навряд чи вдасться подати в одній статті, тому обмежимося лише одним аспектом – соціокультурним, – який важливий з огляду на те, що режим Путіна взявся відновлювати Російську (Євразійську) Імперію, і це може обернутися для майбутнього України катастрофою через російське поневолення. Але є надія вибороти свободу Україні. Сподівання небезпідставні, зокрема, знаходять обґрунтування в творчості М. Хвильового.

Згадаймо концепт „*homo novus*“. Часто-густо його смисл асоційовано з постулатами євразійства [2], ніби М. Хвильовий так само, як і сповідувачі євразійства, пов'язував майбуття країни з самобутністю Росії = Євразії (домінуванням „азійського“ начала, покликаного організувати сильну державу згідно з принципом

ідеократії, в основі котрої православ'я з ідеалами “боголюдини” на кшталт „симфонізованої особистості” й народності (євразійської багатонаціональної спільноти) як “всєєдиного” людства). Проте, називаючи homo novus“ євразійцями, він вкладав зовсім інакше розуміння [3, 193].

Пафос синтезу різновекторних чинників історичної діяльності не міг залишати сучасників байдужими до ідей євразійства. Однак розмисел М. Хвильового, просякнутий суцільно антропософською символікою, вніс суттєві зміни до євразійського концепту про “симфонізовану особистість” (водночас був дистанційований і від марксистських поглядів щодо гармонійної, всебічно розвиненої особистості), перетворивши їх на опозиційний до них. А завваження на кшталт мимохить згаданих євразійців як homo novus, —вартує радше сприймати як виявлення незгоди з пануючою тоді ідеологією.

За М. Хвильовим, провідником майбутньої культури, осередком становлення “боголюдини” й homo novus, стає не Росія, але Україна. Чому зміщено наголос? Через те, що він розрізняв життя й світогляд українця та росіянина; останній завжди симпатизував ідеократичним принципам організації країни та “азійським” елементам в культуротворенні, ідеалізував роль православ'я у духовному зростанні людства; але українці ніколи не уявляли себе поза (й без) європейського вектору розвитку, не вважали за “небезпечні фактори” становлення нової України демократичні та ліберальні чинники соціуму, а православні цінності — за єдине можливе підґрунтя духовності. Отож, і знаходить подіям нову назву: “Азіатський Ренесанс”, – уникаючи поширеного серед євразійців терміну “євразійська цивілізація”, що вказує на розходження тлумачень революційного процесу. Єдиного „магістрального шляху” поступу (це

шовіністичне потрактування) немає, проте є різновекторність історичної діяльності, що і гарантує рух до ідеалу. На цій дорозі треба враховувати „якісні відмінності“ народів. Звідси гасло: „Дайош Україну на місце Малоросії!“, „Геть, від Москви!“, — „геть від“ усього неавтентичного в житті етносу, від бездумно скопійованого чужого й перенесеного на український ґрунт. Але не варто просуватися вперед, коли не зважати і на те, що позаду.

У новелі „Я (Романтика)“ М. Хвильовий показує теперішнє, як страхітливу „в могилах дорогу“, „мовчазний степ“, і майбутнє, про яке мріє революціонер-чекіст, — як невимовну безодню азійства, що має „прорватися з Індії“. Для України „темна безодня сходу“ — глухий кут. Отож освіченість у М. Хвильового стає ознакою цивілізованості (вимовність, вербалізованість духу), натомість нецивілізоване пов'язане зі „скотоподібним“ станом (невимовністю, духовною непритомністю). Виходячи з цього вирішального засновку, М. Хвильовий прагне дати експліцитне пояснення смислу „універсальність“, який має бути враховано „homo novus“ нової України.

Часопростір України позначено символом „матері“ („на заході міста – мати“). Західна орієнтація нашої культури позначена через гасло „Дайош Європу!“. Опонуючи закидам про ідеалізацію європейської культури та нібито недооцінку російської, він наголошував: „українська дійсність складніша за російську“, бо, як „молода нація“, що „не на “закаті“, а на відродженні“, має інші завдання, ніж в росіян; й економічні відносини, визначальні щодо розвитку культури, також не зовсім однакові в обох країнах — „однакові остільки, оскільки вони однакові в світовому хазяйстві і оскільки це потрібно для єдиного фронту проти буржуазії. Українська

економіка — не російська економіка і не може бути такою хоч би тому, що оскільки українська культура, виростаючи зі своєї економіки, зворотньо впливає на останню, остільки і наша економіка набирає специфічних форм і характеру. Словом, Союз все-таки залишається Союзом і Україна є самостійна одиниця“, прагне „комуністичної самостійності“, а не „слов’янофільської самобутності“ малоросів [4, 572-573]. Гостро полемізуючи із „москвофільствующими“ „європенками“, переконує — курс нашої духовності пролягає в річищі зразків світової культури, бо сьогодні українська література тощо „сходить на цілком самостійних шлях“, її в Москву „не заманити ніяким “калачиком“, бо ж Росія, „російська література тяжить над нами в віках, як господар становища, який привчав нашу психіку до рабського наслідування. Отже, вигодувати на ній наше молоде мистецтво — це значить затримати його розвиток“ [Там само]. „Наша орієнтація — на західноєвропейське мистецтво“ [Там само] (стиль, прийоми). „Коли ми беремо курс на західноєвропейське письменство, то не з метою притягти своє мистецтво до якогось нового заднього воза, а з метою освіжити його від задушливої атмосфери позадництва“ (як-то є “малоросійщина“, “українофільство“, “просвітянство“ чи “задрипанське москвофільство“; до речі, ідею російської культури як перестарілої у творах М. Хвильового частенько сповідують його головні герої [5]. „В Європу ми поїдемо учитись, але з затаємною думкою — за кілька років горіти надзвичайним світлом... “Дайош“ культурний ренесанс!“ [4, 575].

Створити власні шедеври культури можна, якщо здолати провалля пітьми невігластва, європеїзуючи українську культуру, адже цього не зробити, якщо залишитися на ниві тієї, що просякнута ненавистю до всього українського (згадати В. Г. Белінського, якому

смійно було подумати, що малоросіяне здатні народити власних “пушкіних“...). Але і з партією, що радила молоді читати тільки Леніна й Маркса, не міг погодитися. М. Хвильовий заперечував все, що паралізувало волю активного суспільства та творчі імпульси українців. Без залучення цінностей Європи ми загубимося в темряві “печер Платона“.

Однак, розробляючи концепт “Азіатського Ренесансу”, М. Хвильовий розрізняє ту Європу, що “занепадає“, і ту, яка за кілька років дозволить “горіти надзвичайним світлом“ — “фаустівська“ і “психологічна“ — від образу майбутнього невід’ємні символи, бо поглиблюють уявлення про особливий український шлях розвитку, водночас додають антропологічного наголосу до соціально-політичних мотивів його творчості. Треба зазначити, М. Хвильовий належав до тієї частини української спільноти 20-рр. XX ст., котра покладала великі надії на „фаустівську Європу“ (її фізіогноміку ретельно описав О. Шпенглер“ [6]). По суті, в творах письменника О. Шпенглер — “мислитель-невидимка“, чия думка має потаємне життя, спрямовуючи пізнання до переосмислення ролі соціокультурних чинників історії, знецінених у класичних теоріях (де все одномірно підпорядковане всезагальному Закону). М. Хвильовий же розвиває думку про неоднозначну визначеність культурних надбань, про існування безлічі культур та неістинність картини прямолінійної загальної історії, про культуру-першофеномен всякої світової історії [7, 248-272].

Ці ідеї гідні були наслідування в українській філософській науці, про що свідчать праці С. Б. Кримського та ін. Культура не підлягає „лінійному розгортанню в часі від крапки до крапки, а розвивається так, що з самого початку закидається потенційна сітка цілого, а подальший поступ лише актуалізує окремі ланки, розкриваючи

потенції цілого за сегментами, подібно до пелюсток квітки“ [7, 94]. Відомо з Шпенглерового аналізу, що, якщо “схопити” суть першофеномена, котрий утворює внутрішню форму культури, то ейдетично можна дедукувати з неї всю повноту буття. Скажімо, за прафеноменом античності, що в’яжеться із уявленнями про “евклідову тілесність”, О. Шпенглер тлумачив різноманітні явища античної культури, вибудовуючи з них *аполонівський ряд атерфактів*, як-то антична трагедія і математична фігура, поліс і число як величина, гроші у формі монети і пластичне мистецтво скульптури й т. п. А першофеномен нескінченного простору, „третього виміру“, дозволив йому дешифрувати артефакти західноєвропейської культури, підпорядковуючи їх цілісності *фаустівського ряду*, а саме: архітектура готики, число як функція, гроші у вигляді чека, кабінетна політика, музика як поліфонія інструментів оркестру тощо.

Отож українці, обираючи “фаустівську Європу”, змінюють і своє ставлення до простору, часу тощо, матимуть справу з нескінченністю, уявно-ірраціональним, оскільки Європа вже “знає” перспективу – спосіб зображення об’ємних фігур на площині залежно від уявних змін їхньої величини, що зумовлено ступенем віддаленості від спостерігача. Це здатне вивести уявлення за межі тіла у далечінь, — із безкінечно однорідним, знедушевленим, неантропоморфним простором, який твориться аналітичною геометрією; із обезплоченим у музиці звуком через домінування оркестру над хоровим співом з його “живим” голосом тощо. Зрештою, засвоєний фаустівський дух годен виводити людину у багатовимірність (відношення, простору, часу, стилю тощо). Складові фаустівської культури в своїх проявах стосовно першофеномену забезпечують їй динаміку в єдності різноманіття, відтак, здатні давати змогу й українській самосвідомості набутти

цілісного характеру. Ось чому “фаустівська Європа” так приваблювала українську інтелігенцію.

У гаслі ““Дайош” культурний ренесанс!” М. Хвильового прочитується поняття “психологічної” Європи, але не у вузькому розумінні, а в синтетично-загальнокультурному вираженні. Європа виявляється не як дійсність, що нею захоплюються „крамарі з Рейну“, а такою, що дозволяє нації здолати своє колоніальне становище („роль колоніальної країни“ в складі Російської імперії) та його наслідки — “малоросійщину”. “Психологічна Європа” символізує утворення „прогресивного“, „індивідуального людського типу“ [9, 586-587], а також перспективний для наслідування „економічний лад“ (наздоганяючи „прискореним темпом“ західноєвропейську економіку, „і в нашому житті настає період бурного оживлення [Там само, 582]). Треба сказати, що доволі часто дискурс М. Хвильового виявляє непорозуміння із марксизмом. Не дивує, що його літературні герої називають революцію 1917 р. „червінковою“, себе — „комунарами“ (не комуністами!), симпатизують анархізму, іншим силам опозиції, обстоюючи децентралізовану владу „Советов“.

У полеміці з новоявленим „канцелярійським марксизмом“, він розвінчує хибність уявлень про Європу як скупчення антагонізмів, спростовує заклик до переоцінки духовної культури стосовно „класової структури“, протиставляючи пролетарську культуру як „енергійну, сміливу і цільну в своїх класових стремліннях“ та її „великих діячів“ (Бebel ь й ін.) буржуазній, „кволій й нездібній до історичної творчості“ й її виразникам (напр., Лютер). Натомість доводить, що “психологічна Європа” уособлюється і в постаті Бебеля, і Лютера через “позитивний тип людськості”, адже їх діяльність демонструє „активну“ силу, здатну додавати гуманізму (навіть і

всьому кволому) характер політичний, громадський, дієвий. Лютеранство — приклад національної боротьби проти Риму, яка стала народною справою. Епоха реформації — це „боротьба молодії буржуазії за своє соціальне оформлення. Тоді сховався на історичну арену сильний молодий клас, і він, цей клас, навіть кволі гасла Відродження, як-то епікурейські ідеали, зумів рішуче відкинути“ у жорсткій боротьбі з каталіцизмом, виявляючи „прагнення європейських держав емансипуватись від влади Риму“ [Там само, 585]. А Лютер — головний натхненник цього безпримірного руху в історії, „великий революціонер і попередник наших комуністичних методів“ [Там само, 586]. Проте марксизм не хотів бачити прогресивної ролі середньовіччя, насаджуючи упереджене ставлення, закидав М. Хвильовий. Лютер для комуністів — контреволюція, реакція, проте Вольтер, Монтеск'є — революція, прогрес.

Отже, „психологічна Європа“ — можливість „прищепити“ „малоросійщині“ героїко-конструктивну психіку Європи. А новоспеченим марксистам для творення пролеткультури вартує скористатися об'єктивним методом, радив письменник, а не суб'єктивно-народницьким [Там само]. На зорі будівництва незалежності Україна, як молода нація, має наслідувати Європу в сенсі культивування в собі рис „індивідуального людського типу“, що був у витоків капіталізму, не тільки словом, але й ділом стверджував ідеали свободи, „економічного розкріплення“. Самосвідомість, „свобідна воля“ — в основі „прогресивного людського типу“, серед яких, особливо наголошує М. Хвильовий, діячі різних історичних класів („декабристи“ і більшовики [Там само, 588]). Щоби Україні „не плентатись позаду більшовицької практики“, їй треба підняти „меч

проти “малоросейщини“, тобто всього відсталого („малодушіє“ і „слабкість волі“, інші прояви рабської психології).

У числі того, що стоїть на заваді розбудови самостійної радянської України, й „обожнення Вітчизни Івана Калити“ та забуття власної історії в намаганнях „запевнити перед самодержавцем всеросійським“ у своїй “благонадежности“ [Там само, 589], а також „порожній псевдоінтернаціоналізм, що нездатен сприймати національну проблему „у всій її складній модифікації й модуляції“ та розв’язувати її в інтересах України як самостійної державної одиниці. „Замазувати“ самостійність порожнім псевдомарксизмом — значить не розуміти, що Україна доти буде плацдармом для контрреволюції, доки не перейде до природного стану, який Західна Європа пройшла в часи оформлення національних держав“ [Там само, 591]. Водночас М. Хвильовий був проти „зоологічного націоналізму“ (чи не головний прояв комплексу меншовартості), що у стосунку до власної культури бездумно заперечує все чуже.

На шляхах „*homo novus*“ до майбутньої України найпершим завданням є подальша соціальна диференціація. Український соціум має репрезентуватися не лише через селянство, але й робітника (не зрусифікованого, а українізованого, спроможного будувати в Україні не стільки російську, скільки українську культуру (передусім її)). „Всі розмови про рівноправність мов є не що інше, як приховане наше бажання культивувати те, що вже не воскресне“, тільки „шкодить нашому соціалістичному будівництву“ [Там само]. Одним словом, М. Хвильовий закликав постати проти всіх чинників, що “сидять” всередині української душі й у внутрішньому житті суспільства та здатні послабити активність, дієвість творчої ініціативи українця.

“Психологічна Європа” є взірцем розвитку такого прогресивного людського типу.

Таким чином, позиція М. Хвильового стосовно модернізації держави та національного відродження України є розбіжна з євразійською (й марксистською, яка, за М. Хвильовим, затісна для українського поступу). М. Хвильовий наполягав на переростанні радянського будівництва в країні у „національний радянський рух“, адже молода нація вже знає собі ціну і вміє відрізнити міщанина від революціонера, здатна і „хоче вийти на радісний творчий шлях“ у „супроводі справжнього товариського оточення“ на противагу тому, яке ще залишається у російських колах, коли “за свій обов’язок” вважають дивитися на українського патріота скоса і „при нагоді потріпати його по плечу: „мовляв, работай, націонал, може, через 100 років і будеш комуністом“. Отже, Україна підвелась з колін, бо зросло покоління нових людей, які не загубили почуття своєї гідності й відчувають у собі сили будувати українську радянську республіку та пролетарську культуру.

Українська інтелігенція вже „давно стежить за західноєвропейською літературою безпосередньо і не має потреби в російських перекладах“ [Там само, 595] (останні, без сумніву, блискучі, але приходять в Україну, як світло із сузір’я “Великого Пса“, тільки „за кілька великих років“, що й зумовлює “позадництво“, — гальми національного відродження, з яким не варто миритися. Проте власну культуру українцям треба розвивати, „як рівний з рівним“, з німцями, англійцями, росіянами, киргізами тощо. Тому-то на Україні має стати базовою культура українського пролетаріату, а не будь-якого іншого, доводив М. Хвильовий. Теза — “на Україні російська культура є культура пролетаріату“ як засновна — приклад шовіністичного

підходу, “гвалтує” нашу психіку. Українці в силу різних відомих обставин мусили щохвилини озиралися на російське мистецтво й т. п., адже на ринку стикаються із російським конкурентом, для якого українське — завжди другосортне; й у собі український митець нездатен побороти рабську природу, щоби не обожнювати культуру свого “великого сусіда”, адже таке не давало розкритися національному генію. Двомовність українського інтелігента — теж є прикладом подвоєності його внутрішнього життя, що частенько послаблювало творчий потенціал, відтворюючи неповність, змушуючи весь час озиралися на російське. Все разом не давало нашій культурі можливості набрати елементів конструктивності [Там само, 596], отож М. Хвильовий і орієнтує діячів культури взяти курс на “психологічну Європу”. Німецька „мужня цільність мусить бути ближчою нам від рідної розляпаної психіки” [Там само, 597]. І саме тому ближчою, що вона „стоїть на діаметрально протилежному полюсі” [Там само]. Зрозуміло, образ “психологічної Європи” виключає із свого змісту євразійське тлумачення “європейського начала” як небезпеки для російської культури, або — марксистське вороже ставлення до нього як буржуазного, занепаłego; навпаки, майбуття України М. Хвильовий не уявляє без особистості, підґрунтям для котрої стає “психологічна Європа”, створивши самосвідомого індивіда, дієвого, який зміг запровадити у житті головні принципи гуманізму.

Культура, ідеалізуючи російський побут та православ'я як головний чинник духовної спільноти та наголошуючи “азійське начало” своєю домінантою, — тільки поновлює й поширює імперський дух, попереджав М. Хвильовий, а в Україні продукує “малоросійщину” й становище колоніально залежності. А марксистський принцип інтернаціоналізму (провідний для пролеткультури) щодо українського

культуротворення лише реставрує шовіністичні тенденції політики царської імперії. „Коли українська радянська культура робиться в себе, на Україні, гегемоном, то це зовсім не значить, що вона не може стати комуністичною“. Але коли „цю культуру не хочуть розуміти, то це вже загрозове явище і з цього моменту ми будемо спостерігати відхід її до табору дрібної буржуазії“ [Там само, 598]. Щоби бути справді діалектиком, треба „взяти на облік співвідношення всіх реальних сил“, що є в Україні, і „зробити правильний прогноз на майбутнє“ [Там само, 592].

Прийдеши України — це створення соціуму на кшталт „симфонізованої особистості“, коли з підстав комплементарності рівноважно співіснують національне й інтернаціональне, європейське та азійське, раціональне й уявно-іраціональне начало життя. Суб’єктом цих процесів стає „комунар“, сучасник героїчної епохи. Чому М. Хвильовий його не назвав по-марксистському, “комуністом-інтернаціоналістом“, чи по-євразійському, “боголюдиною”? Гадаємо, тому, аби ще раз відзначити — український пролетаріат і селянство ідуть дорогою комунізму, як і польський чи будь-який інший робітничий клас і селянство, не так, як в Росії, бо має свій своєрідний шлях. Поділяючи слав’янофільський принцип різнонаправленості в історичній діяльності людства як передумову прогресу, М. Хвильовий підтримав ідеєю самовизначення й самоврядування [Там само, 599], яка мала б бути засновком у будівництві міжнародних стосунків.

Відкидаючи всяку „безперспективну вузькість“, М. Хвильовий позиціонує себе „романтиком вітаїзму“, кличе „до невідомих обривів прекрасного азійського ренесансу“ [10, 443], — епохи синтезу, гармонії, рівноваги техніко-технологічної Європи й „психологічної“ („Маркс, засвоївши європейську техніку, не був би Марксом, коли б

сума його духовних вартостей не ввійшла в названу нами категорію“ [Там само, 442]). „Азіатський ренесанс — це епоха європейського відродження, плюс незрівнянне, бадьоре й радісне грецько-римське мистецтво“ [Там само]. На цих підвалинах („ми розуміємо Європу як психологічну категорію, яка виганяє людськість із “Просвіти“ на великий тракт прогресу“ [Там само]) в Україні постає homo novus, „справжній європеець“, „рівний серед рівних“, творець світової культури. М. Хвильовий щиро вірив й переконував вірити інших у те, що великі і маленькі українські „ейнштейни“ рухатимуть прогрес людства.

Говорячи про “азіатський ренесанс” як антропологічну категорію, привертають увагу визначення М. Хвильового, що в’яжуться із кульмінаційною точкою розквіту яскравої особистості „епохи переходового періоду“, творчість котрої охоплена чином „загальнолюдського визвольного прагнення“ [Там само, 417]. Нові митці (“комунари” „з колись пригноблених країн“) запалюють людство “вогнем відродження”, знищуючи “раба” і в собі, й у своєму оточенні. М. Хвильовий вважав, до речі, що Азія гостріше за Європу розуміє те, що лише новий лад „звільнить її від економічного рабства“, одчиняючи “двері” свободному розвитку й інших галузей творчої діяльності; без долучення азійських країн до процесів духовного оновлення людству не потрапити до “царства свободи”. При цьому геополітичний, культурний простір прогресивного руху людства не являє із себе “єдиний моноліт”, різні народи до вершин своєї досконалості прийдуть різними шляхами. „Великий азіатський ренесанс“ простягнеться „на кілька століть“, „характеризуватиметься кількома періодами“, але „навіть в тому випадку, коли всесвітня соціальна революція скінчиться „позавтра“, то барикадні бої зі старою

психікою не стихнуть і в 23 столітті“ [Там само, 419], адже для переходу на новий щабель розвитку незмінно потрібна і з’являтиметься особистість (“бойовий “ідеаліст””), захоплена „загальнолюдським визвольним прагненням“, духом свободи.

Це „прогресивне явище“ навіть тоді, коли ставиться завдання — „служити класові, що бореться за безкласовість“; „мислиться як революційний пафос, відвага, самовідданість, упертість“, „розвинений інтелект“ [Там само, 417]; є сумою нового споглядання, світовідчування, „нових складних вібрацій“ душі. В авангарді творців “азіатського ренесансу“, що „поведе світовий пролетаріат на барикадні бої“, “комунар“, „романтик вітаїзму“. Характеризуючи новатора, творця „нового життя“, М. Хвильовой окреслює найголовніші риси його вдачі: у передчутті світових катастроф (“горожанські війни“ тощо), відчуваючи свою епоху, „знає, на що вона хворіє“, всебічно аналізує всю складність політичної, соціально-економічної ситуації „переходової доби“, „будує“ суспільство, не дає йому “заснути“ [Там само, 421]; виявляє своє справжнє “Я“ революціонера, протестне („не раз розколює своє „я““, заперечуючи в собі той порядок (лад), що неодноразово тебе виховував задля того, аби мати „можливість іти далі“ вперед).

Уміння виявляти „подвійність людини нашого часу“ — суттєва ознака всякої „яскравої особистості“ (як „індивідуального людського типу“); дає їй „можливість іти далі“, насамперед долати в собі (й соціумі) всякого роду „розузгодження“, гармонізуючи буття, чинити цілісність — внутрішню, коли в нових сферах творення однаковою мірою беруть участь людська віра, знання-розум, дух-мудрість тощо, й зовнішню, де структурно взаємодоповнені в людській діяльності індивідуальне та суспільне, природне й створене культурою,

цивілізацією, західне і східне й т. п. Отож про що б не йшлося, всюди письменник намагається відзначити репродуктивно-консервативний чинник та продуктивний, прогресивний. Такого роду “подвійність” бере за критерій розрізнення всього сущого. Щодо цього показова наступна цитата: „Але що ж таки, нарешті, ця загадкова „Просвіта“? — запитує автор. — “Просвітою” зветься не той фізичний “енко”, що за нього розпинається на своїй доповіді (ще один „енко“! — С. В.), а та абстрактна категорія в психіці суспільства, яка за наших днів становить архіконкретний консервативний чинник. Вона “подвійності” „не розуміє... Вона — „темна наша батьківщина“. Їй... „противна складність“. Але вона хоче жити, бо ж не дарма вона шукає „вказівок, яким чином використати буржуазні знання“, бо ж не дарма вона нарікає, що „життя не встигло набути сталих форм“, і, очевидно, має ту складність, що їй противна. Вона в українських умовах новий ранг *селянського* непу. Вона весь час плутається між „поміщицькою молотилкою й громадським трактором“ і не знає, чого їй треба“ [Там само, 424].

Відповідь М. Хвильового опонентам в межах літературної дискусії 1925 — 1930 рр. ще раз наводить на думку — аби стати воістину творцем нового „культурного розквіту“, потрібно мати нову світоглядну настанову, яка зумовлює всякий раз прагнути до комплементарності — не до простої механічної суми з елементів старого та новоутвореного, але до взаємодоповнюючої “зазубленості” як органічної узгодженості складових цілого.

Таким чином, *homo novus* — митець, його велика енергія й ініціатива оперта на глибокому знанні (європейський розум, Європа Гете), має „мужність діалектично мислити“, що дозволяє почуватися настільки сильною, щоби уникати чужих впливів та протистояти “грі

темних інстинктів“, тобто самостійно, вільно реалізовувати власну унікальність. Інтелектуально розвинена, талановита, геніальна людина — завжди схильна комплементарно мислити, що убезпечує її від „халтури“, етичної нечистоплотності, всякого „безоглядного утилітаризму“ „рантьє нової формації“ (“будуй життя“, покинь “пізнавати і споглядати“), для котрого економічний інтерес над усе („з нової економічної політики цілком задоволений“ й не хоче мислити її „як певного стану диктатуру пролетаріату“, адже „неп“ — його кінцева мета, ідеал).

„Рантьє нової формації“ хоче будувати життя „по образу своєму й подобию“ — „тихе, самоварно-канарєєчне, з пивною під боком“. Непман не допустить, щоб „робітничий авангард пізнав всю складність“ життя, хоч би і через мистецтво Моцарта тощо; завжди носить в собі пасивність, яка не дозволяє стати на рівень з тими великими буржуа, що творили грандіозну європейську цивілізацію. „Це той новий рантьє, який їде до театру не симфонічного оркестру слухати, а показати свої мамулуваті перстені, своє строкато-коштовне, але без всякого смаку зроблене вбрання, йде подрімати й посопіти носом. Це не той великий буржуа, що сходить з історичної арени, зігравши свою велику роль, — це дрібнобуржуазний рантьє з відсталोї країни“ [Там само, 409-410]. З його світоглядної однобічності й профанованості зростає агресивне ліквідаторство стосовно всього того, що не відповідає його прагматизму, вузькому інтересу. Назва цієї хвороби, за М. Хвильовим, „пресбіопія (стареча далекозорність): їм здається, що вони бачать далеко, але це тільки ілюзія, бо даль вже не хвилює їх, вона для них темна, мертва пляма — і тільки. Зате вони нічого не бачать під своїм носом“ [Там само, 410], крім того, що дає їм зиск, можливість збагачуватися. Відтак, і старе мистецтво

(„споглядалне“, крім „созерцательності“, „нічого не дає“) треба відкинути, заборонити, щоби не відволікати робітничий клас і селянство від праці („принцип обезволення... заложено в самій природі старого мистецтва“ [Там само, 408]).

М. Хвильовий погоджується, що історію не “пишуть” поети, проте наголошує: „Ми б були кишеньковими матеріалістами, коли б побоялись неписьменних закидів в ідеалізмі. Марксизм тим і відрізняється... що завжди прямо дивиться правді в очі. “Зверхлюдей” немає, але є яскраві індивідуальності“ [Там само, 411]. „Митцем взагалі“ може бути тільки виключно яскрава індивідуальність, яка має не тільки чималий життєвий досвід, але й, в силу деяких фрейдівських передумов, зрегулювала свою творчу діяльність по призначеній їй сліпою природою путі“ [Там само, 410]. У творчості треба бути й об’єктивним, і суб’єктивним, раціоналістом і містиком водночас, тут засадним має стати комплементарне наставлення. Якщо вдається, тоді суб’єкт постає „могутнім чинником в розвитку людськості“, веде до „тихих озер загірної Комуни“, де зустріне людину „втілений прообраз тієї надзвичайної Марії, що стоїть на гранях невідомих віків““ [Там само, 415]. „Гряде могутній азіатський ренесанс“, а предтечами є „романтика вітаїзму“ М. Хвильового й тих, хто мріє про гармонію, на власному мистецькому прикладі демонструє синтез розуму, почуття й волі, узгодженість розмаїтих імпульсів діяльності.

Прикмітний у цьому стосунку етюд „Зав’язка“. Події розгортаються в купе одного потяга, де ведуть бесіду пасажери. Їх образи виписано так, що в них вгадується антропософський опис життєвого світу людини перехідної доби. Насамперед помітна якась недорозвинутість, а саме: згущення раціо за рахунок придушення своєї чуттєвості, або надмірність мрійливого інтуїтивного начала, а то

зверхзахоплення усім плотським — розірваність “Я”. От дізнаємося, що один з пасажирів середнього зросту, „з живими мишачими очима“, встигає „декілька разів“ на подорожніх станціях відвідати буфет (з’їв „кілька фунтів шинки, цукерок та іншої їжі“, „набивав рота принесеним“). Між зупинками “швидкий пасажир” розгортав журнал і відтіля щось занотовував, часом „безцеремонно затуляв своїм станом“ вікно і „пильно вдивлявся десь“, очевидно, був зайнятий „якимись мислями, що не давали йому спокою“, а ще він наспівував веселу шансонетку (“труля-ля-да-тру-ля-ля”) [3, 187-188]. Щось в його наспівуванні нагадувало азіатчину, одвічну простоту шаманного „алалакання“, ніби вказувало на недовтіленість натури, — чи-то бездуховний матеріалізм чи недоношеність західної ідеї (бездушний технократизм). Приземлений матеріаліст, “володар” зтехнізованого розуму через внутрішню дисгармонію нездатен був і зовнішню реальність бачити цілісно, всебічно, об’єктивно. Сфальшоване відображення, як відомо з антропософії, символізується постаттю Арімана (повелитель мишей, темних сил). Чи не вказують на аріманізованість душі в нашого персонажа, за описом письменника, його „живі мишачі очі“? Чи не говорить про те саме і його професія (за “гонорар” продасть будь-яку інформацію, навіть вигадану)? Аріманізована душа зачарована чудесним перетворенням грошей в товар.

Про іншого пасажирів написано: „не в міру худий, не в міру високий“ (читай! міру порушено, можливо, байдужий до всього плотського та матеріального), у вікно дивився „своїми світло-синіми очима“ (синій колір у містиків — символ божественної мудрості, пробудженої в душі), допоки в купе „не спалахнув ріжок електрики“, що викликало в нього знервованість. Чи не вказує зазначене на

людину-ідеаліста (мрійника, провидця)? І думкою він випереджає свій час. А “хімерний діалог” з попутником вражає останнього (подумав: співбесідник „психічно хворий“). Чи може нормальну людину цікавити „як впливає на психічну рівновагу людини комбінація, що складається з Лоенгріна, Шпільгагена та бюрократа?“ Чи справжній інтернаціоналіст може „не цікавитись внутрішнім змістом народів“?. “Хімерний інженер” висловлювався якоюсь “езопівською мовою”, розмірковуючи про майбутнє (пов’язував його із сузір’ям Рака, новою кометою, що наближається до Сонця і скоро „сховається на цілих 1208 днів“); зауважував, що за спостереженнями „географічна широта Постдамської обсерваторії на протязі 21 року почала рухатись і нарешті... перемістилась. За кілька років вона одійшла від північного бігу на 15 метрів“ [Там само, 195]. Чи не вплинуть такі макрокосмічні події на людську психіку („все нерви“, „міжпланетарні інтервали“ [Там само])? Є підозра, що інженер добре знається на антропософській думці, поділяє принцип відповідності законів розвитку мікро- й макрокосмосу, внутрішньої людини і світової душі. Небезпідставно інженера названо “оракулом перпендикулярним”, “напівбогом”, “напівмарсіанином”. Він досліджує космічні явища, аби знати всі обставини, які могли б завадити йому здійснити мрію — полетіти на Марс [Там само, 196].

Отже, і цей персонаж М. Хвильового справляє враження „недовтіленої“ людини — душа “неклавіатурна”, їй бракує об’єктивізму, певної “приземленості”, бо засліплена світлом мрії, що забігла далеко вперед. За антропософською термінологією, її можна окреслити як люциферичну (Люцифер — уособлення самообману й т. п.). Й інші персонажі М. Хвильового так чи так виявляють розбалансованість життя. Навіть ті, що свідомі потреби внутрішньої і

зовнішньої гармонії, прагнучи до неї, зрештою, досягають лише стану “кентавричності”.

От Тема Брук є „роздвоєна“ в собі. „Інтелігентна“ партійка пішла працювати на тютюнову фабрику №6, так би мовити, пішла в народ. Вчинок її названо „архаїчним народництвом“, „безвихідним ідеалізмом“. Але тепер її й покохати не можна, бо „пахне фабричним димом“ [Там само, 198-199]. “Дим“, “сажа“, згідно з антропософською символікою, означають насильство плоті над духом. Проте в homo novus має бути таке самоусвідомлене „Я“, що оживлює тілесність в любові. Не міщанська, загрузла в фізичному світі душа, а преображена із Ерота в Христа, одухотворена. Тому-то у ностальгії за високим Тема Брук, коли “полюси“ зустрічаються, буває надзвичайно зворушена („єднання комунара з безпартійним вченим“ [Там само, 202], у них „така безодня спільних інтересів“, як у „близьких родичів“, можливо, є тут натяк на біблійну історію про Адама й Єву?!).

Цілісність людського буття не тільки у виявах жаги гармонії та синтези, але й у знаннях „посвяченого“ або „просвітленого“ (згадати інженера-мрійника, який несподівано промовив до дипломата Криленка — „я з вами зустрінусь обов’язково“ (фраза, як dokonаний факт, не припускає ні сумніву, ні скепсису; антропософський підтекст оповідання “Зав’язка“ дозволяє її коментувати згідно з логікою пошуку „невимовно“ нових станів життя, коли уявно-ірраціональні та раціональні начала сущого взаємодоповнюватимуть одне одного). Хто не пройшов містичний (духовний) шлях, не “запалав вогнем“ у любові до „все-всепізнання“, той і нездатен долати ентропію й пізнати „невимовно“ нові стани життя. Можна здогадатися, що інженер Сердюк володіє якоюсь таємницею („просвітлений“), знає — людство

вступить у вічність. І його фраза про „обов’язкову зустріч“ не є вже такою неочікуваною.

Якщо припустити, що образ дипломата Криленка втілює практичне, раціональне, нормальне й дисципліноване життя, на кшталт німецького (з Берліна повертається наш герой), ще таке незрозуміле, чуже українцям („кудись поспішали, метушились сірі тіні людей“ [Там само, 197]); копіюючи „цивілізованого тевтона“, тільки й здатні вони на штучне, неприродне поєднання “свого” з “чужим” (тому-то все навколо виглядало якимсь недоречним). Проте лише коли на Україні відбудеться справжнє повернення розуму до світу духовного („синтез в істоті“, „революція для духу“), тоді життя стане свободою (а не насильством плоті над духом). Однак соціологічний редукціонізм марксистсько-ленінської теорії (людина виключно як носій виробничої функції та класового інтересу) заважав розгортанню комплементарного типу вивчення проблем. Отож і не викликає подиву “мовчанка” стосовно антропософських тем у дослідженнях українського “розстріляного покоління” 20-х років.

Нині становище антропософії покращало. Після 1983 р. „опубліковано чимало ґрунтовних розвідок про масонство й інші таємні організації Радянської доби, про містицизм “кремлівських вождів” й т. п., адже „масонська тема охоплює добрий шмат нашої історії, культури й політики, починаючи зі Сковороди, Котляревського, Кирило-Мефодіївських братчиків, і — аж до Петлюри. У ХХ сторіччі, у 10—20-ті роки, з’явилися теософи, антропософи. Мабуть, і розенкрейцери й тамплієри були...” [11, 32]. Українознавці виявляють багатозначність змісту творів П. Тичини, М. Зерова, М. Хвильового й ін., очевидність впливу ідей Р. Штайнера, Г. Сковороди, А. Белого й т. п. „Хвильовий пережив у 1923—1924 рр.

ситуацію післяжовтневої “реакції” (НЕП, торжество всефедераційного міщанства) так само гостро, як і Бєлий реакцію 10-х років. І, мабуть, спільне в 1909 та 1924 рр. (відповідно до ілюзій 1905—1906 та 1919—1920 рр.) й підготувало внутрішню близькість мистецьких реакцій обох письменників“ [11,40]. Наприклад, Л. Плющ довів ідейно-стилістичну близькість між “Я (Романтикою)” М. Хвильового та “Срібним голубом” А. Белого, показав спільні витoki їхнього містицизму (творчість М. Гоголя, зокрема). Цензура змушувала зашифровувати антропософські ідеї. Філософи-антропологи можуть бути вдячні Л. Плющу в справі засвоєння антропосмислів, що розгорнуто в М. Хвильового.

З підстав експліцитного пояснення смислу поняття “Азійатського Ренесансу” з його потужним антропологічним потенціалом цілком справедливо буде поставити М. Хвильового на українських теренах у витоків майбутньої науки про людину. Отож концепт “Азіатського Ренесансу” — у засад метантропологічного становлення. Вочевидь, встановлює вимоги такої обґрунтованості, що вимірюється спроможністю самоорієнтуватися, тобто не вимагає від нас однозначної строгості, точності, вузької „визначеності“ (будь-то концептуалізація чи історико-філософський аналіз або переклад), спрямовує на гармонію у з’єднанні воєдино всіх проявів реальності.

Отже, постулати євразійства, підхоплені радянським марксизмом, мали здебільшого абстрактно-декларативний характер і в процесі побудови української державності формували світоглядні та ідеологічні передумови для створення квазідержави в незалежній Україні, яка не стала дійсно демократичною та національною, але була гібридом пострадянської й протонаціональної держави, що з часом переродилася на олігархічно-корумповану. Концептуалізація ідей

євразійства хоч і ґрунтувалася на принципі світоглядного універсалізму, проте скеровувала дискурс не на пояснення комплементарної єдності, зокрема в стосунку інтересів різних народів та їхніх культур як фундаменту для державобудівництва, – але у “форматі” визначальності антитези (до речі, таке було притаманно дискурсу 1917-1950-х рр.). Отож концепт М. Хвильового щодо “Азіатського Ренесансу”, асоціюючись із смислами постулатів євразійства, міг справити враження розмислу сповідувача євразійства, проте, насправді, мав виправити “викривлення” радянського марксизму щодо ідей сильної держави, у витоків якої була логіка принципів ідеократії та народності як євразійської багатонаціональної спільноти тощо. Справді, пафос учення М. Хвильового про людину *homo novus* – пошук засад, здатних якнайдосконаліше обґрунтувати значення духовних начал людського буття одиниці та етнокультурних чинників державотворення народів СРСР, щодо яких і утворився в певному сенсі “вакуум” (згадаймо концепт *homo ekonomikus*). Однак реальність українського державотверення та російсько-українська війна підтвердили негативний вплив міфо-образу євразійства. Але відомі антропософські ідеї М. Хвильового спонукають сподіватися на відродження України та створення сильної демократичної національної держави, адже мають пророче звучання й не позбавлені сенсу.

Література

1. *Щербак Ю.* Україна в епоху війномиру: книга підсумків і пророцтв. – К.: Ярославів Вал, 2020. – 352 с.
2. Ідеократичне геополітичне соціально-філософське вчення виникло серед емігрантів 20-х рр. як реакція на події 1917 р., прихильниками стали кн. М. С. Трубецької (1890-1938),

Г. В. Вернадський (1886-1967), Г. В. Флоровський(1893-1979) та ін. Оновлене євразійство Л. Гумільова отримало в наш час широку підтримку (див.: *Хачатурян В.* Истоки и рождение евразийской идеи // Искусство и цивилизационная идентичность. — М.: Наука, 2007. — С. 289-301; *Люкс Л.* Заметки о “революционно-традиционалистской” культурной модели “евразийцев” // Вопросы философии. — 2003. — №7. — С. 23-34; *Берштейн Анатолий, Карцев Дмитрий* Третий мир. Единое наследие Чингизхана // Время новостей. — №231, 17 декабря 2007 тощо).

3. *Хвильовий М.* Зав’язка // Хвильовий М. Твори: У 2т. — Т. 2. — К.: Дніпро, 1991. — С. 187-203.

4. *Хвильовий М.* Апологети писаризму // Хвильовий М. Г. Твори: У 2т. — Т. 2. — К.: Дніпро, 1991. — С. 562-579.

5. Наприклад, Аглая у “Вальдшнепах” ставить хрест на Росії як перестарілій культурі, звертаючись до української молодії, вона вважає, як і Шпенглер, що тисячу років знадобиться, щоби зросла культура народу.

6. Для вітчизняної думки його рецепції стали справжньою сенсацією, проте швидко втратили актуальність через ідеологічні заборони Радянської влади; натомість на Заході “Сутінки Європи” — й надалі найгучніша, найнадзвичайніша сенсація доби (див.: *Свасьян К. А.* Освальд Шпенглер и его реквием по Западу // Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. — М.: Мысль, 1993. — С. 5).

7. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. — М.: Мысль, 1993. — 663 с.

8. *Кримський С. Б.* Архетипи української культури // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. — К.: Фенікс, 1996. — С. 91-113.
9. *Хвильовий М.* Україна чи Малоросія? // Хвильовий М. Г. Твори: У 2т. — Т. 2. — К.: Дніпро, 1991. — С. 580 – 602.
10. *Хвильовий М.* Камо грядеши // Хвильовий М. Г. Твори: У 2т. — Т. 2. — К.: Дніпро, 1991. — 403-442.
11. *Плющ Л.* Його таємниця, або “Прекрасна ложа” Хвильового. — К.: Факт, 2006. — 872 с.

ОПОЗИЦІЯ «СВІЙ-ЧУЖИЙ» В СУЧАСНИХ КУЛЬТУРНО-ЦИВІЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСАХ

Серед основних культурно-світоглядних типів опозиції «свій-чужий», міфологічний, хоч і є історично першим, але не менш актуальним за релігійний чи філософський. Лише дослідивши особливості прояву опозиції в основних історичних типах світогляду, з'являється можливість виокремити її форми в сучасній культурі. Весь існуючий досвід людства демонструє нам постійне протистояння понять «свій - чужий», що відображається в різних формах: війна, боротьба, зіткнення, завойовницькі походи, міграції тощо. Така опозиція носить універсальний та позачасовий характер, що проникає в різні сфери людського існування.

З одного боку, опозиція «свій-чужий» виникла ще на зорі формування людських взаємин та існує в культурі багато тисячоліть. З іншого боку, поява нових аспектів і смислів цієї опозиції дозволяє ствердно говорити про її значимість і актуальність в сучасних культурно-цивілізаційних процесах. В сучасному суспільстві спостерігається загострення проблеми самовизначення людини. Позначення таких собі кордонів «свого» відбувається через усвідомлення кордонів «чужого», і навпаки. В зв'язку з цим, ідентифікуюча функція опозиції «свій-чужий» продовжує бути затребуваною в сучасному суспільстві.

Образ «чужого» і відношення до нього відображає особливості культури, показує рівень її розвитку. Саме тому, філософський аналіз даної опозиції важливо розглянути в аспекті основних історичних

типів світогляду, першим і основоположним з яких є міфологічний. Міфологічний тип позиції «свій-чужий» пронизує всі сфери буття людини, а досвід «чужого», в залежності від культурно-історичного матеріалу може проявлятися як «інший», «потоїбчний», «чужинець», «ворог», тощо.

Уявлення про «своє-чуже» формується ще з давніх часів, відображаючи особливість архаїчної свідомості виокремлювати і фіксувати об'єктивні протилежності у світі. Таку особливість свідомості пов'язують з колективними уявленнями, до яких свого часу звертався Еміль Дюркгейм [Див.1]. Сукупність вірувань і чуттів, на його думку, єдиних для членів однієї спільноти, утворює певну систему, що має своє особливе життя. Його можна назвати колективною свідомістю (це поняття продовжив досліджувати Клод Леві-Брюль). На думку Дюркгейма, у нас є дві свідомості: одна містить тільки стани, що властиві особисто кожному і характеризують його індивідуальність; стани, що охоплені іншим – є загальними для цілої соціальної групи. Колективні уявлення не запозичуються людиною з її безпосереднього досвіду, а, ніби, нав'язуються їй соціальним середовищем [Там само]. «Так, наприклад, мова, хоча й існує, лише у свідомості особистостей, що говорять нею, - тим не менше, є соціальна реальність, що базується на сукупності колективних уявлень. Мова нав'язує себе кожній з цих особистостей, вона передує їй і переживає її» [2].

Саме колективні уявлення можуть фіксуватися у міфах. Традиційні міфи містять у собі фундаментальні опозиції культури, мета яких – «дати логічну модель для вирішення протиріч», тому вони потребують художньо організованої сюжетної будови. Сучасні ж міфи слугують не вирішенню та подоланню протиріч, а їх «натуралізації» і

виправданню. Вони є дискретними, бо висловлюються не в об'ємних оповідних формах, а лише у вигляді «дискурсів» з набором фраз, стереотипів. Міф, як такий, зникає, залишаючи по собі «ще більш підступне міфічне» [Див. 3]. Барт наголошував: «Міф – це вкрадене і повернуте слово, але повертається слово вже не зовсім таким, яким було вкрадене; по поверненню його поставили не зовсім на своє місце. Його тактика - ані правда, ані брехня, а відхилення» [Там само].

Виокремлення людини з природи супроводжувалось процесом протиставлення їй міфологічного буття, що вимагало організації певних відносин з нею. Форми організації з «чужим» середовищем (природним і людським) передавались від старших поколінь нащадкам у вигляді діяльності (напр. обрядів) та уявлень (міфів). Протиставлення «своїх» людей, одного плем'я, «чужим», було зумовлене та супроводжувалось міфічними уявленнями.

Джерелом формування опозиції «свій-чужий» прийнято вважати дуальність сприйняття з одного боку, з іншого – «стан власного ім'я», що притаманний архаїчній свідомості та впливає з синкретизму мислення, в інтерпретації певної дії з її носієм [4].

Міфологічний тип мислення властивий етнічним групам на ранній стадії їх культурного розвитку, але елементи міфологічного мислення присутні, наприклад, в мовній поведінці сучасної людини. В зв'язку з цим, культури можуть бути орієнтовані на міфологічне і неміфологічне мислення [Див. 2].

Кордони між «своїм» і «чужим» змінюються в межах кожної епохи. До кінця епохи Середньовіччя фундаментальна протилежність «свого» і «чужого» мала форми стійкого протиріччя – соціального, культурного і, більше за все, релігійного (напр., елліни та варвари, як різні культурні спільноти; християни та язичники, як релігійні).

Новий час приніс принципові зміни в розумінні поняття «свій-чужий», бо ставить питання не про знання цієї проблеми з розширенням картини світу, а про її актуалізацію на новий лад. З ростом кількості населення із індивідуалізованих спільнот поступово виростали нові, в яких люди не знали одне одного. Відтак, потрібна була ідея, що здатна подолати роз'єднаність спільноти. Так виникла «національна ідея», що не втрачає своєї актуальності і сьогодні. Ідея національностей передбачала багатоманіття всередині єдності. Але, в XIX ст., на новому етапі національних ідей, з'являється ідея націоналізму. Образ ворога, частіше за все, визначався за національною ознакою. Проблема «свій-чужий» стала не лише філософською, соціальною чи історичною, а й політичною.

Опозиція «свій-чужий» пов'язана з опозицією «сакральний-профаний». Все, що доступне нашому сприйняттю отримує значення «свого», бо свій не викликає зацікавленості і розцінюється як «профаний», на противагу «чужому», якого неможливо пізнати, звідси й з'являється статус профанного.

Міфологічному мисленню властиво сприймати світ як щось єдине, одне. Таку форму світосприйняття уособлює в собі перевертництво, коли одні форми існування змінюються іншими. «Кожна річ для такої свідомості може перетворюватись в будь-яку іншу річ, і кожна річ може мати властивості іншої речі. Іншими словами, всезагальне, універсальне перевертництво є логічним методом такого мислення» [5]. Але, у міфології перевертництво не є якоюсь тимчасовою, магічною зміною з наступним поверненням до початкового стану, воно постає як опозиція істинного й хибного, що напряду пов'язана з опозицією «свій-чужий». «За його допомогою у міфологічній свідомості досягається, хоч і в перетвореній формі,

модифікація чи, взагалі, інформація тих вже не природних, але не соціальних, не суто історичних форм діяльності, ролей і статусів» [6].

Ознака перевертництва світів один щодо одного фіксується через протиставлення цього та потойбічного світу. Для потойбічного світу характерне протиставлення його, починаючи з часового ритму (замість дня –ніч) і закінчується перевертництвом земних норм і настанов [Див.7]. Мотив перевертництва, як відомо, базується на практиці мисливського маскування, а також на деяких тотемних і анімістичних світоглядах: про втілення душі людини в тварині (рослині чи предметі) [Там само]. В перевертництві втілились уяви про двоїсту зооантропоморфну природу міфічних персонажів – тотемних першопредків і культурних героїв. Для переходу з одного стану в інший потрібно повернутись, перевернутись, повернути каблучку або інший предмет (сюжет звичайних казок). В такому ж контексті, ми можемо ствердно говорити й про протиставлення понять «свій» та «чужий» як ознаку єдиного цілого, загального, світу.

В міфологічному типі даної опозиції з самого факту наявності «чужого» формується абсолютна невідповідність «чужого» «своєму»: все, що притаманне, властиве «своєму», непритаманне «чужому» і навпаки. Опозиція «свій-чужий» переходила і, як показує історичний досвід людства, очевидно, буде переходити з однієї епохи в іншу, виконуючи різні функції – від консолідації плем'я, полісу, держави в боротьбі з зовнішнім ворогом до розділу держави на два ворожих табори.

Беззаперечним лишається те, що саме міфологічна свідомість давньої людини культивувала даний архетип, але ворожнеча всередині плем'я була можливою лиш у рамках певного ритуалу, що відповідав за підтримку загального порядку. Такий ритуал був потрібен для

відтворення акту, що мислився як боротьба Світла з силами Темряви, тобто акту Творення. Така боротьба в різних культурах відтворювалась у вигляді фізичного поєдинку, гри в шахи, змагань на колісницях тощо. Поза ритуалом територія, де проживало плем'я, вважалась своєю, але відвойованою в Чужого (Темряви).

Опозиція «свій-чужий» виступає сьогодні однією з основних форм протистояння в улаштуванні як суспільства, так і людства, взагалі. Так само, вона домінувала на кожному з етапів розвитку людства. Карл Густав Юнг, наприклад, визначав її як «набір вічних образів, сюжетів, що знаходяться в колективному несвідомому, і є загальним та вродженим для всього людства» [8]. Поняття «чужого» завжди конститує культура епохи. В античні часи – це варвар, «житель не-ойкумени», агент хаосу [Див.9]. В середні віки – «чужинці», то язичники та безбожники. Про Новий час влучно висловився М. Фуко: «прокажений, безумець, злочинець та той, хто веде нерозумний спосіб життя»- доповнюють список «Інших» [8]. Варто відзначити, що саме в той період зароджується й терпиме ставлення до «іншого». Саме в ХІХ ст. поняття «Іншого» найбільше досліджували філософи і, саме тому, воно набуло різних модифікацій.

Важливою особливістю вказаної проблематики є той факт, що за нормального розвитку процесів інтеграції та глобалізації кордони між поняттями «свій» та «чужий» майже розмиті. При цьому, такі процеси допускають функціонування механізму збереження культури, традицій тощо. Але, в умовах політичних конфліктів, війн ці поняття набувають нового сенсу, тим самим вимагаючи від суспільства осмислення і визначення більш чітких кордонів опозиції «свій-чужий».

Для визначення сталих кордонів між поняттями «свій-чужий» дослідники вводять ще й поняття - «інший». Перші спроби в

обґрунтуванні проблеми «іншого» ми віднаходимо у Фіхте (проблематика Я і не-Я), Гегеля (інша свідомість у «Феноменології духу» та поділ на «в-собі», «для-себе» і «для-іншого»), у К'єркегора (анонімний інший) тощо. З початку XX ст. дослідження поняття «інший» стає досить актуальним, його аналізує велика кількість вчених, відтак, воно залишається і досить різноманітним в своїх трактуваннях.

Прийнято вважати, що поняття «інший» існує поряд або в одній площині з поняттям «свій», розділяючи з ним і минуле, і теперішнє, і майбутнє. А от з «чужим» не видається можливим розділити ні минуле, ні теперішнє, ані майбутнє.

Цікавою в даному контексті є концепція Жака Лакана, занадто складна та заплутана в своєму початковому розумінні, вона змінювалась протягом 50 років та переосмислювалась завдяки попереднім концептам. Варто зазначити, що частину нюансів лаканової концепції «Іншого» було відкинуто та спрощено завдяки філософії постструктуралізму та постмодернізму. Це призвело до досить цікавого парадоксу, де саме Лакан виступає критиком молодих поколінь, а не навпаки, як це відбувається зазвичай.

Після досить довгих пошуків, Лакан поставив акцент на аналізі структур, на протипагу баченню феноменологів та екзистенціалістів. Основний сенс його теоретичного надбання розкривається в двох взаємозалежних положеннях:

1. «несвідоме – це дискурс іншого»;
2. «несвідоме структуроване на кшталт мови» [10, с. 92].

Концепція Лакана виглядає досить заплутаною ще і в тому сенсі, що потребує постійного уточнення про якого саме «іншого» йде мова – про «Великого Іншого» (Autre), чи то про «маленького іншого»

(autre)? Занадто не заглиблюючись в дану проблематику, бо вона потрібна задля позначення абрису поняття, зазначимо, що «маленький інший» (autre), по Лакану, існує в спілкуванні, бо там неможливо з'ясувати, про якого саме «іншого» йде мова? «Маленький інший» - це звичайна людина, колега чи сусід, відносини між якими будуються в площині уявного, тобто в нашому сприйнятті, емоціях та уявленнях.

«Великий Інший» існує в просторі символічного. Тобто там, де ми не можемо ігнорувати навколишнє та змушені його визнавати. «Те, що відбувається між суб'єктом і Іншим артикулюється як процес циркуляції, процес, де суб'єкт, що покликаний до Іншого..., з'являється в полі Іншого та повертається від Іншого назад» [12].

Таким чином, «Інший» у Лакана – це, насамперед, спосіб обґрунтування структур несвідомого, а також, осмислення процесу зародження соціалізації суб'єкта [Див. 10].

Одним з найважливіших понять, що забезпечує опозиції «свій-чужий» сталого існування, - поняття толерантності. Як самостійне поняття воно з'явилося в епоху Просвітництва і вперше використане Дж. Локком в своєму «Листі про толерантність» (1689). В цій роботі він закликав прищеплювати ті цінності, які дозволили б суспільству стати терпимим до «віри, що діє через любов», до «доброї волі» тощо. Прибічник толерантності повинен був підтримати тих, кого наявні правові, політичні, моральні, соціальні норми та звичаї систематично підштовхували до соціальної межі, відмовляли їм у будь-якій цінності [Див. 11].

Початково термін толерантність вживали в медицині та біології і вважали, що вона є смертельно небезпечною для живого організму. Толерантність – означає нездатність організму боротися з чужорідними предметами. Етимологічно слово толерантність походить

від лат. *toleratia* – «терпіння, терпимість», що пов'язане з дієсловом *tolerare* вживаним античними філософами в якості пасивного значення «страждання». Тому, поруч з дослідженнями проблематики толерантності завжди існує питання «міри», задля забезпечення певного балансу сил.

Варто зазначити, що питання толерантності спрацьовує лиш тоді, коли поряд з нею працюють загальні принципи та норми людського співіснування. Коли ж ними починають нехтувати, то тут має спрацювати поняття «міри», що на кшталт його біологічного трактування має убезпечити сторони взаємодії від «смерті». Нажаль, категорія «міра» сьогодні є мало дослідженою і потребує більш детального вивчення, щоб мати можливість спрацювати в потрібний момент.

В XX ст. уявлення про сутність толерантності значно змінилося: від розуміння толерантності як засобу захисту, – до розуміння її як мети в складному мультикультурному світі, а ще пізніше, – до розуміння як норми, яка є певною умовою збереження різноманітності.

На даному етапі вирізняють 10 видів толерантності, які умовно поєднують у три соціальні блоки:

- 1) Біологічно-обумовлений: індивідуальні відмінності (вікові, статеві, соціальні);
- 2) Культурно-обумовлений: індивідуальні особливості людини як представника того чи іншого етносу, національної культури, релігії;
- 3) Соціально-обумовлений: визначається статусними відмінностями між людьми в їх професійному, соціально-економічному, політичному оточенні [Див.14].

Толерантність, в сучасному її розумінні – це повага, прийняття і правильне розуміння багатоманітності культур нашого світу, тобто взаємоповага. Як стає зрозумілим, первинне уявлення принципу толерантності на сьогодні є втраченим, бо сутність його змінилася від розуміння толерантності як віротерпимості релігійної меншини – до розуміння толерантності як цілі в мультикультурному світі.

Та, яким би не було трактування ідеї толерантності (починаючи з найперших) в історії філософії, сучасні дослідники однак є в тій думці, що існує певна специфіка ідеї толерантності, щось таке, що показує неможливість звести її до понять, з якими вона тісно пов'язана.

Сучасне розуміння толерантності найчастіше пов'язують з повагою до чужих звичаїв, традицій, культури тощо. Це є певне мистецтво гідності дозволяти іншому, несхожому на себе, жити поруч. Прийняття іншого можна назвати єдиним способом вирішення конфліктів. Іншими словами, толерантність можна розглядати одним із способів як запобігання, так і вирішення конфліктів.

А як же діяти, коли конфлікт вже стався? На сьогодні, завдяки різним поглядам на цю проблематику, по-різному викладається і питання виникнення конфліктів та виділяються їх причини.

1. Боротьба за існування в людському суспільстві супроводжується конфліктами. Тобто, конфлікти – це природний супутник життя людини (дарвіністи).

2. Конфлікти виникають під впливом причин соціального характеру.

Так, ще в середині минулого століття американський соціолог Льюїс Козер розглядав конфлікт в рамках поняття «тунельного бачення» та визначав його як «боротьбу за цінності або статусні

привілеї, за владу і за дефіцитні ресурси, в якій цілі протилежних сторін полягають не лише в заволодінні ними, але й в нейтралізації або ж усуненні свого супротивника» [13]. Конфлікт, за Козером, - це найважливіший елемент соціальної взаємодії.

Якщо ж дослідити всю історію існування проблеми толерантності, то можна зрозуміти, що потреба в ній виникає тоді, коли люди усвідомлюють необхідність запобігання агресії. Але ж, існують і інші ситуації, коли конфлікт неможливо вирішити за допомогою толерантності. Підтвердженням цьому сьогодні є війна в центрі Європи, в XXI столітті. Саме це питання стає актуальним для вивчення, дослідження та обґрунтування, бо раніше вчені звертали свою увагу на дослідження саме ненасильницьких форм розв'язання конфліктів. Вони користувалися розробками вивчення принципу толерантності, що склалися ще в XIX ст. і розглядалося як принцип діалогу та як право окремої людини бути вірною своїм цінностям. Завдяки такому баченню толерантність розглядалась умовою розвитку суспільства. Сьогодні ми з впевненістю можемо констатувати, що такий підхід вже не є дієвим. Потрібно розробити нові принципи, що входили б в поле зору такої проблематики як «толерантність – конфлікт (війна)».

Таким чином, активно обговорювана сьогодні проблема «свій-чужий», не втратила свого екзистенційного значення, але ж, і потребує якнайшвидшого переосмислення свого сенсу в нових реаліях.

Опозиція «свій-чужий» виступає сьогодні однією з основних форм протистояння в улаштуванні як суспільства, так і людства, в цілому. В сучасному суспільстві спостерігається загострення проблеми самовизначення людини. Так само, вона домінувала на кожному з етапів розвитку людства і суттєво впливала на його розвиток. Поняття

ж «чужого» завжди конститує культура епохи. До прикладу, в античні часи – це варвар, «житель не-ойкумени», агент хаосу [Див.14].

Уявлення про «своє-чуже» формується ще з давніх часів, відображаючи особливість архаїчної свідомості виокремлювати і фіксувати об'єктивні протилежності у світі. Таку особливість свідомості пов'язують з колективним уявленням, до якого звертався ще Еміль Дюркгейм [Див.2]. Сукупність вірувань і чуттів, на його думку, єдиних для членів однієї спільноти, утворює певну систему, що має своє особливе життя. Його можна ще назвати колективною свідомістю. На думку Дюркгейма, у нас є дві свідомості: одна містить лише стани, що властиві особисто кожному і характеризують його індивідуальність; стани, що охоплені іншим – є загальними для цілої соціальної групи. Колективні уявлення не запозичуються людиною з її безпосереднього досвіду, а, ніби, нав'язуються їй соціальним середовищем [Там само].

Кордони між «своїм-чужим» змінюються в межах кожної епохи. Якщо в середні віки – «чужинці», то язичники та безбожники, то про Новий час влучно висловився М. Фуко: «прокажений, безумець, злочинець та той, хто веде нерозумний спосіб життя» [10]. Новий час приніс принципові зміни у розумінні поняття «свій-чужий», бо ставить питання про актуалізацію його на новий лад, з метою подолання роз'єднаності спільноти. Саме тут і виникає поняття - «національна ідея». Варто відзначити, що саме в той період зароджується й терпиме ставлення до «іншого». Саме в XIX ст. поняття «Іншого» найбільше досліджували філософи і, саме тому, воно набуло різноманітних модифікацій. Поняття «Іншого», потрібне було задля визначення більш-менш сталих кордонів між поняттями «свій-чужий».

Перші спроби в обґрунтуванні проблеми «іншого» ми віднаходимо у Фіхте (проблематика Я і не-Я), Гегеля (інша свідомість у «Феноменології духу» та поділ на «в-собі», «для-себе» і «для-іншого»), у К'єркегора (анонімний інший) тощо. З початку ХХ ст. дослідження поняття «інший» стає досить актуальним, його аналізує велика кількість вчених, відтак, воно залишається і досить різноманітним в своїх трактуваннях.

Прийнято вважати, що поняття «інший» існує поряд або в одній площині з поняттям «свій», розділяючи з ним і минуле, і теперішнє, і майбутнє. А от з «чужим» не видається можливим розділити ні минуле, ні теперішнє, ані майбутнє.

Одним з найважливіших понять, що забезпечує опозиції «свій-чужий» сталого існування, - поняття толерантності. Як самостійне поняття воно з'явилося в епоху Просвітництва і вперше використане Дж. Локком в своєму «Листі про толерантність» (1689). В цій роботі він закликав прищеплювати ті цінності, які дозволили б суспільству стати терпимим до «віри, що діє через любов», до «доброї волі» тощо. Прибічник толерантності повинен був підтримати тих, кого наявні правові, політичні, моральні, соціальні норми та звичаї систематично підштовхували до соціальної межі, відмовляли їм у будь-якій цінності [Див. 11].

Варто зазначити, що питання толерантності спрацьовує лиш тоді, коли поряд з нею працюють загальні принципи та норми людського співіснування. Коли ж ними починають нехтувати, то тут має спрацювати поняття «міри», що на кшталт його біологічного трактування має убезпечити сторони взаємодії від «смерті». Нажаль, категорія «міра» сьогодні є мало дослідженою і потребує більш

детального вивчення, щоб мати можливість спрацювати в потрібний момент.

Толерантність, в сучасному її розумінні – це повага, прийняття і правильне розуміння багатоманітності культур нашого світу [Див. 1], тобто взаємоповага. Як стає зрозумілим, первинне уявлення принципу толерантності на сьогодні є втраченим, бо сутність його змінилася від розуміння толерантності як віротерпимості релігійної меншини – до розуміння толерантності як цілі в мультикультурному світі.

Сучасне розуміння толерантності найчастіше пов'язують з повагою до чужих звичаїв, традицій, культури тощо. Це є певне мистецтво гідності дозволяти іншому, несхожому на себе, жити поруч. Прийняття іншого можна назвати єдиним способом вирішення конфліктів. Іншими словами, толерантність можна розглядати одним із способів як запобігання, так і вирішення конфліктів.

Якщо ж дослідити всю історію існування проблеми толерантності, то можна зрозуміти, що потреба в ній виникає тоді, коли люди усвідомлюють необхідність запобігання агресії. Але ж, існують і інші ситуації, коли конфлікт неможливо вирішити за допомогою однієї толерантності. Саме це питання стає актуальним для вивчення, дослідження та обґрунтування, бо раніше вчені звертали свою увагу на дослідження саме ненасильницьких форм розв'язання конфліктів. Вони користувалися розробками вивчення принципу толерантності, що склалося ще в XIX ст. і розглядалося як принцип діалогу та як право окремої людини бути вірною своїм цінностям. Завдяки такому баченню толерантність розглядалась умовою розвитку суспільства. Сьогодні ми з впевненістю можемо констатувати, що такий підхід вже не є дієвим. Потрібно розробити нові принципи, що

входили б в поле зору такої проблематики як «толерантність – конфлікт (війна)».

Таким чином, активно обговорювана сьогодні проблема «свій-чужий», не втратила свого екзистенційного значення, але ж, і потребує якнайшвидшого переосмислення свого сенсу в нових реаліях.

Список літератури

1. Еміль Дюркгейм. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії. – Київ: Юніверс, 2002. – 423с.
2. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://ukrayinska.libre> (дата звернення 19.10.2021) – Назва з екрану.
3. Smith G. Barthes on Jamie : myth and the TV revolutionary. Journal of Media Practice. 2012. Vol. 13, No. 1. P. 3–17
- 4.[Електронний ресурс] – Режим доступу: http://megalib.com.ua/content/4488_42_Mifologiya_yak_yniversalna_vlasti_vist_kyltyri.html (дата звернення 21.10.2021) - Назва з екрану.
- 5.[Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://westudents.com.ua/glavy/95332-12-mfologchniy-svtoglyad-pershiy-tip-osyagnennya-stor.html> (дата звернення 20.10.2022) – Назва з екрану.
6. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://esu.com.ua/article-12784> (дата звернення 04.11.2021) – Назва з екрану.
- 7.[Електронний ресурс] – Режим доступу: https://www.academia.edu/Hierarchy_of_mythological_Characters_structu [re](https://www.academia.edu/Hierarchy_of_mythological_Characters_structu) (дата звернення 05.11.2022) – Назва з екрану.

- 8.[Електронний ресурс] – Режим доступу:
<https://www.maxzosim.com/psikhichni-tipi-liudiei-ta-arkhietipi-za-iunghom>
(дата звернення 27.10.2022) – Назва з екрана.
- 9.[Електронний ресурс] – Режим доступу:
<http://dspace.tnpu.edu.ua/bitstream/123456789/17260/1/Lozunckuu.pdf>
(дата звернення (15.10 2022) – Назва з екрану.
- 10.Лакан Ж. Сучасність минулого. Діалог / Пер. П.Швед. – Київ: Клубук, 2020. – 120с.
11. John Locke. Letter on Tolerance, Resource Publishing, 1980.
- 12.[Електронний ресурс] – Режим доступу: [www. studfile.net](http://www.studfile.net) (дата звернення 12.11.2022) – Назва з екрану.
- 13.[Електронний ресурс] – Режим доступу:
<https://anthologyforthe lazy.webnode.com.ua/1/lyujis-kozer-funktsiji-sotsialnogo-konfliktu/> (дата звернення 15.03.2023) – Назва з екрану.
- 14.[Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://prec.pp.ua/3/56.html>
(дата звернення 28.05.2024) - Назва з екрану.

ГУМАНІЗАЦІЯ ТЕХНОЛОГІЧНОЇ ОСВІТИ, ЯК ЧИННИК У СТАНОВЛЕННІ І РОЗВИТКУ КУЛЬТУРНО- ЦИВІЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ В УКРАЇНІ

Постановка проблеми. Аналіз літературних джерел присвячених проблемі розвитку культурно-цивілізаційних процесів показав, що до кінця 17 століття світоглядні основи буття європейського суспільства формували системи християнських цінностей і права. Але, уже понад 300 років, наука і технології докорінно змінюють теоретико-концептуальний сутнісний вимір світу, задають парадигмальні виміри сучасної цивілізації, визначають технокультурні процеси розвитку суспільств і поряд з системою правових відносин, через освіту, формують систему становлення і розвитку основних цінностей світової цивілізації, яка відображається через технологічну культуру особистості і сформоване техногенне суспільство [1].

Освітня політика України, за останні 80 років, сформувала сциєнтично-технократичне українське суспільство із притаманною йому системою цінностей відношення до праці, цінностей самої праці, взаємодії з природою і її ресурсами, засобами виробництва, технологіями, престижності інженерно-технологічних професій. В результаті рівень життя українського суспільства, за всіма показниками які використовує ООН [2;3], суттєво відстає від суспільств розвинених країн світу.

В Україні формування технологічної культури особистості покладено на освітню галузь «Технології» (трудове навчання), яка ще

в шкільному віці, інтегруючи знання з математики, фізики, хімії, екології, інформатики, декоративно-прикладного мистецтва, природознавства, за рахунок предметно-перетворювальної діяльності, дозволяє вивчати сучасні технології, пізнавати оточуючий світ та формувати ціннісні відношення особистості до праці, знарядь праці, матеріалів, технологій, ресурсів, професій. Предметний зміст трудового навчання охоплює такі важливі напрямки як: профорієнтація учнів; виробниче (трудове) навчання; розвиток наукової творчості (через гуртки), та засобами формування відповідних компетенцій формує базовий рівень технокультурологічних компетентностей особистості. Проведені нами дослідження дозволяють констатувати, що система технологічної освіти України, яка формує базові основи інженерно-технологічного мислення людини, які формують у учня загальну картину світу і є основою подальшого формування технологічної культури особистості, до середини 90-х років XX століття, функціонувала в парадигмі соціалістичного буття людини. В її основі була жорстка тоталітарна модель розвитку суспільства. Ця модель сформувала відповідну культуру у всіх галузях господарювання та систему цінностей у суспільстві. В основу цієї культури були покладені буттєві суспільні цінності зорієнтовані на сциєнтично-технократичні цінності, які передбачали використовувати переваги науково-технічної революції для розвитку державної системи, відкидаючи інтереси особистості. Основу буття суспільства визначали не закони розвитку природи і суспільства, а штучно створені догми [4].

Якісний рівень технологічної культури суспільства ментально відображається в виробках, їх експлуатації та утилізації, в яких інтегровано закладені сучасні технології, матеріали та знання і уміння

з культури праці (якість виробу), культури виробництва (енергоефективність), культури експлуатації, культури споживання (ремонтпридатність, культура утилізації відходів тощо). Проведений нами порівняльний аналіз витрачених ресурсів на виготовлення виробів, в яких інтегровано закладено різноманітні технології (наприклад автомобіль, телевізор) або переробних технологій (сміттєвий завод, нафтопереробний завод, деревообробний завод) виготовлених в ЄС і Україні показав, що якщо порівняти якість європейських автомобілів і телевізорів виготовлених в країнах ЄС і Україні, глибину переробки нафти, обробки деревини, або зміст технології утилізації відходів (вторинна переробка замість спалювання), то за всіма показниками якості і затрачених енергоресурсів українські вироби і технології суттєво відстають від європейських зразків [5]. При чому автомобілі за багатьма експлуатаційними ознаками чітко відображають ментальність народу, який їх спроектував і виготовив. За кількісними показниками (престижність професії технологів в суспільстві; відношення до екології; наявність технологій вторинної переробки; наявність технологій утилізації відходів і т.п.), які дозволяють оцінити рівень технологічної культури суспільства, Україна знаходиться практично за межами оцінювання.

Аналіз філософських джерел присвячених проблемі розвитку світоглядних основ буття людини показав (Оваль Ной Харарі, Ф. Шеллінг, Томас Кун, А. Печчеї, В. Лутай, В. Мельник та ін.), що в країнах ЄС, ще на початку 50-х років XX століття в світоглядну основу освітньої політики було покладено принцип демократії і гуманізму, які формують основні цінності, а досягнення науково-технічної революції

(кібернетика, гена інженерія, космос, нанотехнології, інформатизація) були направлені на реалізацію цих принципів [4;5].

Проведений аналіз наукових праць філософів освіти (Томас Кун, Імре Лакатос, Андреас Шлейхер, В. Вернадський, С.Гончаренко, В. Загороднюк, В. Мельник, С. Кримський, В. Кремінь, В. Лутай та ін.), присвячених проблемі філософсько-методологічного аналізу науки і технологій показав, що джерела кризи сучасної цивілізації появляються із штучно створеного людиною технологічного середовища, яке визначає соціальне буття. Одним із шляхів подолання даної кризи науковці вбачають у забезпеченні стратегії сталого розвитку суспільства. Відповідно політикам і науковцями була розроблена Світова Програма дій «Порядок денний на XXI століття» та представлена «Стратегія сталого розвитку» (sustainable development strategy). В її основу була покладена концепція орієнтована на підготовку світового співтовариства до рішення глобальних проблем сучасності – від подолання бідності до посилення ролі громадськості у вирішенні екологічних проблем. Реалізація «Стратегії сталого розвитку» передбачає розроблення національних програм та відповідної політики урядів країн які підтримують цю стратегію. Універсальний характер ідей сталого розвитку і наявність міжнародних угод привели до необхідності формування суспільств в контексті ідей сталого розвитку. Такий стан справ сприяв появі нового типу освіти, який отримав назву «освіта для сталого розвитку» (Education for Sustainable Development) [2;3].

Проведений аналіз концепції «Порядок денний на 21 століття», та практики реалізації концепції в країнах ЄС показав необхідність переорієнтації всієї системи освіти в Україні на забезпечення практичної підготовки всіх прошарків суспільства щодо

використання принципів сталого розвитку як у відношенні до людини так і до природи [4-7]. Для цього уряди всіх країн постійно вдосконалюють національні освітні системи в контексті розуміння широкою громадськістю принципів і перспектив реалізації принципів сталого розвитку. В основу розвитку освітніх систем покладені принципи гуманізму і демократії які визначають ціннісні орієнтації їхніх суспільств.

Аналіз освітньої політики навчальних планів і програм підготовки технологів в різноманітних галузях країн ЄС показав, що головною ідеєю цієї підготовки є гуманізація технологічної освіти, яка реалізується через компетентнісний підхід (формування особистих якостей) і предмети зміст яких інтегровано поєднують знання про людину і технології [3;4]. Такий підхід дозволяє формувати систему цінностей особистості і відповідно суспільства.

Оскільки, нормою розвитку сучасного техногенного суспільства є не канони, а творення нових суб'єктивно сконструйованих цілей [1], то в залежності від того яку парадигму технологічної освіти ми виберемо в Україні, по мірі розвитку сучасних технологій, така і сформується технологічна культура особистості, яка буде визначати культурну матрицю цінностей українського суспільства, яке буде формувати майбутнє буття нашого суспільства [4-6]. Тобто, якщо українське суспільство претендує на входження в ЄС, якщо нам орієнтуватись на світові стандарти життя, які виражаються в культурі (виготовляти високоякісний технологічний виріб – культура виробництва; правильно його експлуатувати – культура експлуатації; утилізувати без шкоди середовищу – культура утилізації відходів; оберігати природу від дії технологій – екологічна культура і т.п.), то українську систему технологічної освіти необхідно

трансформувати у контексті формування світогляду українського суспільства відповідно до загальноєвропейських цінностей у освітній парадигмі нового типу культури яка існує в країнах ЄС [3;4], а зміст технологічної освіти, через систему інженерно-технологічного навчання, повинен формувати не сциєнтично-технократичну особистість а гуманістичну [8].

Тому **метою даної розділу** є аналіз проблем гуманізації технологічної освіти, як суттєвого чинника у встановленні і розвитку культурно-цивілізаційних процесів в Україні.

Результати дослідження. Аналіз змісту професійної підготовки технологів в країнах ЄС показав, що структура професійних знань складається з інженерно-технологічних знань і гуманітарних знань які відображають взаємодію людини з технологіями [3-6]. Ці знання формують інженерно-технологічне мислення, яке направлене на формування не технократичної, а гуманістичної особистості, яка в своїй професійній діяльності, при прийнятті рішень (вибір технологій, вибір режимів праці, вибір засобів праці, поведження з відходами, вибір засобів техніки безпеки) перевагу віддає гуманістичним напрямкам розвитку, враховуючи особисті якості людини, опираючись на систему суспільних цінностей. Гуманістичний напрямок, передбачає в основу світоглядної системи суспільства поставити загальнолюдські цінності (добро, любов, гармонія, естетика і т.п.), а досягнення науково-технічної революції підпорядкувати цій меті [6;8].

Аналіз інформаційного поля знань, якими повинен володіти (згідно з освітньою професійною програмою) майбутній викладач технологій, показує відсутність «синтетичного зв'язку» (за С.Гончаренком) між загальнотехнічними предметами і

гуманітарними. Аналіз ПРН (прогнозованих результатів навчання), кваліфікаційних характеристик майбутніх викладачів технологій показує, що в розділах уміння і навички спостерігається перевага структури умінь і навичок, направлених на формування технократичної особистості, а особистим якостям, які відображають гуманізм особистості у відношенні до природи, ресурсів не приділяється належна увага.

Проведений аналіз наукових праць філософів освіти (Томас Кун, Імре Лакатос, В. Вернадський, С. Гончаренко, В. Загороднюк, В. Мельник, С. Кримський, В. Кремінь, В. Лутай та ін.), присвячених проблемі філософсько-методологічного аналізу науки і технологій показав, що такий феномен як наука і технології, які є системотворним чинником сучасної європейської цивілізації, необхідно розглядати на перехресті двох планів її аналізу філософсько-методологічного і філософсько-гуманітарного. Такий підхід дозволить вибрати напрямок буттєвого розвитку українського суспільства та освітню систему яка повинна це забезпечити [1;8].

Оскільки трансформаційні процеси, які проходять в Україні, неминуче приводять до нового типу світоглядних основ суспільства то відповідно перед освітою постає проблема підготовки суспільства до цих змін. Це в свою чергу змінює пріоритет основних завдань педагогічної діяльності: 1) забезпечення передачі наступним поколінням здобутків існуючих знань; 2) виховання у людей нового типу культури, її нових світоглядно-філософських основ. Суперечність цих співвідношень в значній мірі залежить від взаємовпливу філософії з педагогікою. Для педагогічної науки цей зв'язок відрізняється від зв'язку філософії з іншими науками [8].

Аналіз літератури показав, що виховання нового типу світогляду сучасної людини, який зможе забезпечити гармонійну єдність як у суспільстві, так і в його взаємодії з природою, потребує суттєвих змін у оцінці науки, її характеристик і основних завдань. В зв'язку з цим актуалізується проблема філософського осмислення проблем формування змісту технологічної освіти, адже від рівня активної обізнаності вчителів у дослідженнях сучасної науки та технологій, від їхнього свідомого та цілеспрямованого включення до формування в молоді нових буттєвих цінностей, технологічної культури значною мірою залежить формування готовності молоді до розбудови нашої держави в контексті європейських цінностей, що впливає на розвиток культурно-цивілізаційних процесів в Україні.

Відомо, що корінні перетворення наукових знань в періоди трансформації, розвитку чи регресу, динамічного розвитку нових наукових моделей, що пояснюють явища і зв'язки об'єктивного світу, потребують перегляду загальних філософських уявлень, людини про об'єктивну реальність, про її місце в сукупності процесів цієї об'єктивної реальності [1].

Такий стан справ актуалізує проблему аналізу науковості як принципу формування вчителів технологій до професійної діяльності в контексті гуманізації технологічної освіти.

Проблеми науки, характеру її впливу на розвиток культурно-цивілізаційних процесів, життя людини і розвиток суспільних формацій завжди привертала до себе увагу науковців, що працюють в галузі освіти. В наш час у зв'язку з глобальною кризою методології управління суспільством та необхідністю орієнтації подальшого державотворчого соціально-економічного розвитку України постало питання про чинники та причини розвитку культурно-цивілізаційних

процесів, про взаємозв'язок різних галузей наукової думки, їх вплив на розвиток суспільних систем та необхідність використання ресурсів освітньої галузі для формування соціуму.

Навряд чи потрібні докази щодо необхідності глибокого філософського осмислення та узагальнення інформаційного поля наукових знань суспільства для визначення вектору розвитку технологічної освіти в Україні. Справа не тільки в підвищенні соціального статусу наукових знань в сучасному світі, а перш за все в корінних змінах логічної структури науки, в загальному напрямку її руху з метою досягнення нових результатів, визначенні принципових пріоритетів розвитку тих чи інших галузей знань, що ведуть до принципово нових поглядів у визначенні питань про: роль науки в суспільстві; визначення місця людини в глобальній еволюції речовини; готовність до інноваційної діяльності суспільства; зміну парадигми освіти в підготовці вчителів (зокрема: трудового навчання), які за своєю специфікою інтегрування знань, мають найбільший вплив на учня з точки зору формування ціннісних орієнтацій в майбутньому суспільстві.

Виникнення науки як сфери людської діяльності, функцією якої є вироблення і систематизація об'єктивних знань про природу і суспільство, тісно пов'язано з процесом освоєння знань і зростанням інформації. Поняття про науку є складним і багатограним, воно ґрунтується на її змісті і функціях. Найчастіше його розглядають з трьох основних позицій [1;8].

По-перше, з теоретичної, як неперервно розвиваючу систему знань об'єктивних законів природи, суспільства та мислення (процес пізнання закономірності об'єктивного світу, процес виробництва знань і т. п.).

По-друге, як певний вид суспільного розподілу праці, як наукову діяльність, пов'язану з відносинами між вченими і науковими установами.

По-третє, з позицій практичного застосування результатів науки і поширення знань, через освітню систему, тобто її суспільної ролі.

В роботі [7] термін “наука” вживають також для позначення окремих галузей наукового знання. Показано, що наука є складовою частиною духовної культури суспільства, вона характеризується доцільно орієнтованою творчою діяльністю по постановці, вибору й розв’язанню проблем духовного й практичного освоєння світу.

В літературних джерелах присвячених проблемі педагогічній науці (С. Гончаренко, В. Мадзігон, В. Кремінь та ін.), вказано, що оскільки наука існує в суспільстві, через те її природа соціальна, тобто вона перебуває завжди в певних соціальних і культурних умовах, взаємодіє з іншими сферами діяльності – виробничо-технічною, економічною, політичною, ідеологічною тощо і пов’язана з ними.

Наука – це наукова діяльність, форми її організації, наукові комунікації, норми і цінності, якими керуються вчені. Отже, наукова діяльність об’єднує учасників наукового процесу, суб’єктів наукового пізнання та їхня спільна праця. І в цьому плані вона також соціальна. Соціальні і наукові знання, породжені людиною, несуть на собі сліди свого походження. Вияв соціальних, людських характеристик у науковому знанні – невідмінна умова його розуміння.

Суспільство надає науці ресурси, створює систему освіти, яка є джерелом наукових кадрів, формує соціальні, культурні й технічні умови її розвитку. Суспільні і технічні потреби виробництва “завантажують” науку конкретними проблемами, які їй треба

розв'язувати. Таким чином у наукових проблемах у перетвореному вигляді може виявлятися соціальна детермінанта. Таке перенесення «зовнішнього у внутрішнє» здійснює наукова діяльність під впливом стимулів, що можуть бути й суспільними, й особистими, й суто науковими.

Чого б не стосувалася наука, все для неї – об'єкти, що живуть за своїми природними законами. Розкрити їх, з'ясувати способи переходу об'єктів з одного стану в інший – головна мета наукової діяльності.

Проведений аналіз наукових праць Т.Куна, І.Лакатоса, К.Поппера, І.Пригожина, С.У.Гончаренка та ін. присвячених дослідженню феномену “наука” показав, що не кожне знання можна розглядати як наукове. Немоżliво визнати науковими ті знання, які одержує людина лише на основі простого спостереження. Такі знання відіграють в житті людей важливу роль, але вони не розкривають сутності явищ, взаємозв'язок між ними, який би дав можливість пояснити, чому дане явище відбувається подібним чином або передбачити подальший його розвиток. Наукові знання принципово відрізняються від сліпої віри в щось, від беззаперечного визнання дійсним того чи іншого положення, без будь-якого логічного його обґрунтування та практичної перевірки. Розкриваючи закономірні зв'язки дійсності, наука відображає їх в абстрактних поняттях чи схемах, які повною мірою відповідають дійсності.

Головною ознакою і головною функцією науки є пізнання об'єктивного світу. Наука створена для безпосереднього вивчення суттєвих сторін всіх явищ природи, суспільства і мислення.

На всіх етапах розвитку суспільства наука завжди сприяла виробленню прогресивного світогляду, обґрунтуванню поглядів на

світ, встановленню й усвідомленню об'єктивної істини, вона виступає одним з найважливіших факторів технічного й соціально-культурного прогресу.

Загальновідомо, що вся речовина у Всесвіті упорядкована. Те, що здається хаосом, при більш детальному розгляді є елементами упорядкованої структури надсистеми [10]. Елементи хаосу самі є упорядкованими структурами, а сам “хаос” упорядкований статичними об'єктивними законами, що дозволяє відрізнити один “хаос” від іншого. Тому випадковість того чи іншого процесу в цьому розумінні є питанням про статичну визначеність, що обумовлена матрицею можливих станів структурної організації речовини та поля з відповідною мірою [10]. На нашу думку, сьогодення виявило глибокі протиріччя, що історично склалися в процесі розвитку наукових знань в галузі структурної організації світобудови та устрою речовини, еволюції людини та її взаємодії з біосферою і суспільством та інформаційним полем не генетично успадкованої інформації. Ряд вчених підкреслюють, що такий стан говорить про необхідність зміни парадигми знань і погляду на їх вплив на суспільство [1;8]. Найбільш вразливі протиріччя виявилися в суспільній галузі діяльності людини, в управлінні, цілеспрямованим розвитком і трансформацією соціальних систем і педагогіки зокрема, яка повинна узагальнити, систематизувати всю систему знань. Тому актуальним є питання про необхідність аналізу та прогнозу логічного напрямку розвитку наукової думки не тільки як автономної системи теоретичних знань, а їх включення в систему інноваційних освітньо-виховних завдань. Паралельно необхідно створити умови адаптації учасників навчально-виховного процесу до зміни наукових парадигм. Такий стан справ актуалізує проблему створення нових технологій навчання, що дають

можливість визначення і управління ймовірним рухом науки та суспільства в орієнтованому напрямку прогресивних перетворень і на цій основі формувати у учнів наукову картину світу.

Криза парадигми сучасної науки розпочалася у 60-х роках ХХ століття і з кінця 80-х років має глобальний характер, суть якого полягає в невідповідності розвитку філософського вчення розвитку та новим відкриттям фундаментальних наук. (Поняття “парадигма” найбільш фундаментально досліджено в працях Т.Куна, І.Лакатоса, К.Поппера, І.Пригожина, С.У.Гончаренка та ін.) Для досягнення нових результатів у галузі фундаментальних наук вчені у 60-х роках відмовились від редукціонізму класичної науки, що орієнтувався на зведенні складних процесів до сукупності окремих лінійно-причинних зв'язків та елементів, переглянули парадигму теоретичних і емпіричних досліджень, ввели в дослідження ряд теорій математичного та логічного формалізму. Це привело до розвитку нових галузей науки, занепаду концепції незмінного статичного Всесвіту, нового тлумачення генного коду та здійснення штучного синтезу гена, що відкрило можливості управління спадковістю, проникнення в нейрофізіологічні механізми функціонування мозку та людської свідомості, відкриттів в галузях теорії фундаментального поля, біоенергетики, резонансно-польових систем, парапсихології, відкриття багатовимірності просторово-часових континуумів та їх топології. Неповний перелік цих найбільш важливих досягнень мають сьогодні фундаментальне освітнє значення, так як вони пов'язані з глобальними визначеннями моделі та структури Всесвіту і навколишнього середовища, перспективами і напрямком еволюції людини в галузях наукового і духовного прогресу суспільства. І якщо враховувати теорію В.Вернадського про біогеохімічний вплив на

всі процеси які проходять в суспільстві, то відповідно потрібно змінювати і освітню парадигму. Але, зауважимо, що стрімкий розвиток фундаментальних наук не супроводжувався динамічним розвитком освіти в галузі глобальних моделей та розвитку філософських категорій, що мають узагальнений характер та розвиваються як наслідок аналізу і синтезу елементів інформаційного поля накопичених знань, визначених в системі уявлень про будову, структуру і закони Всесвіту.

Нові наукові положення ґрунтуються і отримують статус науковості шляхом співвідношення їх з прийнятою системою знань. Більш детально про науку, парадигми в науці, історизм, методологічні засади діяльності ми розглянемо у подальшому. Але, зауважимо, що наукові теорії є складними концептуальними утвореннями, різні елементи яких виникали в різний час та еволюціонували різними шляхами, тому інноваційні концепції, як правило, виникають сьогодні на підставі синтезу емпіричних та теоретичних розробок і нових відкриттів в галузі фундаментальних і галузевих досліджень.

Еволюція науково-технічних досліджень, не дивлячись на всі незгоди та системну кризу на Україні, продовжується в інформаційному полі та розвивається через зв'язки світової наукової спільноти. Трансформація суспільства і зміна економічного базису в Україні привели до того, що політики поступово забули термін «науково-технічна революція», не думаючи про смислове та психологічне навантаження цього словосполучення, завдяки власне якому і відбувається розвиток економіки в західних країнах. Так є гуманізація освіти, але вона співіснує з передовими досягненнями науки. Проблеми штучного інтелекту, віртуальних лабораторій змінюють наше ставлення до пізнання оточуючого середовища. Вихід

у космос, оволодіння ядерною енергією, розвиток інформаційно-комунікаційних технологій – це всього лише частка нестримного процесу розвитку, що почався у 50-60 роки минулого століття. Інформатизація, генна інженерія, якій належало змінити всю технологічну основу цивілізації, – все свідчить, що людство вступило в якісно нову епоху свого існування.

Революція (трансформація) є швидкий перехід з одного стану повільного розвитку в інший, теж повільний. Інакше кажучи, будь-яка трансформація розпочавшись, повинна в деякий час закінчитися. Але, як показує проведений аналіз, в галузі розвитку науки і техніки, технології та освіти трансформація здійснюється дещо по-іншому: в наш час два сусідні покоління у розвинених країнах існують в різних умовах, тому у них надто різне сприйняття навколишньої дійсності, а головна причина цього – швидкість процесів розвитку науки і техніки, зростання ємності інформаційного поля, могутності цивілізації. Темпи науково-технічного прогресу не виявляють тенденції до зниження, а суспільство не виявляє тенденції повернутися в русло спокійного, помірного розвитку. Більше того – темпи розвитку весь час зростають. Подальший безконтрольний розвиток діяльності людства приховує небезпеку як на матеріальному, так і на духовному рівні, яку нам навіть складно передбачити. Уже оприлюднена думка про можливий негативний вплив ІІІ на майбутнє людства. Настав час, коли подальша еволюція планети, а отже, суспільства, повинна керуватись людським розумом. Біосфера повинна буде поступово перетворитися у сферу розуму з інфо-активними технологіями, тобто не просто частку простору, а частину простору, на якій подальша еволюція планети керується розумом, але це вже буде ноосфера. За аналогією з “біосферою” ноосферою іноді називають частину оболонки землі, яка

доступна активності людини, цілеспрямованому розвитку під дією розуму. Але таке визначення звужує початкове поняття, яке вкладав В.І.Вернадський у своє вчення. Вернадський вперше вказав на необхідність спрямованого розвитку біосфери. Наступний крок повинен орієнтуватися в тому напрямку, щоб зрозуміти, як це зробити, сучасний розвиток цивілізації такий, що може легко порушити стан біосфери, яка забезпечує розвиток життя і еволюційного процесу. Або подальший розвиток життя буде керуватися людським інтелектом, або цивілізація зникне з її поверхні. В цьому полягало вчення В.І.Вернадського. Зауважимо, що вчені у всі часи говорили про гармонію та рівновагу між природою і людиною. При цьому, звичайно, малась на увазі така поведінка людини, яка б не порушувала рівноваги природного розвитку Землі. Саме тому, на нашу думку, ця проблема в першу чергу належить до питань освіти, що формується завдяки інформаційному тиску та визначає психологічну реакцію поведінки за рахунок свого орієнтованого розвитку. Діалектик-дослідник природи, академік В.І.Вернадський добре розумів, що ніщо на Землі не може бути сталим, вічним та ідеальним. Світ є і буде зітканим з протиріч. Людина завжди буде втручатися в навколишній світ, влаштовувати його для своїх потреб. Тому завдання і мета науки полягає не в тому, щоб зберегти світ в його первісному вигляді, а знайти такі форми взаємодії людини та біосфери, які б забезпечили рівновагу в розвитку біосфери і людського суспільства, як її невід'ємної складової частини. Біосфера може прожити без людини, людина без біосфери існувати не може. Таке розуміння гармонії людини і біосфери, коли вона, активно втручаючись в природні процеси, зберігає її стан придатним для свого існування та спрямовує розвиток суспільства так, щоб воно було здатне адаптуватися до зміни умов життя та йти далі шляхом свого

розвитку,- називають коеволюцією людини та біосфери. Вступ людства в добу ноосфери означає, що еволюція Землі увійшла в новий етап, її подальший розвиток повинен забезпечуватись коеволюцією людини та біосфери і це є необхідна вимога подальшого розвитку суспільства. Але коеволюція не може виникнути та розвиватися стихійно. Людина може дуже легко перейти “межу”, за якою почнуться незворотні процеси змін умов її існування. Біосфера почне переходити у новий стан, і місця для людини в її новому стані може не знайтися. Тому трансформуючи економіку, будуючи нове суспільство, державна політика повинна передбачати наслідки дій та знати критерії межі незворотного процесу порушення рівноваги, що відокремлює можливість подальшого розвитку біосфери демографічного простору держави від його швидкого згасання. Все це повинно супроводжуватись певною реакцією освіти, яка повинна формувати ці нові знання в суспільстві. Сучасний етап розвитку суспільства нагально вимагає підготовки не просто кваліфікованого спеціаліста, а своєрідного генератора ідей, здатного моделювати і виробляти нові технології та нестандартні підходи до вирішення проблем наукового та прикладного характеру.

Виходячи з аналізу еволюції наукової думки в галузі фізики, можна спостерігати аналогічну невизначеність та умовність теоретичних припущень майже у всіх галузях традиційного наукового пізнання: теорії еволюції видів, біофізиці та генетиці, палеонтології і антропології, астрономії та космології, соціології та педагогіці. Тому можна припустити, що подальший розвиток фундаментальних та прикладних наук можливий тільки після дослідження і методологічного синтезу інформаційного поля накопичених людством

знань, побудови нової концепції структури та еволюційного розвитку Всесвіту.

Така модель повинна визначити не тільки еволюцію людини, а й розвиток штучних соціально-економічних форм існування суспільства. Напрямок розвитку науково-технічного, соціального та економічного прогресу може бути визначеним тільки на підставі визначення місця людини в глобальному еволюційному процесі Всесвіту та його елементів, одним з яких є суспільна форма структурної організації живої матерії. Тому реалізація ідеї «сталого розвитку» є частиною розвитку культурно-цивілізаційного процесу в Україні.

Проведений ретроспективний аналіз розвитку наукової думки показав, що перед педагогічною наукою стоїть одне з головних завдань в загальному наукознавстві – це підготовка підростаючого покоління до сприйняття нових знань які створюють нові парадигми. Звідси випливає теза, що готовність до майбутньої інноваційної діяльності повинна бути головною передумовою створення систем професійної підготовки майбутніх спеціалістів. Що може бути реалізовано, якщо в системі професійної підготовки буде закладена підсистема підготовки майбутніх спеціалістів до дослідницької діяльності, головним завданням якої буде формування творчого спеціаліста орієнтованого на інноваційну, дослідницьку діяльність в майбутньому.

Відомо, що глобальні та фундаментальні дослідження відіграють вирішальну роль у відображенні та побудові моделей існуючої реальності, але формує і трансформує ментальність як інтегральний елемент реакції суспільної поведінки людини тільки система філософських визначень, що логічно вводить нові поняття в

існуючу структуру взаємопов'язаних чинників. Еволюція наукової думки проходить по діалектичних законах, тому накопичення результатів нових досліджень трансформує старі поняття та приводить до появи нових концепцій, що будуються на нових фундаментальних положеннях та моделях, таким чином виникає нова парадигма знань [8].

Сьогоднішній науковий потенціал досяг такого ступеня розвитку, коли його подальший прогрес багато в чому залежить від понять логіки розвитку самого процесу пізнання, його орієнтації в напрямку мети національної ідеї розвитку суспільства, характеру прийнятих наукових абстракцій і теоретичних допущень, соціальних та екологічних наслідків використання досягнень науки і техніки. Як ніколи зросло значення науки і освіти в орієнтації суспільного розвитку та управління економікою і державою, актуальними стають завдання по систематизації і інтеграції наукових знань. Активно впроваджує система STEAM освіти. Основне завдання якої поєднати галузеві знання в єдину систему пізнання світу. На підставі такої концепції, актуалізується проблема критичної оцінки сучасних теорій еволюції біосфери, суспільства та людини як основ парадигм наукового знання. Такий стан справ вимагає модернізувати підготовку майбутніх вчителів технологій які повинні творчо сприймати появу нових знань і виховувати у учнів поняття науковості знань. Такий підхід актуалізує проблему доцільності реанімації старих наукових концепцій шляхом введення інноваційних елементів, що узгоджують або не узгоджують їх взаємозв'язок з сучасними науковими дослідженнями і можливостями введення їх в освітню галузь. Важливим елементом цих процесів є визнання того, що побудова таких «інноваційних» концепцій, проводиться шляхом визнання

попередніх умов і прийнятої системи допущень, що спотворює відображення нових об'єктивних процесів, а інколи приводить до втрати реальності концепцій. Не підлягає сумніву доречність застосування діалектичних методологій при вивченні та аналізі процесів, що відбуваються сьогодні в науці та освіті, так як вони мають глибинний взаємозв'язок з методологією міжгалузевого, системного та надсистемного синтезу, які вже в час свого становлення зазнали впливу ідей цілісності, комплексності та системності, що були розвинуті філософським вченням [8]. За останні три десятиліття за рахунок міжгалузевих досліджень в різних галузях науки зростає інформаційна насиченість теоретичних розробок в педагогіці, активно впроваджуються інформаційно-комунікаційні технології, що відкрило невичерпні можливості в пізнанні і освіті зокрема, вивченні навколишнього середовища, шляхом включення нових знань в систему освіти. На нашу думку, наукове пізнання сьогодні не вміщується в вузькі межі традиційної філософії, тому необхідна принципово нова модель навколишнього середовища, що пояснює та може сформувати нову структуру наших знань за рахунок синтезу систем галузевих знань. Впровадження STEAM освіти частково повинно вирішити цю проблему. Невизначеність теоретичних моделей, не обґрунтовані системи теоретичних припущень призвели до протиріч, що склалися в методології наукового пізнання. Аналіз здавалось би вивчених питань свідчить, що вони не відповідають ні критеріям системності, ні критеріям комплексності. В історичному процесі розвитку науки втрачені знання древніх цивілізацій, які, як показує розгляд питань про числові та геометричні співвідношення, мали більш досконалу систему визначень в галузі структурної взаємодії, критичних співвідношень, методології трансформацій. Це пояснюється тим, що освіта і

суспільство розвиваються під тиском інформаційного поля навколишнього природного та штучного середовища на психологію поведінки людини, яка відповідно до аналізу чинників цього тиску приймає те чи інше рішення. Підтвердженням цьому є погляди на науку та систему освіти Т.Куна, К.Поппера, І.Лакатоса і їх послідовників, як з точки зору логіки, так і психології сприйняття нового. Тому фактори невизначеності, протиріч, невідповідності не створюють основи для орієнтації, прогнозу розвитку творчого освітнього процесу, а відповідно і для створення адекватних динамічних моделей педагогічних процесів.

Такий стан справ вказує на необхідність філософського аналізу даної проблеми. Філософія як наука про загальні закони розвитку природи, суспільства і мислення, як навчання про свідомість і його відношення до дійсності постійно виявляє живу цікавість до проблем науки, а особливо творчості в освіті. Одним з її найбільш істотних об'єктів дослідження є наука. Більш того, серед всіх інших галузей знання філософія має перевагу в осмисленні науки. Показова в цьому відношенні традиція, що виникла ще в часи Платона й Аристотеля й особливо характерна для філософії Нового часу. Мова йде про традицію теоретичного осмислення науки винятково в рамках філософії з проекцією на педагогіку. Філософська теорія науки і наукової творчості в педагогіці – це окремий випадок взаємин філософії і науки, форма відносин філософії до науки. Філософське навчання про науку і наукову творчість має метатеоретичний характер. Предметно-теоретична функція філософії полягає у філософському аналізі предмету філософії, загальних законів розвитку природи, суспільства і мислення. У здійсненні цієї функції виявляється цілісність філософського підходу, його специфічна сутність.

Метатеоретична функція філософії полягає у філософсько-теоретичному аналізі самого теоретичного знання взагалі, наукового пізнання зокрема, а також самого філософського пізнання як форми наукового пізнання в педагогічній діяльності.

Історія взаємовпливу філософії і науки — це історія боротьби матеріалізму з ідеалізмом та аналіз проблем теорії творчості як взагалі, так і теорії наукової освітньої творчості зокрема. Відомі претензії ідеалізму монополізувати розробку проблем творчості, проявів творчості в мисленні і практичній дії людей, оголосити себе чи не єдиним цінителем активно-творчого початку в людській свідомості й у діях людини взагалі. У боротьбі проти матеріалізму ідеалісти довгий час ігнорували активно-творчу сторону людського мислення і практичної діяльності (Брунер, С. Гроф, Т. Кун, Полані, І. Пригожин та багато інших), в яких ірраціональному відводиться місце на рівні з раціональним. Не можна заперечувати того, що багато ідеалістів робили суттєві узагальнення, формулювали цікаві положення теорії творчості взагалі і творчого мислення зокрема. Безперечні заслуги в цьому відношенні Фіхте і Гегеля. Разом з тим весь ідеалізм у цілому містифікує свідомість. В ідеалістичній інтерпретації свідомість, використовуючи якісь властиві йому механізми, діє не тільки на джерело ідей, але і на матеріальні явища і речі, усю дійсність. Оскільки філософія не може виконати свою місію стосовно пізнання без дослідження й обговорення вищого ступеня його розвитку — наукового пізнання, то цю свою специфічну функцію наукова філософія виконує як гносеологія, теорії пізнання. Вивчення теоретичних засад сучасної науки підсилює значення гносеологічних, епістемологічних, методологічних проблем. Головна мета гносеологічної рефлексії над наукою — це з'ясування передумов,

засобів і результатів наукового дослідження, його закономірностей. Тому пізнання покликана окреслити ті проблеми, з якими зіштовхується всяка наука, і визначити загальні напрямки і засоби їхнього наукового пізнання. Мова йде про проблеми, що стосуються специфіки наукового пізнання і науки як вищої форми людського знання і вищого прояву активності і творчості людського розуму, пізнавальних можливостей і історичної обмеженості наукового знання, форм наукової істини, методів і засобів її пізнання, структури й елементів системи наукового знання і динамічних взаємин між ними, шляхів і засобів побудови сучасної системи окремих наук, їхньої класифікації і т.п. Гносеологічні проблеми не є чимось зовнішнім ні по відношенню до приватних наук, ні стосовно філософії: вони невіддільні від самої науки і від загальної теорії пізнання.

Тому гносеологію науки і наукової творчості можна розглядати як результат взаємодії загальної теорії пізнання і науки. Однак, зародившись при такій взаємодії, вона перетворюється в невід'ємну складову частину загальної теорії пізнання, її проблеми стають власними проблемами теорії пізнання. У цьому розумінні теорія пізнання як загальнофілософська теорія виникає і формується в результаті гносеологічного узагальнення науки.

Гносеологічні проблеми наукового пізнання не тільки невіддільні від філософії і від загальної теорії пізнання, але й органічно пов'язані із самими конкретними науками, з наукою взагалі, тобто є їх обов'язковим елементом. Зважаючи на відзначену специфіку, гносеологічні проблеми науки можуть розроблятися або в сфері філософії, при вирішенні специфічних філософських задач, або в сфері конкретної науки, в нашому випадку, педагогіки, на її ґрунті, при реалізації спеціально наукових загальнотеоретичних завдань.

Однак їхній характер не змінюється в залежності від того, хто і де розробляє ці проблеми. Вони залишаються філософськими, точніше, гносеологічними по своїй природі. Їхнє тлумачення і творча розробка є конкретним внеском у побудову й удосконалення гносеологічної теорії науки та науковим або творчим внеском у трактування гносеологічного компонента створюваної єдиної теорії науки. Теорія пізнання як теорія творчості розкриває та досліджує закони творчого процесу, не обмежуючись відтворенням емпіричних зв'язків і відносин. Гносеологія науки виконує функції методології наукового пізнання і творчості, крім того може використовуватись і як методологія науки. У даному випадку під “методологією науки” розуміється не система методів, якими користується наука, а теорія, навчання про методи науки. Відомо, що метод досягнення наукового знання є дуже істотним компонентом усякої науки, і рефлексія про науку була б дуже бідна, якби не враховувала наукового методу, якби не з'ясовувала його природу, закономірності й умови його використання як знаряддя істини. Тому конкретно-наукова і філософсько-теоретича інтерпретація наукового пізнання може служити вихідним пунктом щодо характеру загальної теорії побудови системи підготовки творчих вчителів готових до модернізації змісту технологічної освіти. Це зумовлюється винятковою складністю, багатосторонністю як науки, так і пов'язаною з нею суб'єктивною творчістю. Усякі спроби вирішення задач подібного типу або в рамках філософії, або силами однієї спеціальної науки або групи таких наук є однобічними і заздалегідь приречені на невдачу. Немає ніяких логічних і інших основ заперечувати законність подібної єдиної комплексної теорії науки і її необхідність як для самої науки, так і для філософії як науки. В епоху бурхливого протікання

двох процесів диференціації й інтеграції наукового знання необхідність подібної теорії науки визначається самою внутрішньою логікою наукового пізнання. Адже диференціація в кожній окремо узятій науці виражається, крім усього іншого, у відносному відокремленні її розділів, у яких розглядаються більш загальні (у рамках даної конкретної науки) проблеми, у тому числі предмет, специфіка, різновиди даної, а побічно і сусідніх галузей знань. Такі розділи особливо чітко виділяються в таких фундаментальних науках, як фізика, хімія, біологія, соціологія, педагогіка й ін. Останнім часом, наприклад, настійно висувається ідея про необхідність розгортання досліджень у галузі загальної біології за прикладом загальної фізики. Розвиток цих загальних розділів у відповідних наукових галузях є показником їхньої зрілості як наукових систем. Оформлення загальних розділів спеціальних наук, їхній прогрес, нагромадження усе більш глибоких узагальнень щодо сутності даної науки і її місця серед інших сфер наукового знання, природно, вимагають узагальнення цих понять, їхнього узгодження, синтезування й інтегрування. На основі теоретичних узагальнень окремих конкретних наук про себе, про сусідні з ними галузі наук і наукове пізнання в цілому як своєрідний глобальний й інтегральний результат формується спеціально-науковий компонент загальної, єдиної теорії науки і наукової творчості. Однак варто відразу ж підкреслити, що це не єдиний шлях формування загальнотеоретичних положень і висновків про науку як особливу систему знання. Безперечний той факт, що в процесі свого самопізнання кожна конкретна наука використовує вже готові узагальнення наукового пізнання і творчості, що в силу своєї загальності й обов'язковості для всякого наукового знання дійсні і для неї. Зрозуміло, що залежно від конкретного випадку ці загальні знання,

запозичені з інших галузей науки, пристосовуються до специфіки даної наукової галузі. Процес формування загальних розділів у всякій науці і конкретно-наукове теоретичне осмислення їхнього змісту, особливо того змісту, що відноситься до науки і наукової творчості, значно прискорюються і полегшуються бурхливо впроваджуються в сучасне наукове дослідження методами пізнання, приємними для всіх чи майже для всіх наук, такими, як аксіоматизація, формалізація, моделювання, систематизація й ін. Що стосується філософських узагальнень теорії підготовки творчих вчителів, готових до впровадження змін змісту технологічної освіти, то проведений аналіз літератури показав, що варто було б спеціально вивчити й осмислити деякі дуже істотні обставини формування філософських узагальнень науки.

Для сучасного етапу наукового пізнання характерним є прагнення представляти деякі спеціально-наукові, але дійсні для всіх чи майже всіх наук теорії і методи як філософські. Тому не можна виключати реальної можливості формування нових філософських методів таким шляхом.

Формування відособлених конкретно-наукових і філософсько-теоретичних узагальнень, які відносяться до наукового пізнання і творчості, природно, веде до необхідності їхнього узгодження, діалектичного синтезування, координації й інтеграції. Це визначається закономірностями діалектичних взаємин між філософією і спеціальними науками. У процесі включення загальнотеоретичних знань про науку і наукову творчість у систему науково-теоретичної істини величезна роль належить науковій філософії внаслідок самого характеру її предмету і її специфіки. Не можна, однак, вважати, що тільки одна філософія повинна брати участь в інтеграції подібних

загальнотеоретичних знань про науку. Це — двоєдиний процес, у якому, крім філософії, повинні брати участь ще і конкретні науки, (педагогіка в тому числі) зрозуміло, своїми специфічними засобами, не втрачаючи своєї якісної специфіки. Однак кожна з цих наук, зосереджуючи на тій або іншій стороні науки як загального феномена, фактично буде виходити за свої власні межі і саме цим стимулювати формування щодо самостійної дисципліни — науки про науку чи наукознавство.

Отже, формування загальної інтегральної, комплексної, глобальної наукової теорії науки і наукової творчості вчителів можна розглядати як закономірний результат прогресу всієї науки і її окремих галузей, двоєдиної тенденції до диференціації і інтеграції наукового знання, плідного співробітництва філософії і конкретних наук у самопізнанні і самоосмисленні науки. Встановлення і розширення багатобічних внутрішніх зв'язків і інтеграції між окремими науками й окремими аспектами знань про науку є обов'язковим. Наука дійсно пізнає себе, якщо буде при цьому використовувати все створене нею, а не окремі компоненти і методи, засоби, знаряддя наукового пізнання.

Такий аналіз дозволяє констатувати, що джерела кризи сучасної цивілізації появляються із штучно створеного людиною технологічного середовища, яке визначає соціальне буття. Сучасні філософи освіти вказують, що для того щоб зберегти природу необхідно від техногенного розвитку суспільства перейти до антропогенного (В.І. Вернадський та ін.). Тобто треба перейти від ідеї «підкорення природи» до ідеї «виживання». Тобто в освіті повинна домінувати ідея не «людина і природа», а «людина в природі».

Тому діяльнісний підхід, який зараз домінує у філософському визначенні взаємодії людини з природою і є основним в системі

технологічної освіти в Україні (освоєння технологій, трудове навчання відбувається через предметно-перетворювальну діяльність), треба доповнити буттєво-онтологічним підходом (освоєння технологій відбувається через призму аналізу: фундаментальних принципів існування людини, розвитку сутнісного призначення людини, вироблених людиною культурних цінностей; буття людини, що поділяється на власне людське (справжнє) існування і перебування людини у світі речей створених технологією (несправжнє), функціональне існування; буття духовного (ідеального), яке існує на індивідуальному і позаіндивідуальному рівнях; буття соціального, яке має індивідуальний (окремішність) і суспільний (колективний) виміри). Це дозволить аналізувати глибинний зміст призначення людини, враховувати її емоції, пристрасті, духовність та інші соціально-психологічні явища які відіграють в житті особистості значну роль. Використання такого методологічного підходу вказує на те, що необхідну модернізацію змісту технологічної освіти необхідно розглядати в контексті двох самостійних функцій освіти: методологічної (яка узагальнила закономірності пізнання, передусім методи матеріально-практичної, наукової і науково-технічної діяльності людей) і духовно-ціннісної (аксіологічної). Що дозволить в свою чергу поряд з предметно-перетворювальною діяльністю, яка в своїй основі формує сциєнтично-технократичну особистість, розглядати духовно-інтелектуальні чинники саморозвитку системи «природа-людина» і їх вплив на розвиток природи і паралельне формування гуманної особистості. Принцип вирішення цієї проблеми сучасні філософи освіти розглядають як суть нової освітньої парадигми.

Аналіз тенденцій розвитку освітньої політики в країнах ЄС показує, що гуманізація інженерно-технологічної освіти передбачає, що культурологічний підхід в професійній підготовці вчителів технологій повинен бути визначальним. Повинна відбутися культурно-ціннісна переорієнтація буття та діяльності людини, яка повинна реалізуватися у конкретних соціальних механізмах смисложиттєвих орієнтацій людей. Адже якщо раніше життя суспільства й окремої людини визначалося зовні існуючими культурними зразками поведінки й свідомості (канонами), то тепер провідним стає процес самодетермінації, самовизначення, вироблення особою індивідуальних орієнтирів, способів життя, смисложиттєвих та моральних імперативів. Відбувається принципова зміна способу зв'язку соціуму, який працює в технологічній сфері з культурою. Зростає роль культури експлуатації, споживання, утилізації пристроїв і продуктів виробництва. Масове впровадження інформаційних технологій, призводить до зростання впливу особистості на використання технологій в повсякденному житті. Це призводить до переміщення культурних зразків із сфери масової свідомості та масової поведінки, що функціонують на стихійних засадах (користування електроплиткою – «роби як всі») у предмет сфокусованого аналізу і навіть свідомого перетворення, конструювання та вдосконалення (користування смартфоном – «шукай свій шлях в соціальних мережах, створюй групи, впливай на розробників продукту»). Тобто феномен культури у відношенні до людини займає не позицію еталону поведінки (канону), моралі, а стає основою формування особистого ставлення до світу. Такий підхід висуває нові вимоги до системи підготовки майбутніх викладачів технологій. Крім класичної знаннєвої парадигми, яка орієнтується на трансляцію зразків минулої культури, в мету

професійної підготовки необхідно включати проблеми підготовки людини до життя у суспільному оточенні, що постійно змінюється, через розвиток у неї таких універсальних культуuroстворюючих здібностей, як критичне мислення, розуміння, рефлексія, креативність, комунікабельність тощо.

Використання буттєво-онтологічного підходу вимагає перегляду змісту і структури поняття «знання». Вивчення поняття «знання» показало, що самі знання в процесі свого росту і розвитку не можуть бути пояснені тільки в рамках класичного знання. Оскільки знання входять у структуру науки, взаємодіючи з філософсько-світоглядними, соціокультурними, етичними і естетичними передумовами й установами, то для пізнавальної діяльності людини необхідно враховувати ті знання які існують у неявній, схованій формі, і проявляються через відчуття.

Ряд філософів, які в основу наукової творчості ставлять не раціональне, логічне, а інтуїтивно-чуттєве, вважають, що розробка методології творчості взагалі неможлива (тут цікавою є наукова полеміка між К.Поппером, І.Лакатосом і Т.Куном [8] про раціональне та ірраціональне в науці, а також дослідження В.Скотного в монографії «Раціональне та ірраціональне в науці і освіті» [11]. Тобто, крім раціональних знань, на результат діяльності людини впливають ірраціональні знання, які проявляються через особисті якості людини, тому їх вивчення теж необхідно ввести в зміст технологічної освіти, що можливо забезпечити за рахунок таких предметів як дизайн, ергономіка, культура праці. Таким чином змінюється структура самого феномену «знання» і «культура». В її основі є не стільки система знань, скільки як саме і які зусилля прикладає людина у пошуку та переструктуруванні різної інформації у рамках ціннісного

самовизначення. Тому зміст культурологічної підготовки майбутніх викладачів технологій, формування їх технологічної культури повинно відбуватися у контексті самовизначення особистості у власному бутті. Такий підхід дозволяє розглядати етичний вимір людського буття у світі як один із найважливіших системоутворюючих елементів. У зв'язку із різким збільшенням можливостей окремої людини впливати на спрямованість та зміст соціальних та культурних процесів зростає потенційна відповідальність особистості за свою діяльність. Це змушує суспільство переосмислювати спосіб нашого відношення до природного та соціального середовища, взаємодіючи з яким людина приймає моральне рішення. Тому етичний вимір людського буття - це та сфера, де культурологічний підхід змикається з процесом гуманізації особистості, визначаючи загальнометодологічні підвалини нової парадигми підготовки вчителів технологій. Впровадження в зміст підготовки вчителів технологій культурологічного підходу, вказує на те, що змістом підготовки повинна стати цілісність культурного досвіду людства: етичного, релігійного, філософського, естетичного, технічного, фахового і т.п. в доповнення до наукового досвіду пізнання світу [11]. Таку цілісність змісту можна забезпечити за рахунок впровадження таких предметів як дизайн, ергономіка і технологічна культура. Дизайнерська і ергономічна підготовка повинні заповнити відсутню ланку у міждисциплінарних дослідження людини про працю. Допмагаючи розвиткові компетентнісного підходу до вивчення трудової діяльності, ергономічні і дизайнерські знання заповнюють межі окремих наук, що вивчають людину в процесі праці та інших видах діяльності (особисті якості), а також роль кінцевого виробу (продукту) їхньої діяльності у формуванні гуманістичної особистості. У той же час, відомо, що рівень засвоєння понять може

бути використано в якості рівня сформованості досліджуваного феномену. Тому, стосовно майбутніх викладачів технологій, дана проблема актуалізується з позиції змісту поняття «дизайнерська компетентність майбутніх викладачів технологій» та «ергономічна компетентність майбутніх викладачів технологій», оскільки саме вони дозволяють поєднати класичні раціональні знання з ірраціональними і формувати особисті якості гуманістичного напрямку (добро, краса, любов і т.п.). При цьому розкриття змісту поняття «дизайнерська компетентність майбутніх викладачів технологій» і «ергономічна компетентність майбутніх викладачів технологій», дозволить розширити межі системи наукового пізнання дійсності і встановити компоненти педагогічного формування означеного феномену в професійній підготовці майбутніх викладачів технологій.

Для розкриття даного феномену нами була досліджена проблема методологічних принципів дизайнерського і ергономічного підходів до проектування, виготовлення і експлуатації виробів [5] в контексті формування європейської системи цінностей [12].

Аналіз теорії і практики впровадження гуманізаційних цінностей в технологічну освіту показав, що для впровадження дизайнерської підготовки майбутніх учителів технологій необхідно дослідити структуру і зміст проектної професійної діяльності дизайнера. Методологічною основою розкриття даного феномену виступає положення про те, що саму дизайн-діяльність необхідно розглядати з позиції виду проектної професійної діяльності, враховуючи як специфічні так і загальні закономірності проектування. Для розкриття даного феномену нами був використаний діяльнісний підхід. Використання даного підходу визначалося специфікою дизайнерської діяльності в технологічній освіті, яка дозволяє саму

дизайнерську діяльність використовувати в якості методології формування знань, умінь і особистих якостей дизайнера та формувати гуманістичну особистість. Проведені нами дослідження впливу розвитку науки і технологій на феномен «проектування виробів» показали, що основні методики проектної дизайнерської діяльності формувалися під впливом розвитку науки і технологій. При цьому поступовий розвиток науки і технологій створював умови для розвитку дизайну як науки. Такий підхід дозволив нам констатувати, що дизайн необхідно розглядати як проектну діяльність, яка постійно розвивається під тиском розвитку науки і технологій, формує систему гуманних цінностей особистості і дозволяє гуманізувати технологічну освіту. Кінцевим результатом дизайн-діяльності є спроектований виріб і його функції, що дозволяє оцінювати результат дизайн-проектування.

Аналіз історії розвитку дизайнерської діяльності показав, що загальні основи проектування закладались в процесі руйнування ремісничо-канонічної діяльності проектною діяльністю. Канони предметної культури середньовіччя охоплювали поняття які розкривали: систему цінностей, способи діяльності, прийоми роботи, матеріали, технології, форми і якості кінцевого продукту. Вони відображалися в предметній формі ремісничого виробу. Разом із створенням виробу відтворювалася системна цілісність суспільного буття в її багатопланових аспектах, цілісна культурна її форма. Наявність канонів стримувало процеси дослідження властивості виробів, їх потребу, норми використання (експлуатації). Вироби, які часто використовувались споживачами визначались зразком і служили еталоном форми, майстерності виготовлення і експлуатації, а сам виріб отримував статус «культурний зразок». Оскільки ремісник отримував готовий виріб для відтворення, то основними способами діяльності

були функції стандартизації (відтворення) і нормування (використання) виробу, а проектна функція виробу практично не використовувалась. Виріб і його виготовлення відображав канонічні життєві стандарти і канонічні форми свідомості і буття людини. Відповідно до еволюційного розвитку проектна діяльність почала набувати складну функціональну структуру. Розвиток промислового виробництва сприяв появі проектної свідомості, яка відображалася в філософсько-літературній критиці гуманістів епохи Відродження критики канонічного укладу життя і канонічних форм свідомості, визначаючи через неї своє відношення до нормативної свідомості і формам буття. Функція критики була поставлена в основу проектної свідомості і набула форм самостійної діяльності. З позиції проблеми гуманізації технологічної освіти, це початок формування проектної свідомості суспільства, початок взаємодії системи «людина-виріб», початок взаємовпливу людини на виріб і виробу на людину. Тобто «критика» як феномен розвитку суспільства набула властивостей формування системи його цінностей, а проектне значення критики і критична роль проектування зайняли свою нішу у культурі людини. Тому функціонування всіх проектних систем сучасності ми повинні розглядати з позиції критики як функціонального елементу проектної системи. Оскільки критика передбачає руйнування авторитету канонів, які засновані на традиції і вірі, то вона повинна опиратися на знання. Систему таких знань можуть забезпечити безпосереднє проектування і проектні дослідження. При цьому самі знання залежать від буттєвої парадигми суспільства її культури. Вони є функціональним ядром проектної системи діяльності дизайнера. Слід відмітити зміну ролі нормативної функції в сучасній системі проектування у порівнянні з

канонічним проектуванням, яка набирає самостійну функцію, але є допоміжною.

На перших етапах розвитку сучасних технологій (кінець 17 ст.), коли канони соціально-культурної життєдіяльності людини були порушені, а нові не були створені, проектування виробів відбувалося на рівні художньої ідеології. По мірі розвитку технологій, критики канонів життєвих цінностей художня ідеологія об'єдналася з проектною практикою утворивши, поряд з розглянутими типами проектування специфічний тип діяльності – дизайн з відповідною професією дизайнер.

Аналіз типів проектної діяльності дозволив нам розкрити структуру проектної діяльності дизайнера. Крім того аналіз структури проектної діяльності в контексті розвитку технологій, матеріалів, інструментів дозволив суттєво розширити аналіз розвитку проектної діяльності. Адже перед проектувальником виробу, при появі нових технологій або матеріалів, поставало завдання адаптації культурного зразка виробу до нової технологічної основи і умов виробництва. Тобто культурний зразок отримував роль прототипу. Відповідно предмет проектної діяльності полягав у копіюванні зразка з врахуванням нової технології. Технологічне проектування стало базовою основою структури проектної діяльності яка забезпечувала реалізацію функцій і морфологію прототипу в нових промислових матеріалах і технологіях. Перед проектувальниками постало завдання перепроєктувати морфологію виробу не змінюючи його функцію. Поява морфологічного проектування дозволило розкрити механізми утворення і реалізації проєктів на базі нових матеріальних форм опираючись на технологічне проектування. Розвиток технологій сприяв розвитку життєвого укладу суспільства, що в свою чергу

вимагало переобладнання середовища життєдіяльності виробами з новими функціями. В залежності від системи буттєвих цінностей у функцію виробів закладалися ціннісні орієнтації суспільства. Тобто уже на етапі проектування дизайнер проектував такі функції виробу як утилізація, культура експлуатації, ремонтоздатність. Тому, щоб не втрачати контакт з споживачами, проектувальники переосмислити функції виробів у відповідності до нових потреб. Тобто до існуючих функцій виробу дизайнери змодельовали функції виробу які вимагало суспільство через свою культуру додали нові функції. Такий підхід до проектування призвів до зміни змісту проектування, яке набирає нового функціонального підходу . Такий вид проектної діяльності отримав назву функціональне проектування. Змінилася суть завдання проектування. Так, замість проектування світильника, дизайнеру необхідно проектувати освітлення. Замість моста - переправу, не холодильник, а зберігання продуктів, не порохотяг, а спосіб утримання приміщення в чистоті. При цьому орієнтація на культурний аспект експлуатації виробу, його утилізації закладалися дизайнерами в залежності від культурних потреб суспільства. Таким чином структурно, єдина система сучасної проектної діяльності включає в себе технологічне, морфологічне і функціональне проектування під час якого проектуються функції виробів які відображають культурний зразок виробу через функції виробу (інструментальна, адаптивна, результативна) які відображаються в різних контекстах соціально-культурної діяльності людини [2].

Аналіз теорії проектної діяльності дизайнерів показав, що логіка історичного становлення освітньої системи проектної діяльності має вектор протилежний логіці її функціонування. Тобто в основу парадигми освітньої системи функціонування проектної діяльності

покладаються останні досягнення науковців і практиків, а система, яка ще вчора була в основі парадигми (канон) відкидається. Це визначається специфікою технології як феномену і її взаємодією з виробом. Адже нас цікавить не технологія сама по собі, а як спосіб впливу на задум конструктора і його реакцію на проектування виробу з певними функціями. А оскільки функція виробу – це опредмечена людська потреба, а потреба визначається культурою, то в залежності від культури суспільства виокремлюються вимоги до проектування виробу. При цьому феномен культури визначає структуру суспільних потреб людини і задає вимоги до функцій виробу. В цьому контексті функція виробу не існує сама по собі, вона відображає рівень культури суспільства, володіє певною цінністю. Вона існує всередині змісту цілісності культури носієм якої є культурний зразок. Тому гуманізація особистості засобами технологічної освіти закладається ще на етапі проектування виробів.

Тому перед технологічною освітою постало завдання підготовки фахівців з новим проектним мисленням, яке дозволяє розглядати виріб як образ і функцію культури. Відповідно, підготовлений фахівець використовуючи сформований метод мислення і естетичну свідомість в своїй дизайн-діяльності сприяє розвитку феномену дизайну як діяльності з проектуванню культурних зразків. Дизайнер повинен мислити категоріями техніки і культури, володіти професійною інженерною комунікацією, володіти знаннями про систему суспільних цінностей. При цьому предметний світ дизайнером повинен розглядатися не за технічним (галузевим) принципом, а за сферами життєдіяльності людини (праця, відпочинок, спілкування, обслуговування, спорт, дім, город і т.п.). Відповідно змінюється мета дизайну, яка полягає у проектуванні включення

продуктів техніки в середовище людської культури шляхом створення культурних зразків промислових виробів, сприяючи формуванню гармонічного предметного середовища.

Такий підхід змінює основні напрямки і пріоритети професійної підготовки майбутніх вчителів технологій в галузі дизайн-діяльності. На перший план перед науковцями і практиками професійної освіти виходить проблема вивчення основних категорій проектної діяльності дизайнера, яка би відображала її структуру у взаємозв'язку з ідеологією розвитку суспільства. Ці категорії відображають підхід до об'єкту проектування. Сюди відносяться категорії «образ», «функція», «морфологія», «технологічна форма». Необхідність створення системи професійної підготовки майбутніх вчителів технологій в контексті європейських цінностей в галузі дизайну, призвела до появи методики в якій діяльність дизайнера розглядається через її відображення в об'єкті проектування. В такому випадку предметом методичного аналізу є процес становлення об'єкта, який в результаті дизайн проектування отримує (набирає) дизайн-форму відповідно до мети проектування. При цьому саме поняття «дизайн-форма» включає в себе феномен переносу на об'єкт способу діяльності, завдяки чому об'єкт набирає властивості саморозвитку (формоутворення). В такому випадку специфіка об'єкту дизайн-діяльності залежить від дизайн-форми яку ментально закладає автор дизайн-проекту.

На нашу думку, засвоєння наведених вище принципів дизайнерського проектування дозволить сформувати методологічну основу дизайнерської компетенції майбутніх викладачів технологій в контексті гуманізації технологічної освіти. Адже компетенція включає в себе сукупність взаємопов'язаних— знань, умінь, навичок, способів

діяльності та особистих якостей необхідних для використання їх людиною в своїй життєдіяльності. **Висновки.** Отже: аналіз стану розвитку технологічної освіти в Україні показав, що сучасна технологічна освіта готує сциєнтично-технократичну особистість. Встановлено, що якщо українське суспільство претендує на входження в ЄС і намагається орієнтуватись на світові стандарти життя (виготовляти високоякісний технологічний виріб; правильно його експлуатувати і утилізувати, оберігати природу від дії технологій) то українську систему технологічної освіти необхідно трансформувати у освітній парадигмі нового типу культури, яка існує в країнах ЄС, а зміст технологічної освіти повинен формувати не сциєнтично-технократичну особистість а гуманістичну. Встановлено, що гуманізація технологічної освіти є суттєвим чинником у становленні і розвитку культурно-цивілізаційних процесів в Україні. Показано, що для модернізації змісту професійної підготовки майбутніх викладачів технологій, який формує гуманістичну особистість, необхідно в освітню професійну програму професійної підготовки майбутніх викладачів технологій ввести такі предмети як дизайн, ергономіка, технологічна культура. При цьому культурологічний підхід повинен бути визначальним. Для цього усі інженерно-технологічні дисципліни необхідно вивчати в контексті культури (виробництва, експлуатації, утилізації, економіки, доцільності тощо). Тому подальшого дослідження потребує проблема вивчення впливу дизайнерського і ергономічного підходу до встановлення особистих якостей які необхідно розвивати у майбутніх вчителів технологій, що буде сприяти розвитку культурно-цивілізаційних процесів в Україні.

Література

[1] Мельник В.П. Філософія. Наука. Техніка: методико-світоглядний аналіз / В.П. Мельник : монографія – Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2010. -592 с.

[2] Communication from the commission: Europe 2020 A strategy for smart, sustainable and inclusive growth. Brussels, 3.3.2010, Com (2010) 2020 [Electronic resource] // European Commission. – 2020. – URL:
<http://eurlex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2010:2020:FIN:EN:PDF>

[3] Сучасні моделі професійної освіти і навчання в країнах Європейського Союзу: порівняльний досвід: монографія / В. О. Радкевич, Л. П. Пуховська, О. В. Бородієнко, О. П. Радкевич, Н. В. Базелюк, Н. М. Корчинська, С. О. Леу, В. В.Артемчук ; за заг. ред. В. О. Радкевич. – Київ: ПІТО НАПН України, 2018.- 223 с.

[4] Kulyk Yevhen PROBLEMS OF CULTUROLOGICAL PREPARATION IN TECHNOLOGICAL EDUCATION // Kultura i Wychowanie , 2019, №16; Akademię Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi. P.22-29. DOI: [10.25312 / 2083-2923.16 / 2019_09yvyk](https://doi.org/10.25312/2083-2923.16/2019_09yvyk)

[5] Yevgen Kulyk. Designer competence is a component of the basic competency of future teachers of technologies. Pedagogika Filozoficzna • Tom VIII WIELOGŁOS W MYSLI O WYCHOWANIU/ 100 Lat polskiej pedagogiki filozoficznej/ Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego/ Wydanie 1, Warszawa 2020 . p. 113-123

[6] Андреас Шлейхер. Найкращий клас у світі: як створити освітню систему 21-го століття / Переклала з англ. Ганна Лелів. – Львів: Літопис, 2018. – 296 с. ISBN 978-966-8853-87-6

[7] Cedefop European public opinion survey on vocational education and training : Cedefop research paper, No 62 [Electronic resource]. – Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2017. – 132 p. – URL: http://www.cedefop.europa.eu/files/5562_en.pdf.

[8] Лутай В.С. Філософія сучасної освіти. – Навчальний посібник. – К.: Центр «Магістр-S» Творчої спілки вчителів України, 1996. – 256 с.

[9] Кун Т. Структура научных революций: Пер. с англ. – М: ООО «Издательство АСТ» 2001 – 608 с.

[10] Пригожин И. Конец определенности. Время, хаос и новые законы природы.- Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика».- 2001. - 208 с.

[11] Скотний В. Раціональне та ірраціональне в науці й освіті. – Київ-Дрогобич: Коло, 2003. – 288с.

[12] The changing nature and role of vocational education and training in Europe Volume 1: conceptions of vocational education and training: an analytical framework : Cedefop research paper, No 63 [Electronic resource]. – Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2017. – 54 p. – URL: <http://dx.doi.org/10.2801/532605>

СУСПІЛЬСТВО ЗНАНЬ ТА ПРОБЛЕМИ АНТИІНТЕЛЕКТУАЛІЗМУ

Суспільство знань, теоретичні положення якого були розроблені у 60-х роках минулого століття у працях П. Друкера, Ф., Махлупа, Д. Белла, передбачає зростаючу роль наукового знання, наукової інформації, а також раціоналізацію всіх сфер життя суспільства. У доповіді ЮНЕСКО підкреслюється: «наука стала синонімом сучасності, економічної конкурентоздатності, навіть престижу» [1, 3]. Суттєвою рисою суспільства знань, вважає К.Кнорр-Цетіна, є те, що в ньому просто більше експертів, технологічних та інформаційних інфраструктур, а також передусім те, що культури знань вплетені в саму тканину соціуму, всі суспільні, економічні процеси створюються знаннями та функціонують, виробляючи знання [2, 278]. Незважаючи на це останніми десятиліттями спостерігається значний сплеск академічних та громадських дебатів щодо таких явищ, як дезінформація, фейкові новини, теорії змови, різні форми антиінтелектуалізму тощо. Пояснити витоки цих проблем досить складно, особливо якщо виходити з ціннісної нейтральності науки, експертної неупередженості та моральності політичного істеблішменту. Хоча справа тут не в повній відмові від вище названих регулятивів, а в складності та неоднозначності проблем.

Ймовірно ситуація спричинюється тим, що відбуваються протилежно спрямовані процеси - наука впливає на всі сфери життя - наукове обґрунтування, пояснення, наукові докази використовуються в різних сферах суспільного життя, але й сама наука перебуває під

впливом політичних, економічних та інших факторів, а також буденної свідомості, різних упереджень, бажань та очікувань суспільства. Таким чином, з одного боку, наука формує майбутнє людства, але з іншого – майбутнє завжди повністю не визначене, залежить від багатьох факторів, на які можуть впливати інтереси, пріоритети, бажання. Виконання однієї з провідних соціальних функцій науки – формування наукового світогляду та поширення наукової картини світу стає проблематичним у наслідок поширення різноманітних пересудів, упереджень, популізму і, відвертого, антиінтелектуалізму. Ця проблема існує в багатьох, навіть розвинених в науковому та технологічному плані країнах. Ще в 1980 році Айзек Азімов, письменник, професор біохімії, відомий популяризатор науки, опублікував есе в журналі News Week про культ антиінтелектуалізму у Сполучених Штатах. Він стверджує: «Антиінтелектуалізм був постійною ниткою, що петляла через наше політичне та культурне життя, підживлене хибним уявленням, що демократія означає, що «моє невігластво так само добре, як і ваше знання» [3].

Найчастіше антиінтелектуалізм проявляється у недовірі до експертної думки стосовно найбільш значних, глобальних проблем людства. Е. Merkley антиінтелектуалізм розуміє як поширення підозрілості і недовіри до інтелектуалів і експертів будь-якого роду. Таке ставлення може мати низку причин. Наприклад, може виникати суперечка світоглядного характеру. Скажімо, деякі громадяни можуть сприймати експертні твердження як такі, що принципово суперечать релігійному авторитету, який вони вважають пріоритетним в своєму житті. Також громадяни можуть бачити суперечність між цінностями освіти та практичними знаннями, науковими знаннями і здоровим глуздом. Можуть з недовірою ставитися до набутих знань, оскільки

розглядають їх як інструмент експлуататорської суспільної еліти. Яким би не було джерело, результатом є поширення недовіри до інтелектуалів та експертного авторитету, підсумовує E. Merkley [4].

Антиінтелектуалізм стає підґрунтям поширення популістичних тенденцій в політиці, ЗМІ, комунікаційних мережах тощо. Прийнято вважати, що популізм протиставляє політичні еліти "доброчесному народу". При цьому популізм, пов'язаний з наукою виходить за межі політики, орієнтуючись на академічні еліти і припускаючи, що вони ігнорують здоровий глузд і волю людей [5]. Популізм, пов'язаний з наукою, зазвичай відноситься до ідеї, що «звичайні люди» відкидають знання, вироблені «академічними елітами», оскільки вони нібито марні та ідеологічно упереджені, а натомість вимагають, щоб їх власний здоровий глузд і воля визначали рішення щодо дослідницьких програм вчених, фінансування і, зрештою, «виробництва істини» [6].

Також популізм стосовно науки формується завдяки поширенню виключно утилітарного сприйняття корисності науки, зокрема розгляду науки як джерела корисних технологій. Це пов'язано з тим, що технологічний розвиток сприймається як запорука комфортного життя, хоча при цьому припускається, що деякі технології мажуть призвести до негативних наслідків. Тобто в даному разі нехтуються світоглядні, просвітницькі функції знання, а також припускається, що широкий загаль на основі здорового глузду здатен визначати пріоритетні напрями розвитку науки, а також можливі технологічні ризики. Іншим джерелом негативного сприйняття науки і породження антиінтелектуалізму і популізму є переконання, що вчені іноді нечесно ставляться до своєї роботи. Слід зазначити, що хоча проблеми наукової доброчесності є актуальними для наукової

спільноти і часто набувають розголосу не лише в професійних колах, але і в ЗМІ, та вони повинні вирішуватися професійною науковою спільнотою на основі внутрішніх норм наукової етики, а не шляхом апеляції до громадськості.

Ці та інші проблеми стали причиною появи і широкого обговорення концептів «постправда», «популізм постправди» тощо.

Аналіз термінології

«Постправда» - концептуальне поняття, яке останніми роками набуло поширення переважно у ЗМІ, у дискусіях полемічного характеру, хоча ще не набуло достатнього академічного тлумачення. Використовують також назви "постістина" та "постфактичність". Є думки, що ми загалом живемо в епоху постправди. Оксфордський словник у 2016 р. визнав поняття «постправда» «словом року» та дав таке визначення: обставини, за яких об'єктивні факти менш впливають на формування громадської думки, ніж апеляція до емоцій чи особистих переконань [7]. Н.Хамітов наводить наступне визначення: постправда - потік наративів, який змінює світоглядні орієнтації й здійснюється засобами масової комунікації з метою маніпуляцій свідомістю і позасвідомим, а тому й поведінкою людей [8, 281]. Що ж до науки, це виявляється у низці трансформацій - усуненні кордонів між фактами і цінностями, політикою і наукою, природою і культурою. В ситуації постправди факти переплітаються з цінностями, емоціями та бажаннями, а наукове обґрунтування - з політично ангажованими рішеннями.

Ситуацію постправди найчастіше розглядають у контексті аналізу політичних дебатів та популістських висловлювань, у дискурсі протиставлення «правдивого» бачення проблеми та її «пост-правдивого» тлумачення, спотворення фактів, гібридизації явищ та

подій, недовіри до ЗМІ [9; 10]. Фахівці підкреслюють, що слід говорити саме про ситуацію постправди, оскільки неможливо знайти історичного аналога до цього поняття, його можна співставити виключно з нашим часом, з людьми, які живуть і працюють у ситуації постправди, з їх сприйняттям того, що відбувається. Звичні поняття - правда, істина, помилка, брехня так само існують у сучасному світі і продовжують перебувати у сфері інтересів гносеології, аксіології, моралі.

На противагу вищезазначеному В. Буфаччі стверджує, що постправда це не нове явище, характерне для сучасної епохи. Вона відрізняється від брехні і нісенітничі, натомість має спільний генезис з правдою чи істиною, зокрема, якщо її пов'язувати з теорією консенсусу Юргена Габермаса. Постправда тому і небезпечна, що підриває засади правди, делегітимує наукову істину. Вона використовує арсенали правди проти істини, апелюючи до поняття консенсусу, на який спирається істина. Тому, В.Буфаччі пропонує менше говорити про правду, а більше про правдивість, особливо про чесноти правдивості. Протилежністю правдивості є обман, який є визначальною характеристикою постправди. Правдивість ґрунтується переважно на двох чеснотах - точності і щирості. Саме ці чесноти слід відстоювати, а не саму істину. Тому найкращий спосіб перемогти ідеологію постправди – не апеляцією до «правди», оскільки це грає на руку прихильникам постправди, а наполягати на дотримання чеснот, як політичних, так і моральних, що полягають у більшій точності та абсолютній щирості [11].

Хоча конвенційна теорія істини має свої обмеження, але у контексті розгляду ситуації постправди, яка є наслідком комунікативних процесів, її слід брати до уваги. Габермас розглядав

консенсус як кінцеву мету людського спілкування, людське спілкування ґрунтується на прихильності до ідеальної мовленнєвої ситуації, а ідеальна теорія мовлення є конститутивною умовою раціонального мовлення. Тому теорія мови і теорія комунікативної дії Габермаса є філософськими основами його консенсусної теорії істини.

У «Теорії комунікативної дії» Габермас розрізняє три вимоги обґрунтованості: істину, нормативну правильність і щирість. Кожне з цих трьох тверджень пов'язане з трьома функціями мови: когнітивним, інтерактивним та експресивним використанням [12]. Ці три модуси сягають корінням в онтологію Габермаса, згідно з якою реальність поділяється на три світи: об'єктивний світ, соціальний світ і суб'єктивний світ. Габермас також пояснює, що всі три твердження притаманні всім мовленнєвим актам, тому ми маємо відношення до всіх цих світів одночасно, коли говоримо або раціонально спілкуємося. Із цього слідує, що істина - це претензія на обґрунтованість, але істина - це також прагнення до угоди між усіма існуючими і потенційними співрозмовниками, де жоден учасник не може бути виключений. Досягнення консенсусу, а отже, і істини, є кінцевою метою спілкування [11]. Водночас істина, досягнута за умови консенсусу, не може бути остаточною. Наприклад, А.Феррара [13] звертає увагу на те, що може існувати кілька позицій стосовно одного питання, які ґрунтуються на консенсусних позиціях. Тому можливо, що постправда також підґрунтям буде мати раціональний консенсус.

G.Venizelos вважає необхідним розглянути синтетичний термін - «популізм постправди», який демонструє зв'язок між популізмом і постправдою. Пояснює це наступним чином, поняття «популізм» використовувалося експертами, політиками та громадянами, слугуючи метафорою «ірраціоналізму», «маніпуляції» та

«демагогії». При цьому популізм позиціонується як протипага лібералізму, плюралізму, правам людини і, зрештою, демократії. Використання маркеру «постправада» означає зневажливе ставлення до «мас», яких представляють як «неосвічених» і «загіпнотизованих», таких, що живуть у стані постправи [14]. G.Venizelos зазначає, що пандемія COVID-19 стала критичним моментом, що поєднав ці два поняття. Під час пандемії COVID-19 «популізм» був пов'язаний з рухами проти вакцинації, скептицизмом щодо наукових теорій, з ірраціональністю та теоріями змови тощо. З моменту пандемії це вже не «популізм», з одного боку, і «постправада» — з іншого. Скоріше, ці два поняття представлені як органічний ансамбль, який формує особливий тип популістської політичної комунікації. Дискурси в контексті «популізму постправи» виявляють щонайменше три прикмети: протиставлення істині, правді, фактам і доказам; перевага емоціям, а не раціональності; протиставлення науці [14].

Істина як мета пізнання та вища наукова цінність за умов постправи стає підставою для сумнівів. S.Newman відмічає, що в епоху постправи істина втрачає свою символічну цінність, оскільки нею або цинічно маніпулюють, або повністю нехтують [15]. Виникає питання, як формулюються твердження, що заперечують істину, і чому вони стають популярними, навіть всупереч науковим доказам? У пошуках відповіді S.Newman звертається до концепцій М.Фуко, а саме до зв'язку дискурсу/влада, який і дозволяє об'єктивізувати відповідні твердження. Тобто, істина - це не просто відображення об'єктивної реальності, а категорія пов'язана з силою. Таким чином, «сказати, що істина історично чи культурно сконструйована і що вона пов'язана з силою, не означає, що її не існує, а скоріше що не існує універсальної, всеохопної, абсолютної категорії істини, яка стоїть поза історією —

або, принаймні, тієї, яка має будь-яку реальну зрозумілість чи корисність» [15, 23]. Таким чином, релятивізація істини, прив'язування істини до конкретного моменту, аргументи від авторитету сили сприяють поширенню постправди.

Апеляція до емоцій, а не раціональних аргументів прикметна для популізму. Особливо активно використовуються негативні емоції – страх, обурення, тривожність, такі стани затьмарюють факти і докази та негативно впливають на прийняття рішень.

Припущення, що «популізм постправди» є антинауковим, оскільки він відкидає авторитет експертів, на думку G.Venizelos [14] є дискусійним. Частіше навпаки, популісти використовують такі наукові факти, які підтверджують їхню позицію. Натомість нехтують фактами, які їй суперечать. Звичайно це сам посібник ненауковий підхід. Але такі дії можливі у випадку складних, неоднозначних ситуацій, стосовно яких немає чіткої наукової позиції. Окрім того, факти завжди потребують інтерпретації, вони мають сенс лише в контексті певної теоретичної системи на основі якої були отримані. Не врахування цього відкриває можливості для вільного тлумачення будь-якого фактологічного твердження.

Водночас необхідно враховувати специфіку діяльності науковців, експертів та політиків. Завдання науковців – генерувати знання, експертів – надавати консультативні поради, політиків – приймати рішення. Кожен вид діяльності передбачає відповідні правила, результати і потребує певного часу. У критичних ситуаціях, наприклад, під час пандемії, коли проблеми складні, час на пошук розв'язку обмежений дуже складно знайти однозначне і правильне рішення.

Дискурс постправди в суспільстві знань

Оскільки в сучасному світі наукове знання та технології створені на його основі складають основну цінність і джерело економічного та соціального розвитку, актуальним є розгляд концепту постправди для осмислення процесів у контексті функціонування суспільства знань. Цей підхід має кілька основних передумов. Найбільш значущі – зростання прагматичної, технологічної функції науки в усіх галузях нашого суспільства та, як наслідок, політизація наукової сфери. Останнє означає, що наука стає об'єктом управління чи реалізації влади. Це при тому, що наука має власну логіку розвитку від невідомого до відомого, від проблеми до її вирішення, від питання до відповіді. У той самий час наука є джерелом легітимності влади, за умови, що владні рішення науково обґрунтовані, чи мають експертну підтримку, хоча останнє не виключає можливість упереджених, тенденційних висновків. Таке переплетення зв'язків створює ситуацію гібридності функцій влади та науки, що також сприяє формуванню ситуації постправди. До зазначених процесів активно залучається широка громадськість, громадською думкою активно маніпулюють, використовуючи його для легітимації комусь корисних ідей, що видаються за справжнє прагнення народу. Під гаслом демократії цілеспрямовано формують групи тиску задля досягнення певних цілей. Пропонується, наприклад, перейти до екологічно нейтральної енергетики та транспорту, безвідходного виробництва, принципово нових підходів до лікування тяжких хвороб тощо. Поширюється ідея "розумного", "стійкого", "екологічного" розвитку, адже проти такого майбутнього ніхто не заперечує. У цьому випадку йдеться про проєкт майбутнього, тому підтримка суспільства стає способом легітимації розвитку технологій, сприяє реалізації проєкту. Формування

суспільної підтримки передбачає існування публічного простору, що дозволяє проводити обговорення багатьох, іноді суперечливих позицій, порівнювати цінності та інтереси для можливості досягнення консенсусу. Це завдання часто виявляється важким через нечіткість цілей та існування різних способів їх досягнення.

Важливо, що загальне соціальне уявлення про бажане майбутнє представляє як фактичний стан (відображає норми та ідеали сучасності), а також виконує нормативну функцію, тобто стає основою морального порядку, який прагнуть реалізувати. Соціальні уявлення можуть змінюватись, коли новий моральний порядок повільно проникає та трансформує їх через зміну соціальних практик. Саме перехідний час дуже сприятливий для поширення постправди. Автори Ballo I.F., Vaage N.S. стверджують, що сучасність можна вважати критичним моментом формування постправди, особливістю якого є постійні дискусії щодо надійності знання та наукових фактів. Це призводить до того, що факти здаються залежними від контексту, проблеми часто надто складні, щоб мати наукові рішення, а численні ризики посилюють тривогу через цю невизначеність. Нерідко сучасність визначають як нестійку, плинну, що характеризується тимчасовістю, постійним рухом, змінами у соціальних відносинах, ідентичностях та інститутах. Звичною для сучасності є мінливість, а впевненим можна лише в невизначеності. Слід зазначити, що наукова істина, у деяких випадках, втрачає статус гносеологічної оцінки знання, а стає феноменом соціокультурним, праксеологічним, політичним, аксіологічним, історичним та контекстуальним. Втрачається універсальність оцінки на істину і хибу, а з'являються варіанти оцінок корисного знання, зокрема «діяльнісне» чи «працююче» знання, що знаходиться у центрі уваги того, хто у ньому

зацікавлений. Гносеологія переплітається з праксеологією та етикою, останнє призводить до заміни «істини» як констатації відповідності об'єктивної реальності на оцінку корисності, ефективності технології чи артефакту [16].

А.Нордманн звертає увагу на необхідність вивчення «діяльнісного знання» - тобто знання про те як речі, процеси взаємодіють між собою. Діяльнісне знання передбачає не споглядання фактів, а вивчення взаємодії речей поміж собою. Адже теорія пізнання, яка ґрунтується на споглядальному відношенні до світу, тобто на тому, що істинне знання - це знання яке відповідає фактам, виявляється непридатною для опису технологічних процесів. При цьому діяльнісне так само, як фактологічне знання передбачають об'єктивний підхід до предмету, в цьому сенсі вони відрізняються від особистісного знання М.Полані. [17]. Також слід додати, що діяльнісне знання пов'язане з цілями, метою, цінностями і в цьому сенсі воно схоже з особистісним знанням.

Примітно, що проблема постправди виходить за межі продукування фейкових новин, фальшивих доказів і, загалом, соціально-політичної сфери, оскільки торкається найважливіших питань нашого часу, пов'язаних із трансформацією взаємодії науки і суспільства та поширенням, на перший погляд, суперечливих процесів. З одного боку, існує вагомий вплив науки на всі сфери виробничих, економічних, суспільних процесів, зростання практичної орієнтації науки та формування т.зв. технонауки (Б. Латур, Г. Башляр, Б. Барнс, А. Нордманн). Технонаука займається інженерною практикою створення прототипів і пристроїв і не цікавиться питанням істини, а її основним завданням є розробка працюючого артефакту. Більше того, теоретичне уявлення про світ «таким, який він є» більше не

відрізняється від технічного втручання у світ. Вважається, що процеси здобуття знання про світ та активні дії з об'єктом нерозривно пов'язані, їхня мета отримання технологічного знання, а не теоретичний опис та пояснення об'єктивної реальності. Таким чином нівелюється цінність теорії та питання про об'єктивну істину як найвищу оцінку наукового результату. З іншого боку, відчувається формування недовіри громадськості до експертної думки через поширення упередженої «експертизи», апеляції до «альтернативних» фактів. Відбувається проблематизація політики розвитку науки та її впливу на суспільство у вирішенні глобальних викликів, таких як зміна клімату, пандемії тощо.

Проблема також у тому, що технаука спрямовує зусилля не просто на вирішення проблем сучасності, а на конструювання майбутнього світу. Майбутнє постає як об'єкт технауки, який конструюють та контролюють за допомогою технологічних засобів. Причому технаукова реальність кардинально відрізняється від природної, вона створюється на основі руйнування біологічних, фізичних, цифрових і соціальних кордонів. Поєднує теоретичне, абстрактне з інтимним та повсякденним [18, 7]. Тіло людини та соціальне буття стає елементом системи інтернету речей – датчики на тілі, нанороботи у кровоносних судинах, соціальні процеси відбуваються як мережеві взаємодії. Таким чином, технаука спрямовує свою діяльність на створення уявно можливого світу, і стає схожою на харизматичну політичну владу [18, 8]. Влада користується підтримкою та авторитетом, поки її сприймає суспільство, так само й технаука, яка намагається створювати майбутнє, керувати майбутнім, усіма засобами підтримує свій позитивний образ. Парадоксально поєднуючи несумісні тенденції - логіку розвитку науки

та політично заангажовані технонаукові проекти, сучасні технології стають причиною формування ситуації постправди.

Системне дослідження причин поширення постправди викладено у книзі дослідника Центру філософії та історії університету Бостона Лі Макінтайра [9]. Він звертає увагу на те, що ситуація постправди можлива тоді, коли нехтують основними науково-методологічними положеннями. Насамперед допускається вільне поводження з фактами, наприклад, визнаються лише ті факти, що підтверджують потрібну позицію чи думку та нехтують фактами, які спростовують їх. У науці діє певна система професійних перевірок, яка передбачає вимоги як до індивідуальних принципів роботи вченого, зокрема дотримання методологічних принципів, так і експертних оцінок колег щодо представленого наукового результату. Проте в суспільстві знань наука має відношення до всіх систем, а не лише когнітивної, тому на дослідницький процес та презентацію наукових результатів може впливати наявність конфліктів інтересів, джерела фінансування тощо. Саме це стає причиною, що в окремих випадках нефахівці вважають, що вони мають право поставити під сумнів компетентність учених. Тоді й народжується ситуація постправди.

Схема поширення постправди витончена. Запорукою її просування не просто культивування сумнівів у наукових результатах, а поширення інформації, що вчені неоднозначні у своїх висновках, що є альтернативні позиції, які треба враховувати. При цьому альтернативні погляди всіляко пропагують і таким чином активна та агресивна меншість формує інформаційне середовище. Таким чином, сутнісна риса науки – здатність до розвитку шляхом заперечення, відкидання або уточнення помилкових теорій, використовується як аргумент для просування власних, часто науково необґрунтованих

позицій: «якщо наука – відкритий процес, то не можна виключати й альтернативні теорії» [9, 33]. У цьому контексті вже став класичним приклад дискусії щодо кліматичних змін. Події відбувалися за описаною вище схемою. У 2013 році було проаналізовано 4000 статей щодо кліматичних змін та у 97% було зроблено висновки, що їх причиною є людська діяльність. В інших 3% статей були виявлені методологічні неточності, тобто можна вважати, що жодна стаття в журналах, що рецензуються, не ставила під сумнів людський фактор у сприянні глобальному потеплінню. Але серед пересічних громадян сформувалася інша думка. Зокрема, опитування громадської думки серед дорослих американців свідчить, що лише 27% погоджуються, що людська діяльність найбільше впливає на кліматичні зміни [9, 41]. Насправді часто, керуючись принципами необхідності подання альтернативних позицій, збалансованого репортажу та уникнення ангажованості, у ЗМІ надається однаковий статус правді та брехні, тим самим зрівнюються протилежні оцінки та створюється ситуація постправди. Таким чином, досягається основна мета критиків - у суспільній свідомості виникає сумнів у висновках науки.

Мотиви створення ситуації постправди, зазвичай, мають економічну чи ідеологічну основу, служать відверто лобістським інтересам. Наприклад, у 50-х роках минулого століття тютюнові компанії США профінансували додаткові «дослідження», використовуючи власних «експертів», метою яких було довести суспільству, що немає доказів причинно-наслідкового зв'язку між курінням та хворобою на рак легень, а дослідження, що доводять цю кореляцію, мовляв, викликають сумніви у багатьох вчених. Для цього було створено Дослідницький комітет тютюнової промисловості, який проіснував до 1998 року. Згодом тютюнові компанії звинуватили у

шахрайстві та змові з метою приховування об'єктивної інформації [9, 35-36].

Примітно, деякі технологічні досягнення сучасної науки стають інструментом поширення постправди. Вагомим фактором, що сприятиме формуванню ситуації постправди, стала всесвітня інформаційна мережа. Інтернет, завдяки відсутності централізованого контролю (принаймні щодо певного контенту), дає можливість поширювати постправду набагато ефективніше. Бо всесвітня мережа, як не парадоксально, сприяла не тільки можливості поряд з перевіреними фактами та науково обґрунтованими висновками поширювати помилкові дані та псевдонаукову інформацію, а також, слід підкреслити, посилювати фрагментацію інформаційного середовища. Тепер кожен може обирати спільноту однодумців, яка не допускає осіб з альтернативними думками. Це дає можливість перебувати у комфортному для спілкування середовищі та не відчувати сумнівів, які можуть виникнути за наявності альтернативних позицій.

Справа в тому, як демонструють психологічні дослідження, людині властиве прагнення підтримувати гармонію між власним світорозумінням, переконаннями, вчинками та поглядами оточуючих. Це створює почуття власної гідності, комфорту та підтримки спільноти. Коли баланс руйнується, людина відчуває дискомфорт чи когнітивний дисонанс [19]. Спроба уникнути когнітивного дисонансу часто стимулює людей не шукати і не аналізувати альтернативні позиції, не мислити критично, і тим самим сприяє поширенню постправди. Понад те, когнітивні упередження, висновки, прийняті під впливом емоцій, вважаються, мабуть ще з часів проголошених Ф. Беконом «ідолів», властивими нашій свідомості та

обумовленими нашою людською природою. Тобто, небажання порушувати нехай псевдогармонію стає причиною того, що люди погоджуються сприймати постправду. Шлях, що сприяє подоланню упереджень, є комунікація, діалог між представниками протилежних позицій. Але сучасні інформаційно-комунікаційні мережі, як зазначалося вище, дають змогу фрагментувати суспільство, у тому числі й за принципами когнітивних упереджень, що призводить до ізоляції груп у світі власних ілюзій, власного інформаційного бункеру», або у світі своєї постправди.

Тобто незважаючи на те, що технології інформаційного суспільства сприяють інтенсивному обміну думками та ідеями на величезних географічних відстанях, але концептуальна різноманітність та наявність багатьох каналів передачі інформації призводить до того, що спільноти з різними уявленнями мало контактують між собою. Отже, сучасності не вдалося раціоналізувати світ, і ми стикаємося з часом постправди, коли: «Істина більше не вважається універсальною або, принаймні, універсальні істини не є доступними для нас. Істини у множині стають стійкими до заперечень зовнішнього уявного світу, оскільки передумови для істин є внутрішніми для їхнього світу» [16, 142]. Спільноти закриваються від зовнішнього світу та аргументів, які заперечують їхні погляди і перебувають у середовищі власних переконань та власних уявлень.

Більше того, сучасні медіа виконують роль постачальників інформаційних послуг, а не засобів донесення правдивих новин, неупередженої інформації. Тому свою аудиторію розглядають як клієнтів, яким намагаються надати персоналізований чи кастомізований контент. Тому інформаційний ринок сприяє поширенню постправди, оскільки презентує людям те, що вони

хочуть, а не те, що відповідає дійсності. Особливо це характерно для інтернету, адже браузері підбирають користувачам ту інформацію, яку ті хочуть отримати для підтвердження власних міркувань. Так само і журналісти часто представляють неправдиву інформацію, щоб догодити своїй аудиторії. Тобто інформаційна сфера стає свого роду зіпсованою версією ринку, де діє принцип «обери свою правду» [20].

Проблема не тільки в тому, що з розвитком всесвітньої інформаційної мережі та практично необмеженого доступу до інформації, поширення хибних даних та спотворених новин стало легшим і швидшим, а в тому, що навіть правдива інформація, яка безсистемно сприймається професійно не підготовленими людьми, формує враження власної обізнаності та рівності з професіоналами. Виникає спокуса нівелювати цінність п'яти чи шести років навчання в університеті, а просто «загуглити» будь-яке питання та почуватися рівними з дипломованим фахівцем. Тобто відбувається процес знецінення чи «інфляція» професіоналізму, повсюдно з'являються псевдо-експерти чи так звані «альтернативні» експерти, загалом спостерігається тенденція до «смерті» експертизи [21].

Ці процеси розвиваються також в сфері освіти. Відчутним є зниження рівня освіти у зв'язку з популістськими діями університетів, спрямованими на залучення більшої кількості студентів та перетворення освіти на товар масового споживання. Навіть провідні університети, намагаючись залучити якнайбільше студентів, вдаються до різноманітних популістичних дій, що призводить як до зниження якості освіти, так і загалом до стирання цінності освіти як важкого процесу формування інтелекту особистості. Зокрема, всіляко пропагується цінність унікальності, особливості особистості та її переконань, навіть якщо ці переконання ґрунтуються на невігластві.

Цьому також сприяє перетворення освіти на товар масового споживання, що, своєю чергою, перетворює учня, студента на клієнта. А клієнт завжди має рацію, і викладачі часто «не можуть піти на ризик дратування студентів» [21, 93]. Поширюється ідея про рівнозначність думок першокурсника та спеціаліста, вчителя, викладача. Це створює не тільки сприятливе середовище для зростання невігластва, а й формує в громадській думці уявлення, що невігластво є варіантом нормального стану і ним можна навіть пишатися як певною родзинкою або унікальністю. Безумовно, такий стан справ викликає побоювання і здається парадоксальним у т.зв. суспільстві знань.

Г.Волтерс акцентує увагу на двох засадах антиінтелектуалізму. По-перше, посилаючись на дослідження, проведене професором Каліфорнійського університету в Лос-Анджелесі Патрицією Грінфілд, приходить до висновку, що чим більше люди використовують технології в своєму житті, тим нижчими стають їх навички критичного мислення. Візуальні медіа, насичені графіками, малюнками, відео матеріалами надають можливість сприймати більше інформації, але не дають часу на роздуми, аналіз, не розвивають уяву. Натомість робота з текстовими матеріалами, читання розвиває уяву, індукцію, рефлексію та критичне мислення, а також словниковий запас. Сучасна молодь має більше візуальної грамотності та менше текстової. Це прямий шлях до антиінтелектуалізму. Соціальні мережі формують власні правила комунікації. Апеляція до аргументів та фактів в мережевих комунікаціях не роблять думку сильнішою. Обґрунтованість позиції засвідчується величиною аудиторії, яку зацікавить повідомлення та кількістю схвальних реакцій. Тобто в епоху соціальних мереж, якщо достатня кількість людей позитивно оцінить інформацію, то

інформація автоматично стане “правдивою”. Натомість люди, які мають обґрунтовані позиції, та йдуть проти більшості, вважаються зарозумілими та «злими» за те, що вказують на чийсь помилки.

По-друге, правлячі еліти використовують антиінтелектуалізм як дієву політичну стратегію. Антиінтелектуалізм у політичному плані – це популізм, який прагне сформувати електорат, який не ставить під сумнів жодні міркування. Коли населення не мислить критично, політичний дискурс стає спрощеним і спроектованим на те, щоб викликати обурення та страх. Політики нагнітають страх перед уявною загрозою, а потім пропонують себе як рішення. Політичні організації стали експертами з маркетингу. Вони маніпулюють новинами, пропонуючи те, що сподобається і звучатиме правдиво для аудиторії, а не те, що є правдою чи заслуговує на увагу. Відтак новинні канали не несуть відповідальності за інформування, вони тепер зосереджені на тому, що стимулює доходи від реклами. Новини як розвага. Повідомлення більше не обов'язково має бути правдивим, йому просто потрібна аудиторія, яка хоче його почути – яка хоче в нього вірити. Політики пропонують нам хотіти те, що ми мали, а не те, що могло б бути. Бачення нового майбутнього вимагає змін, а зміни вимагають критичного розгляду та вдумливої оцінки. Політикам доведеться замислитися над справжньою реформаторською політикою, пояснювати її, сподіватися, що виборці зрозуміють. Це супроводжується значними ризиками бути незрозумілим, чи бути названим «елітарним». Занадто багато ризиків і зусиль потрібно для того, щоб уряди запропонували щось інше, щось нове. Відтак, робить висновок Г.Волтерс, антиінтелектуалізм вкрав у нас здатність мріяти, уявляти краще майбутнє, вірити, що є щось більше, до чого можна прагнути. [22]

Висновки

Взаємодія науки і суспільства має багато проблем, пов'язаних з різними проявами антиінтелектуалізму, розв'язання яких не можна звести до формулювання простого набору правил та схем, що призведуть до їх усунення раз і назавжди. Скоріше тут необхідні комплексні міри різної спрямованості, які б враховували інтереси широкого загалу, не порушували умови необхідні для розвитку науки і стимулювали діалог, розвиток комунікацій в суспільстві стовно проблем науки та технологій та суспільного розвитку.

Доцільно не просто констатувати загрози та проблеми, що виникають у ситуації постправди, а запропонувати можливі шляхи їх подолання. Н.В.Хамітов зазначає, що лише вихід за межі буденного буття й буденного світогляду, набуття критичності, креативності й системності мислення може звільнити від впливу постправди [8, 281]. У цьому контексті можуть бути корисними міркування видатного українського філософа С.Б.Кримського щодо т.зв. Третьої правди [23]. У буденних розмовах часто можна почути вираз «у кожного своя правда». Така позиція може бути не лише неконструктивною, а в деяких випадках навіть небезпечною. Адже ідея «своїї правди» не спонукає до діалогу, не сприяє бажанню зрозуміти позицію опонента, а отже, містить загрозу легітимації хибних позицій, догматизму та віддаляє від істини. А пошук третьої правди – це пошук духовної мудрості. Принципи пошуку третьої правди аналогічні до принципів пошуку мудрого рішення, запропонованих ще Сократом – це діалог та іронія. «Отже, – писав С.Б.Кримський, – концепція «третьої правди» передбачає повноту оцінок, облік різних ситуацій доповнення «верхньої позиції» проміжними тезами, які ведуть до неї і зберігаються як досвід інших можливостей. Іронія, як показала історія цивілізації, є

одним із засобів обережного ставлення до знання, його контролю, оскільки абсолютизація раціональних оцінок поза моральними, естетичними та ліберально-правовими цінностями може вступити в суперечність з непереборною суб'єктивністю особистості» [23, 90]. Важливо враховувати, що духовність передбачає полісистемність цілей як альтернативу всілякій фанатичній абсолютизації однієї мети. Пошук третьої правди невіддільний від духовного становлення особистості, це шлях людини до себе і може тривати все життя.

Слід наголосити, що оскільки в суспільстві знань наука — чи не єдиний двигун цивілізаційної еволюції та засіб модернізації суспільства та держави, виявлення та викорінювання антиінтелектуалізму, ситуацій постправди, які нерідко утворюються навколо науково-технологічної сфери, є необхідним завданням вчених та професіоналів сфери освіти.

Література

1. Schneegans, S.; Lewis, J. and T. Straza (eds) (2021). UNESCO Science Report: the Race Against Time for Smarter Development – Executive Summary. UNESCO Publishing: Paris., C.3.

2. Кнорп-Цетина К. (2006) Социальность и объекты. Социальные отношения в постсоциальных обществах знаний. *Социология вещей*. М.:Издательский дом «Территория будущего», 2006. 392с.

3. Asimov A. Cult_of_Ignorance.

https://aphelis.net/wp-content/uploads/2012/04/ASIMOV_1980_Cult_of_Ignorance.pdf

4. Merkle E. (2020). [Anti-Intellectualism, Populism, and Motivated Resistance to Expert Consensus](https://doi.org/10.1093/poq/nfz053). *Public Opinion Quarterly*, 84(1), 24–48. <https://doi.org/10.1093/poq/nfz053>

5. Mede, N., Schäfer, M., Füchslin, T. (2021). [The SciPop Scale for Measuring Science-Related Populist Attitudes in Surveys: Development, Test, and Validation.](#) *International Journal of Public Opinion Research*, 33(2), 273–293. <https://doi.org/10.1093/ijpor/edaa026>
6. Mede, N., Schäfer, M.(2020). Science-related populism: Conceptualizing populist demands toward science. *Public Understanding of science*, 29(5), 484. <https://doi.org/10.1177/0963662520924259>
- 7.Oxford Languages. World of the Year 2016. URL: <https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/>
8. Хамітов Н. Постправда. *Філософія науки і культури: словник*. За редакцією Н. Хамітова. К.: КНТ, 2024. С.437.
- 9.Макінтайр Л. (2021). *Постправда*. Київ:ArtHuss. С.208.
10. Бистрицький Є., Білий О., Єрмоленко А., Касьянов Г., Княжицький М., Костенко Н., Макаров Ю., Милованов Т., Петренко Г., Степаненко В. (2018). Комунікація і політика за доби постправди. *Філософська думка*. 5, 6-35.
- 11.Bufacchi, V. (2021). Truth, lies and tweets: A Consensus Theory of Post-Truth. *Philosophy & Social Criticism*, 47(3), 347-361. <https://doi.org/10.1177/0191453719896382>
- 12.Habermas J. (1984) *The Theory of Communicative Action. Reason and the Rationalization of Society*. Cambridge: Polity Press.
- 13.Ferrara A. (1987) A Critique of Habermas's Consensus Theory of Truth. *Philosophy and Social Criticism* 13, no. 1: 39–67.
14. Venizelos, G. (2024). (Anti-)Populism and Post-truth. In: Newman, S., Conrad, M. (eds) *Post-Truth Populism*. Palgrave Studies in European Political Sociology. Palgrave Macmillan, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-031-64178-7_4

15.Newman, S. (2023). Post-Truth, postmodernism and the public sphere. In M. Conrad, G. Hálfðanarson, A. Michailidou, C. Galpin, & N. Pyrhönen (Eds.), *Europe in the Age of Post-Truth Politics* (pp. 13–30). Springer International Publishing.

16.Ballo I.F., Vaage N.S.(2022) Public reasoning in “post-truth” time. Technoscientific imaginaries of “smart” futures. *Post-Truth Imaginations. New Starting Points for Critique of Politics and Technoscience* (pp.138-160) Routledge.

17.Nordmann, A. (2015), Werkwissen oder How to express things in works. *Jahrbuch Technikphilosophie*, Bd. 1, Zürich: diaphanes, pp. 81-89.

18.Rommetveit K. (2022) Introduction. Post-truth – another fork in modernity’s path. Rommetveit K. (Eds.). *Post-Truth Imaginations. New Starting Points for Critique of Politics and Technoscience*.(pp.1-30). Routledge.

19.Фестингер Л.(2018). *Теория когнитивного диссонанса*. Эксмо. С.236.

20.Moore, A. (2023). Post-Truth Politics and the Competition of Ideas. *Critical Review*, 35(1–2), 112–121.
<https://doi.org/10.1080/08913811.2023.2221504>

21. Ніколс Т. (2019) «Диванні експерти. Як необмежений доступ до інформації робить нас тупішими. Київ: Наш формат. С.240.

22. [Walters G. Anti-intellectualism and the erosion of democracy.
https://gerritwalters.substack.com/p/anti-intellectualism-and-the-erosion](https://gerritwalters.substack.com/p/anti-intellectualism-and-the-erosion)

23. Кримський С.Б. (2008) «Третя правда» буття. Під сигнатурою Софії. Київ, Києво-Могилянська академія. С.704-717.

**Філософський розум як вища інтелектуальна здатність:
особливості, історична еволюція.**

У всіх духовних формоутвореннях, починаючи з античної філософії, людина розглядалася як розумна істота, а її відношення до оточуючого світу, розумовість вважалася її вищою ціннісною характеристикою, з допомогою якої вимощувався шлях від міфу до логосу.

Якщо міфологічна орієнтація формувалася всередині родо-племінних популяцій і виражала спосіб пристосування первісної людини до того природного середовища, від якого вона залежала і якому вона поклонялася (тут не виникала потреба розуміти), то потреба

розуміння

актуаліз

ує сенс тоді, коли людина полишає свій дім-природу і починає будувати і облаштовувати свій власний дім.

В соціально-історичному бутті тогочасної людини визначальним виступає розуміння, що стверджується у формі моралі, права, релігії та інш. Стосовно розуміння вже в античності сформувалися різні підходи. Філософи-угодники його трактували в традиційно-міфологічному дусі: реальним соціально-культурним відносинам відповідають адекватні їм духовні утворення. Філософи-мудреці вважали таке розуміння далеко не розумним. З їх точки зору саме реальне життя не можна виміряти розумом, бо воно віддалилося від Долі, тому не є доленосним. Доля повинна визначати і моральне розуміння суспільного життя, і політичне, і правове і т.інш.

В античному розумінні доля розглядається в оптимістично-прогностичному сенсі. Це не якийсь рок, що детермінує страх, залежність, безсилля, безвихідь. Розуміння розуму в доленосному сенсі заперечувало, по-перше, його відображувальну природу; по-друге, стверджувало його антирелятивістський характер; по-третє, в розумінні розуму як долі можна було найти відповідь на доленосне питання нової - історичної епохи, питання становлення як здійснення /ентелехія/. [с.1, с.49].

Здатність людського розуміння залежить від здійснення абсолютного розуму, якому притаманне поєднання двох взаємопов'язаних складових: дійсність і можливість здійснення. Така єдність на доленосному рівні або на рівні буття характеризувалася як благородуміння. Розум як здійсненність буття виступав у формі знання - ratio, характерними ознаками якого були: порядок, визначеність, нормативність. Розум як можливість здійснення виражає свою ірраціональну складову, якій притаманні спонтанність, невизначеність, уявність.

Лише діалектична єдність раціональної і ірраціональної складових розуму надає йому статус благородуміння.

Втрата філософським розумінням означеного статусу благородуміння або мудрості гальмувала, по-перше, внутрішній розвиток самої філософії, по-друге, поставала черговими негативізмами щодо філософії як з боку науки, яка схилялася до раціоналізму (reisen), так і з боку релігії, яка в раціональному знаннєвому мисленні угледіла головне зло на шляху богопізнання (Бога не можна пізнати) і тому взяла курс на ірраціональне як абсолютно безвідносне до ratio. Якщо розглядати філософський розум

з точки зору античних мудреців, то він дійсно носив характер благорозуміння, тобто розумінням за всезагальними поняттями (ratio) і постійним виходом за його рамки (можливість розумового трансцендування) за допомогою своєї власної ірраціональної здатності.

Характерною є концепція Логосу у Геракліта. Під Логосом розуміється онтологічно- космічно суще людського буття, яке по відношенню до людської душі виступає її зовнішньою детермінантою і можливістю її здійснення (ентелехія), тобто Абсолютним космічним Розумом (тут безсумнівний вплив вчення про Долю Анаксимандра), до якого прагне людська душа (бажання вдосконалення - характерна риса європейскості) і який (в силу цього) виступає реальною можливістю свого здійснення (становлення). Ідея становлення душі як здійснення абсолютного розуму ґрунтується на загальносвітоглядній парадигмі Геракліта про плинність світу. Формування душі, попередньо очищеної (катарсис) від традиційних міфологем (доха) починається із становлення розумової здатності сприйняття. Геракліт визнавав право на існування філософії, де розум функціонує лише на початковому чуттєвому ґрунті.

Наступним етапом здійснення Логосу є розсудкова здатність душі. Розсудок мислить світ за допомогою знань, тому його можна охарактеризувати ще як здатність наукового мислення. Це «зреалізований» в людське «Я» науковий Логос. Цією здатністю світ подається як світ, що «знається» (космос). Світознання за Гераклітом, це власне філософія. Оскільки в знанні світ подається лише як модель, то за нею криється ще значний «залишок» світу як такого, тобто світу, який не «знається», а «мислиться». Ось чому, «багато знання розуму не навчає». Мислимий світ - це справжній світ філософії як мудрості.

Він схоплюється умом (розумом), як вищою інтелектуальною здатністю душі, що є здійсненням, «одушевленням» Логосу онтологічного. Ця здатність не є здатністю судження, а скорше здатністю «охоплення», інтелектуального ірраціонального «бачення».

Подальша еволюція філософського розуму пов'язана з переключенням світоорієнтації до антропологізму. Якщо в попередньому світорозумінні людина розглядається з позиції «присутності», як мікрокосм макрокосму, в основі якого вода, чи алейрон, повітря чи вогонь, або атом, то антропологічний поворот починається з тези: «Людина є міра усіх речей». Зумовлене це філософське переключення виділенням і розвитком міста, полісної культури. Яка визначається людським фактором, професійною діяльністю людей, їх обізнаністю.

Біля витоків цього нового напрямку стояли софісти і Сократ. Софісти прагнули збагнути людину спрощено, як продукту шкільного просвітництва. З цих позицій вони, нехтуючи фізикалістською лінією в натурфілософії, взагалі не залишили місця натурфілософській парадигмі. Сократ же, не заперечуючи значущості учительського просвітництва в становленні людини, вважав його лише пропедевтичною процедурою. З його точки зору людина не обмежується «набутістю». Людина починає становитися людиною, коли вона знаходить в собі силу волі, мужність, за умов жорстокої полісної регламентації, стати на шлях самопізнання. Його сакраментальне філософське кредо: «Пізнай самого себе і ти пізнаєш світ і бога». Це говорить про те, що Сократ, обґрунтовуючи нову антропологічну лінію в філософії, не відмовився від натурфілософської парадигми, він її просто збагатив.

Тут проявляється безсумнівний вплив Парменіда, який неодноразово відвідував Афіни і з задоволенням зустрічався з Сократом, проводячи час в майевтичних спорах. В цих спорах і сформувався критичне ставлення до софістичного антропологізму, що стверджувався на засадах індивідуалістського суб'єктивізму. Спир торкався, зокрема, природи математичного мислення, яка не могла пояснюватися принципом набутості. Якби математичні здібності «набувалися» в школі, тоді всі її випускники володіли б ними. Тому, за Парменідом, природу математичних як і метафізичних здібностей слід шукати не в “ психеї ” людини, не в її тілесній “ мислильній “. Їх природа не феноменальна, вона ноуменальна.

Обґрунтовуючи ідею онтологічно-розумового мислення, як мислення тотожного буттю сущого світу, Парменід, однак, не відходить від запропонованої програми антропологізму, вносячи в його бачення суттєве новаторство: людина визначається не тим як вона мислить, а тим, якою вона є по своєму буттю. Звідси починається обґрунтування нового типу філософії (яку Платон назвав власне філософією), основним питанням якої є питання: « бути чи не бути ? ». В межах вирішення цього головного питання вирішується і проблема мислення як тотожного буття. Звідси його розумовість.

Тема « бути чи не бути » стала визначальною і для сократівського філософування, але вирішувалася вона в основному, виходячи із своєрідності “буттєвості” АФІН (за **Сократа** АФІНИ, як провозвісник Європи, писалися великими літерами).

За Сократом, саме АФІНИ- це і є той “ Дім буття “, в якому “поселився” Абсолютний Світовий розум, що став визначальним “світочем” “порозуміння” в час становлення і розгортання міста як держави. В “мислильній” Сократа Світовий розум розглядається як

дійсний і можливий. Дійсний “припарувався “до дому буття” і виконує державницькі функції. Статусом можливості наділений той “Остаток”, який не “практикується” в державі, він винесений за “дужки” “і має ім’я “Демона”. В сократівській “мислильні” він є тому, що є Світ і Бог.

Коли Сократ вирішував проблему “порозуміння” в межах афінського дому-держави, тоді він належав до клану офіційних філософів-державників (тому і став почесним громадянином Афін).

Але, будучи мудрецем він не міг служити лише “домовому” рацію. Демоніч-“Остаток” постійно хвилював його (особливо за часів тиранії тридцяти), виводячи за межі дому. Він і став врешті його духовним вироком...

Дотримуючись софістичного принципу: «людина є міра усіх речей», Сократ входить з цим принципом у ті «ворота», які відкрили елети, тобто ворота в “дім буття”, який, правда, обмежується буттєвістю Афін. Сократ жив в умовах зародження Європи (формування міста з його соціальними, політичними, правовими, релігійними відносинами, де людина виступала субстанційною основою його буття, мотивація якого була закладена в її свідомості), які вимагали принципово нового підходу до світу і вирішення питання про відношення людини до світу. За умов «незрілого людства» (Шопенгауер) погляди на світ і на людину були «дитячими» (іонійський натуралізм, теїзм, пантеїзм), або ж упереджено суб’єктивістськими (софізм). Такий характер носили і різноманітні концепції космічного розуму (вчення про логос, нус, долю, ноумен).

Європейське життя - це людський «вир», в центрі якого знаходиться індивідуальність, творець і носій суспільної мотивації. Природа мотивованої діяльності - зовнішня (тому в світоглядній

концепції Сократа обов'язкове обґрунтування Світу, Бога, Абсолютного розуму), а процедура самопізнання є не із легких. Вона вимагає перш за все: а/ любові до мудрості і б/ іронічного ставлення до наявних буття і свідомості. Щоб світитися розумовим світлом макрокосму людина повинна позбутися міщанської темряви.

Індивідуалістичний гуманізм Сократ стверджує - через процедуру очищення (катарсис) від наявного «гносису» як непросвітницького, так і просвітницького. Антигуманізм останнього Сократ вбачає в тому, що він «зациклює» людину на знанні, а знання ідентифікують людей в професії, «омасовлюють» їх. В знанні витісняється індивідуальність, тут панує школа, там де панує школа, там критичне ставлення до мислення. Відсутність мислення веде до застою і стагнації. В цьому Сократ вбачає антигуманізм просвітництва, його раціоналізм. Хоча самого просвітництва він не заперечує. Він проти того, щоб просвітництво формувалось як єдиний панівний світогляд. Ось тоді прагнення людини стати над просвітництвом і проявити своє індивідуальне воління і мислення оголошувалося як негатив. І за таку гностичну іронію, яка оголосила гімн індивідуальному волінню і мисленню (адже маса не воліє і не мислить, маса - це взагалі абстракція, «дійсно існують одні лише індивідууми») (Шопенгауер), Сократ трагічно поплатився.

Вихід Сократа на мислячу ірраціонально-розуміючу і воліючу індивідуальність як на єдине джерело і засіб подолання суспільних недоречностей, що ведуть врешті до «окостеніння» і стагнації, означав, що він зневірився в натурфілософській світоглядній програмі, започаткованій іонійцями. Тема Світу як Універсуму була в його філософських роздумах основоположною, але якщо іонійці створювали «фізикалістські» картини світу, сущим яких виступали

якісь фізичні начала /вода, повітря, вогонь, атоми тощо/. Обґрунтовуючи ідею Абсолютного розуму і ВТІЛЮЮЧИ цю ідею у своїй подвижницькій діяльності на афінській Агорі, Сократ перетворюється у своєрідного філософського лікаря. Розум - це єдине і найбільш дієве «лікарство», за допомогою якого можна позбавитися від здавалось би невиліковної духовної хвороби - доксихної духовності, що ствердилася в людській масі як здоровий глузд.

Іронічний розум Сократа стверджувався внаслідок несприйняття ним наявних полісних інституцій Афін, міста, яке давно вже переросло полісний статус і вимагало ствердження структур європейської державності як справжньо справедливих. Виконуючи тему, замовлену часом, Сократ здійснив не знаний до нього подвиг у справі вивільнення людини, виявлення шляхів формування людини-індивідуала, як дійсної рушійної сили суспільного плину.

Підсумовуючи сказане про Сократа, можна констатувати, що його концепція Абсолютного Космічного Розуму не є продовженням теологічної лінії попередників. Сократ «виходить» на Абсолютний Розум через самопізнання, яке здійснюється шляхом майевтики, тобто мистецтва ведення спору, яке здійснюється за строгими правилами логіки і яке закінчується врешті формуванням знанневого розуму, тобто того, що дотримується порядку (ratio), певних правил і норм. Однак засвоєнням загальних, абстрактних понять сократівське духовне подвижництво не закінчується. Розум як раціо (logos) виступає в «шуваннях» Сократа лише як пропедевтика до осмислення більш зрілого - “незнанневого”, або “іронічного” розуму, наділенного “само критичністю”.

Учень Сократа Платон тему розуму розглядає з дещо інших світоглядних позицій. Якщо Сократа тема духовного життя завела

лише в афінській “дім буття”, де розум виділявся, як вища форма духовної орієнтації, що опирається на загально прийняті норми, принципи діяльності, поведінки, мислення, оцінки, а Абсолютний розум набув у його розмислах статусу якогось зовнішнього демону, то Платон , проклинаючи Афіни за трагедією Сократа , вивів філософський дух за межі Афін, відкривши для нього ворота всесвіту. Подібно до Фалеса, він також вивільнив філософський дух від полісної “камери обскури”, але не звільнився від антропологізму, ствердженого і “виношеного” попередніми афінськими школами. Навпаки, антропологічні запити стали визначальними, у його філософуванні, правда, в рамках вже космічного “дому буття”, який, власне, і заангажований був антропологічною проблематикою.

Космос Платона принципово відрізнявся від косморозуміння іонійців. Так якщо останні погляди на космос розвивали на принципах “фізикалізму”, то Платон “маючи на увазі” і попередній “фізикалізм” , а також антропологіяну афінських шкіл (софісти, елейти, Сократ продовжив тему людини на новому космогенному базисі. Переключення на космічний “дім буття” вимусило Платона звернути увагу і на існуючі поряд антропо-теологічні формування неоміфології.

Роздуми над усім цим “матеріалом” дозволили мислителю “породити” новий “компендіум” космосу, який являє собою теоретичний (ідеальний) симбіоз натуралізму і теологізму. В такому космосі людина вже не “двоноге без піря”, а його “громадянин”, діяння, мислення і оцінки котрого космодетерміновані.

В “Тімеї” картина космосу представлена як опредмечення бога в матерії, перетворення фізичного світу в живий організм. Космос- це “жива” істота, яка наділена душею і розумом. Створюючи космос, як

живий організм, Демітург вложив розум у душу, а душу в тіло. Тому є три частини космосу: розум, душа, тіло.

Космос, як олюднений світ і наділена світом людина – це і є космічний “дім буття”. В цьому “домі буття” Абсолютний розум уже не є “гостем”, а чужим, зовнішнім духовним “привіском” (тому демоном). Таким він мислився Сократу, тому, що Сократ жив афінським домом (хоча до “гостя” він відносився з повагою і віддавав йому, як вище зазначалося, належне).

В космічному ж домі Абсолютний Розум уже не гість, а дійсний господар, він його вища духовна дійсність.

За Платоном, в Абсолютному Розумі сконцентровані вищі духовні запити космогенної людини, які формуються богом в абсолютні знання і цінності, і які виступають по відношенню до людини своєрідним зворотним сонячним світлом. Проте світить воно не кожній (як про це мріяв Сократ) людині, а тільки тій, яка володіє вірою, волею, мужністю.

В платонівському космічному домі, як домі буття, перменідівський принцип тотожності мислення і буття виглядає як симбіоз об’єктивної данності знання і цінностей (буття) і суб’єктивного образу цієї данності, наділеного відповідно здатністю розуміння (мислення).

Данність абсолютного знання і цінностей, трансформованих у суб’єктивну здатність, трактується Платоном як тотожність філософського розуму і розуміння. Розуміння (мислення), як перетворена форма данності розуму(буття), є за Платоном, продуктом становлення (ентелехії). Душа, що налаштована на сприйняття “світла” (по Платону- не всякій душі світить сонце), за допомогою своїх креативних сил(віра, воля, мужність) починає з процедури “очищення”(катарсис тілесної прив’язаності, і тільки після цього

(правда, не без допомоги Ерота) вона набуває здатності сприймати “світло в кінці тунелю”.

“Порозуміння” з об’єктивним і абсолютним розумом проходить три душевні стадії: чуттєвість, розсудок і власне розум. Таким чином, розум як об’єктивна данність, через очищення, налаштування і вольові зусилля душі, трансформується в суб’єктивну інтелектуальну здатність.

Двома функціями наділяє Платон розумову інтелектуальну здатність: здатність судження(рацію) і ейдетична здатність уможвіння (ірацію).

Геніальний учень Платона - Арістотель дотримувався переважно раціоналістичних поглядів. Це перший в історії культури професор, тобто «учитель тих, хто знає» (Данте).

Вихідна мета його всебічного філософування - не зрозуміти, а пояснити (просвітити) наявне знання, зібрати його в систему відповідно до його предметності (що надає системі статусу науки - епістемології), підпорядкувавши його певній логічній методології (Органону), де одним із визначальних принципів системо творення виступає принцип історизму. Раціоналіст, що має справу з наявними знаннями, тобто «здійсненим» буттям, прагне його «просвітити», «зібрати» в систему (системність - також ознака науки), «сформувати» (також особливість епістемології, тому що здійснене знання, але не сформоване - не є наукою).

Тому форма, за Арістотелем, є вихідним і основоположним принципом системотворчості. Вона є своєрідним діалектичним зняттям попередніх філософських парадигм - «всеєдності» і «плинності». Як поєднавче начало форма розглядається Арістотелем як «родове» буття, що поєднує різноманітні «видові» прояви буття

(матеріальне, формальне, діяльне, кінцевої мети), і як начало плинності, де форма розглядається як «причинність».

В середньовічній філософії відбувається переключення від чистого інтелектуально-спекулятивного розуму до чистого інтелектуально-практичного розуму, що є духовним орієнтиром моральних цінностей і моральної поведінки. Він теж є чистим, тому що йде від Бога і орієнтує моральний стан людини на очищення і становлення. Будучи переважно моральною духовною орієнтацією, філософський розум виступає в двох вимірах: знання і віра. Знання є мислення і поведінка, відповідна знанню, становлять раціональну сторону моралі, а віра - ірраціональне розуміння Бога.

Раціоналістичне розуміння Бога домінує в середньовічній схоластиці. Тому що схоластика - це апологія школи, просвітництва, знання, дискурсу. Тут процвітає методологія доказу або формально-логічного мистецтва судження (рання схоластика), або доктринально-системного (Фома Аквінський). Ірраціональне «свічення» переважає в патристичному філософуванні, що характеризується особистістим подвижництвом. Ідеологи патристики, демонструючи віддаленість від наявної язичної культури, школи, моралі, що стала аморальною, розуму, який виродився в «безумство», стверджували вищі і принципово нові моральні цінності, звертаючись до голосу своєї внутрішньої совісті під впливом, зокрема Біблії, Платона, неоплатонізму та інш.

Одним із перших предтеч «отців церкви» був Тертуліан. Будучи представником так званої «східної патристики», він різко виступив проти язичників і їх соціо-культурної орієнтації, доводячи переваги християнського віровчення і християнського способу життя на прикладі новостворених християнських общин, де спілкування

людей здійснювалося на принципах братства, рівності, справедливості, що впливали не із кровної спорідненості, а особливої – християнської духовності з притаманними їй терпимістю, співстражданням, вірою, надією, любов'ю.

Діяльність Тертулліана можна назвати просвітницьким подвижництвом. Він є провісником нової школи, яка на відміну від класичного античного академізму, базувалася на містичному вихованні, до того ж доплатонівського гатунку. Платонівський містицизм носив наакадемічний (надраціональний) характер. Він був вищим способом духовної орієнтації, який формувався після школи. Він, власне, і виникав як усвідомлення недостатності і «нереальності» (містицизм, за Платоном, - це реалізм) шкільного (догматичного) розуміння світу і Бога.

Тертулліанівський містицизм мав «дошкільний» характер. У своїй «Апології» Тертулліан принципово виступав за відокремлення релігії від філософії, віри від розуму, що характеризувався «раціоналістичною шкалою оцінок». Вважаючи основним винуватцем духовної руїни філософію, він взагалі виключив її з патристичної культури і прийнявся за створення нової школи як народної школи, що повинна займатися вихованням «народного духу», прийнятого принципом християнської релігійності.

Для Тертулліана, таким чином, невігластво не є гріхом, або якоюсь пагубою. Навпаки, це є та основа (той матеріал), на якій можна здійснити поворот, до «вігластва» (вежества). (Честертон). За Тертулліаном, повернення людей у лоно віри пов'язане з «мученицьким» подоланням себе. Адже це вимагає «переключення» душі на принципово нові, невідомі для неї орієнтири, котрі з точки зору звичних життєвих установок є абсурдними, або дивиною. А для

християнського світорозуміння, навпаки, абсурдним є те, що виставляється як «норма» у життєвій позиції.

Вихідним кредо християнського патристичного виховання є визнання за істину того, що на перший погляд (з точки зору буденної свідомості) видається абсурдним: *verum est, quia absurdum est!* Тертуліан доводить, що Бог є «абсурд», не тільки для чуттєвого бачення, а й для здатності розмірковування (рефлексії). Звідси відоме - «думка є зло». Вона є злом у тому розумінні, що заважає людині адекватно й остаточно злитися з Богом. У думці Бог є видумка. Він не є Реальність, Справжність. У думці Бог є задумка, ідея, тому пізнання Бога, мислення Бога, судження про Бога - це є способи і засоби реалізації ідеї Бога. Сам же Бог як реальність залишається «за дужками» пізнавального процесу. Для нього ВІН є «абсурд», «ніщо». Якби богопошуки закінчувалися богопізнанням (згадаймо кантівське «релігія в межах тільки розуму»), то у людини відпали б вигукі: «О, Боже!». Насправді вони стають більш актуальними саме в моменти найнапруженішого богопізнання.

Тертуліан накреслив програму спасіння душі через очищення її від язичної як до свідомої скверни, так і свідомо-розумової, що стверджувалася на парадигмі поклоніння, і «охристиянення» її на основі нової віри. У цьому аспекті Бог розглядається як Абсолютний дух, який, звичайно, не міг «екзистеювати» в душі язичника, тому що її «приспала» і повністю «затемнила» темрява язичного сатанізму. Шлях «пробудження» в язичникові християнина віднайшов Тертуліан поряд з іншими християнськими подвижниками.

Не менш величну програму критики язичництва на засадах розуму висунув і обґрунтував Августин Аврелій. Але на відміну від Тертуліана він став на шлях не відмови від «соціалізованого»,

одержавленого язичництва, а його подолання, тому що був він яскравим виразником західної ментальності, що базувалася на парадигмі історизму. Августин розумів, що принципи історичного життя західного людства, що вже трансформувалися на внутрішні інтенції людей, просто відкинути не можна. Але він не менше розумів і те, що ці принципи «оязичились», вони стали «каменем поклоніння». Оязичнена історія примушувала людину поклонятися існуючому: просторовому, часовому, суєтному. Як же врятувати історичність і позбавити її язичності?

Августин вбачає тут єдиний вихід: освітити історичність теологізмом, тобто «навантажити» її смыслом, доцільністю, кінцевою метою, що виходять із буттєвих, божественних основоположень, ім'я яким вічність, абсолютність, безсмертя та ін.. Такий підхід надасть історії статус історизму, становлення, що об'єктивно приведе до "забуття" язичності.

Особливе місце у цьому радикальному переключенні на християнський тип культури у вченні Августина займала школа. Подібно до Платона, Августин також дотримувався тієї точки зору, що біблійське виховання повинно лежати на плечах окремих подвижників, намісників Бога на Землі. Останні лише готують духовні підвалини нової культури. Що ж стосується здійснення духовних доробок визначних християнських Пророків, переведення їх на мову загально визнаної культури, то ця процедура повністю переключається на школу. Саме школам належало добитися головної метафізично - релігійної цілі: повернути людей «залишених буттям» до буття, зробити їх мислення, вірування, поведінку і життя буттєвими.

А це означало, що традиційна школа, яка, власне, і була головним розсадником язичності, повинна була «подолати» саму себе і

перейти на принципово новий тип просвітництва, що базується на християнських засадах. Якщо наявне язичне шкільне просвітництво виконувало роль «рознощика» державно-закріпленої релігійно-освяченої культури і виховувало, тим самим, «поклонників», то нова християнська школа почала орієнтуватися не на «наявне», а на світ «бажаний» (Коплстон), тому і виховувала нових людей, людей романтиків, носіїв нових ідеалів, людей, які не поклоняються, а вірять у вищі духовні цінності і прагнуть їх перевтілити (середньовічний лицар і середньовічна дама - ось реальне втілення вищих християнських цінностей і реальний результат діяльності середньовічної школи).

У християнському «граді земному», за Августином, замість Цицерона читатимуть Біблію, а це змусить людей відмовитися від багатьох богів і повірити в одного. Орієнтованість людської історії, спільної державності на абсолют, на вічну істину приводить до «Граду Божого». Якщо ж орієнтир інший - смертно-земний, тільки людський - справи у такого «земного града» кепські, таке суспільство - згубне суспільство.

Концепція світової історії у Августина - оптимістична. Оскільки життя світу (а звідси, і життя людини) цілеспрямоване, оскільки траєкторія руху історії оптимістично визначена: від смерті до життя, від бідного, гріховного буття до буття радісного, Блаженного, від зла до блага, від града земного, заземленого до града божого, небесного. Інакше кажучи: біблійський світ людини означає те, що він є «історизований», окультурений світ, де визначальне місце займає Слово, до того ж не просте слово, а те, що становить мову мудрих і вчених людей. Біблійський світ має історичний характер ще й тому, що він есхатологічно спрямований - це шлях від теперішнього

(минулого) до майбутнього. І цю божественну спрямованість історії може здійснити лише Церква і за допомогою Церкви (а з нею і за допомогою богословія, теології як навчальних предметів).

Християнство у духовному становленні душі починається з віри, а остання означає, по-перше, початок відокремлення духовності, набуття нею самостійності, «теорійності» порівняно з духовністю, що «вплетена» в живе натуральне життя, по-друге, у вірі змінюється характер об'єкту - замість язичного Ідолу з'являється християнський «Ідеал», котрий надає вірі цілеспрямований характер і веде до кінцевої мети (есхатологізм). У цьому і полягає історизм нового християнського духовного становлення.

Спочатку Августин розглядає віру як дорозумовий стан релігійної духовності (на цьому зупинився Тертуліан), потім як предрозумовий, що є умовою розуміння Бога, потім розумово-раціональний етап (*essentio*) доказу буття Бога («Слід розуміти, щоб вірити!»). Надрозумова віра (озаріння) - це той стан душі, який забезпечує можливість злиття розуму з об'єктом уморіння (*existensio*).

Озаріння - трансцендентне, природа його - містична. І навряд чи може воно даватися шляхом учительського просвітлення думки, хоча і без учительства тут не обійтися. В цьому розумінні Августин задовго до Фоми Аквінського зробив акцент не на проти розумовості, а на надрозумовості положень релігійної віри.

Проте саме «внутрішня енергія» світла Смыслу, енергія пам'яті і волі «пробиває» горизонт пізнавального розуму і таким чином актуалізується (чи то може актуалізуватися) в поведінці і діяльності, а також оцінках. За Августином, душа, що актуалізована істинами раціонального розуму, також має теологічну природу, але ця душа ще позбавлена премудрості, тому продовжує залишатися в

сутінках. Лише коли вона починає світитися Істиною-Смислом тоді настає її повна Свобода.

Філософський розум Нового часу стверджувався на засадах оправдання наукового знання. Цим він принципово відрізнявся від світоглядного розуму попередньої філософії, який «світився» Світом і Богом, тобто Універсумом, характерною ознакою якого була Єдність багатоманітного, плинного, новостворюваного, тобто ірраціональності (Ортега-і-Гассет). Тому і світоглядний розум, який хоч і вплітав у себе надбання науки (що надавало йому статус раціональності), все ж переважно залишався ірраціональним. Розум новоєвропейської філософії, корені якого не космогенного і не теогенного, суб'єктивного походження (звідси і філософія Нового часу, за Хайдеггером, є філософією суб'єктивності), розглядався як такий, що походить від наявної науки, як її перетворений спосіб і засіб суб'єктивного існування, тобто як наукова свідомість.

Такий розум вже не характеризується традиційними світоглядними ознаками, він гносеологізується, набуває статусу наукового ratio, що означає його упорядкованість, обмеженість наявним досвідом науки, позбавленість спонтанності («не сміятися, не плакати, а розуміти» - Спіноза).

Проблема становлення, що є характерною в європейському мисленні, культурі, житті, як на початковому етапі формування новоєвропейської, так і до її завершення розглядається як формування і функціонування людини як суб'єкта. Важливим моментом в цьому процесі є процедура «очищення» традиційної розумової здатності від різноманітних «привидів», «ідолів», «домішок» (в тому числі сприймалися як несприйнятні для наукового розуміння «вимисли»

попереднього світоглядного розуму) і доведення душ, що стали на шлях науки, до стану «*tabula rasa*».

З цього починали всі корифеї новоевропейської філософії суб'єктивності. Френсіс Бекон прагнув перетворити наявний науковий досвід у факт свідомості (Фіхте) через очищення розумових здатностей душі (цим, власне, здійснювалася трансформація душі в свідомість) від ідолів вроджених (ідоли печери і роду) і набутих (ідоли ринку і театру).

Декарт відійшов від практики просвітницького раціоналізму (тут принциповим є діалог між Декартом і Гоббсом, де останній строго дотримувався - вплив Бекона - практики просвітництва). Його основною гносеологічною темою стала не стільки шкільне формування людини як суб'єкта на базисі наявної науки (цього він не заперечував як необхідної передумови), скільки виявлення гносеологічних здатностей творення самої науки. З цією метою Декарту потрібно було будувати місток, за допомогою якого можна було б здійснити перехід суб'єкта як «накопичувана» *ratio*, до Я як вільного творця (вирішення гносеологічної проблеми Генія).

Що ж стосується *Ego cogito*, то воно «у Декарта є тим, що в усіх *cogitations* уже представлено завчасно і установлено, - воно присутнє, не викликає запитань, воно безсумнівне, справді вірогідне, попередньо установлене, а саме як те, що ставе перед собою і тим протиставляє другому»(Хайдеггер).

Раціональна «заправленість» суб'єкта є необхідною і обов'язковою передумовою ірраціонально-вольового виходу його за межі власної раціональності, де суб'єкт демонструє себе вже як Я, якого характеризує не стільки знання, скільки мислення. Суб'єкт як Я означає: Я мислю отже мислю себе мислячим (*Ego cogito cogito*:

mecogitara). В пошуках буття суцього Я відсторонюється не тільки від Ти, але і від предметності. Такі пошуки є чисто уявні, імагінативні (irratio).

Від імагінативного уявлення, де Я мислю себе мислячим ірраціональні perception переходять в рефлексію (cogitation), тобто такий стан, де «Я мислю дещо». Рефлексія, за Декартом, - це вже галузь, власне, не математики, а математичної логіки, дедуктивні правила якої набувають широкого раціонально-просвітницького використання, а людина такої науки розвивається як суб'єкт.

В розумінні суб'єкта Кант відходить від парадигми психологізму і обґрунтовує принцип трансценденталізму. Але раціоналізму і просвітництва він не позбавляється. Трансцендентальна раціоналістична гносеологія (і не тільки гносеологія, а і етика, естетика, навіть релігія у нього «в межах тільки розуму») стверджується ним при вирішенні трьох головних сакраментальних питань: «що я повинен знати?», «як я повинен діяти?», «на що я повинен надіятися?». Знати я повинен (а це школа, просвітництво, ratio): по-перше, чисту математику, що в перетвореній суб'єктивній формі виступає як аргіогі чуттєвість (усвідомлені простір і час); по-друге, чисте природознавство, яке в перетвореній формі виступає як розсудкова аналітична здатність і, по-третє, метафізику як науку (це новоутворення Канта), що в перетвореній формі складає власне розумову здатність суб'єкта.

Діяти я повинен згідно з існуючим категоричним імперативом, а красу оцінювати з точки зору пануючих естетичних норм і цінностей.

Це все раціоналістично-просвітницька складова його філософії. Тут репрезентується досвід науки, і людина, як носій науки є її суб'єктом. Однак і Кант, подібно Декарту, не обмежується наявним

науковим досвідом і суб'єктивним станом людини. Він також прагне не зупинятися тільки на тому, «що я повинен знати?» і «що я знаю». Для нього важливіше розкрити таємницю «Я мислю». Тобто вийти за межі раціоналістичної «камери обскури» і спробувати віднайти (зрозуміти) те, що не дане наявному досвіду, тобто «пробитися» до непізнаної раціональними засобами «речі-в-собі».

Переходячи від *ratio* до *iratio*, Кант, подібно декартовому *imaginatio*, обґрунтовує ідею «продуктивної уяви». Досвід, пише Кант, показує нам те, що існує, але він нам не говорить, що існуюче необхідно повинно існувати так (як воно існує, а не інакше). Тому досвід не дає нам істинної всезагальності, і розум, що жадібно прагне до такого пізнання, скорше роздратовується, ніж задовольняється досвідом.

Послідовники Канта продовжували розглядати тему філософського розуму на засадах трансценденталізму. Але якщо у Канта трансцендентальний суб'єкт розглядався як напів-суб'єкт, то у Фіхте і Шеллінга він набув статусу повноцінного суб'єкта, що мислить самостійно. Це є показником і свідченням розвитку суспільних відносин і суспільних духовних формувань. Фіхте, не дивлячись на те, що він подолав Канта в розумінні трансцендентальної суб'єктивності (він здійснив крок вперед на шляху подолання психологічної суб'єктивності суб'єктивністю історичною), залишився на строго раціоналістичних позиціях, розробляючи «Науковчення» виключно в просвітницьких цілях.

Шеллінг розвивав ідею трансцендентальної суб'єктивності («все є Я») на засадах раціоналізму («Система трансцендентального ідеалізму»), правда, завершив свою творчу одісею гімном ірраціоналізму. Сприяла цьому відкриттю екзистенційна “нудота” від

гегелівського логізму, з одного боку, а з другого-вплив набираючого визнання з боку творчої інтелігенції (зокрема, літературно- поетичної, мистецької – німецького романтизму).

Підсумовуючи зазначимо, що філософський розум упродовж своєї історичної еволюції змінився від Космізму, через Теологізм до суб'єктивізму.

На перших порах(античність, середньовіччя) розум виконував світоглядну функцію, створюючи філософсько- теоретичну картину Універсуму. Оскільки останньому притаманна невизначеність, оскільки мислячому його розуму більш властивою була ознака ірраціональності ніж знанневої визначеності. У філософії суб'єктивності розум більш раціональний; в розумінні предметної обмеженості і суб'єктивної дисциплінарності, йому притаманна наукова визначеність. Ірраціональні прояви філософського розуму пов'язані скоріше з обмеженістю філософії як науки, що скочувалася до позитивізму, і ностальгією за її світоглядною минувиною. Це, по-перше. По-друге, саме сучасне життя людства настільки офілософилось, що і воно стало суддею традиційного філософського розуміння. Якщо традиційний філософський розум (єдність раціонального і ірраціонального) розглядався як вища інтелектуальна здатність, де виключена можливість сміятися, плакати, переживати, впадати у відчай, боятися, то сучасна життєва синкреза, яка увібрала в себе культуру, науку, політику, релігію, вимагає переключення філософії від “інтелектуалізму” до осмислення “інтелектуальності” життя. На сучасному етапі сакраментальний вислів Фіхте: “філософствувати- це значить не жити, а жити не філософствувати” канув у Літу.

“Офілософлене” життя вимагає відходу від традиційного відірваного від життя інтелектуалізму і обґрунтування інтелектуалізму життєвого.

Література.

1. Трубенко А.І. Філософський розум як єдність раціонального і ірраціонального (історико-філософський нарис) // Totalogy-XXI. Постнекласичні дослідження Вип.№25. – Київ: ЦГО НАН України.-2011.-74с.
2. Бертран Рассел. Історія західної філософії. Пер з англ. – К.: Основи, 1995.-759с.
3. Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення)2-е видання. За ред. Л.В.Губерського. – К.: Знання, 2015.
4. Кант І. Критика чистого розуму. К.: «Юніверс», 2000.
5. Арістотель. Метафізика. К.: «Темпора», 2022.
6. Платон. Діалоги, Херн «Фоліо», 2023.

Заключне слово

Заключне слово - це короткий текст змісту розділів монографії. При цьому звертається увага на проблемні аспекти змісту, можливість їх уточнення і розвитку.

1. Для пізнання культурно-цивілізаційних процесів, передусім необхідно концептуально охопити загальну картину функціонування цих процесів. У розглядуваному випадку дана картина виражена низкою понятійних структур змісту тексту першого розділу монографії: світогляд “Я” і “Ми” – як одна спільнота; доля і недоля людини; шарварок буття (Б. Д. Грінченко); міфологічно-релігійна царина таїни вічного; когнітивні наративи науки і об’єктивація і суб’єктивація; буденна свідомість чи здоровий глузд; філософія – тлінне вічного.

Кожна з названих структур маніфестує аспект змісту монографії, але водночас націлена на перспективи дослідження. Прикладом може бути трактовка положення “філософія – це тлінне вічного”, або образний вираз доля і недоля людини – це шарварок буття тощо. Проблемними є тлумачення “ третьої правди (С. Кримський)” і поліваріантності істини, а також розгляд ідеї квадриуму буття: тіло – дух – розум – соціум в контексті проблем інформації.

2. Провідним є аналіз ідеї потенціального метаантропологізму як можливості існування різноманітних смислів суб’єктності особистості, ідентичності українського народу, його архетипи. Це збагачує розуміння сучасності. В монографії підкреслюється, що існують окреслені стани цивілізаційної суб’єктивності. До них відносяться стани пасіонарності, які змінюються станами заспокоєності і конформізму, а часи стабільності приходять на зміну

кризовим процесам. При цьому ситуативні характеристики суб'єктивності є динамічними.

Важливе місце посідає розгляд проблем цивілізаційної суб'єктності і національної безпеки України, інноваційної і гуманітарної суб'єктивності України, трактування існуючих сучасних імперських практик і імперської психології.

3. В дослідженні підкреслено, що відомий український філософ, педагог В. П. Андрущенко, основними трендами освіти провідних країн вважає: освіта стратегій новітнього державотворення і її забезпечення; людиноцентризм як розвиток відкритої демократичної системи; інформатизація освіти, модернізація змісту і навчальних технологій і органічний зв'язок науки і освіти, освіти і культури; взаємодія різнопланових знань (наука, освіта і культура) в системі сучасного просвітництва; становлення наукової освіти; інклюзивна освіта; практична спрямованість освіти (дуальна освіта) тощо. Вхідження освіти в європейській і світовий контекст.

4. В монографії приваблює не тільки розгляд окремих досліджень філософів Латинської Америки, Іспанії, Греції, а передусім тим, що в тексті окреслюються особливості розробки так званої “Радикальної демократії” як альтернативи звісно відомої “ліберальної демократії”. Ці розміркування на часі, зокрема актуальні для політичної філософії України практик сучасного державотворення.

5. Розглянута концепція багатоплановості, сучасного світу нестабільності, ненадійності в контексті єдності потягу до життя та одночасно потягу до смерті. У цьому проявляється “крихіткість життя”, існування насильства в сучасному світі. Йдеться також про “третю хвилю” фемінізму. Акцентується увага на тому, що Джудіт Батлер

своєю особистою творчістю бореться з антимілітаризмом, незалежно від будь – яких національних чинників.

6. Констатується, що проблеми пізнання українського державотворення надзвичайно важливі і водночас складні. У цьому плані розгляд творчості М.Хвильового - це та царина, яка справді вимагає бути об'єктивним і суб'єктивним, раціоналістом і містиком. Мати талант відображати зміст концептів *homo novus* і “Азіатського ренесансу”.

Загалом зміст творчості М. Хвильового образно передає одна з його праць, що називається “Зв’язка”.

7. Акцентується увага на багатоаспектності розглядуваного процесу, його історичності, культурної цивілізаційності та сучасних практик життєтворення. Прикметним для усіх їх є ідея толерантності і ідея конфліктності. Важливо, що проблему “свій-чужий” в сучасних культурно-цивілізаційних процесах пропонується розв’язувати не поняттями “агресивний-чужий”, а з ситуаційного погляду – “Я - інший”. У такому разі виникає можливість толерантно відноситися до перспектив гуманізації людського буття.

8. В сучасній українській філософії відзначається, що нині українське суспільство за основну мету ставить входження в ЄС і орієнтується на світові стандарти життя. Відбувається гуманізація усіх напрямків освіти, зокрема, інженерно-технологічної. Культурологічний підхід в професійній підготовці вчителів-технологів має посідати чільне місце.

Культурно-ціннісна орієнтація буття та діяльності людини має реалізовуватися конкретними спеціальними механізмами смислотворення.

Істотно також, що стан розвитку суспільства конче вимагає підготовки не просто кваліфікованого спеціаліста, а своєрідного генератора ідей, здатного моделювати і виробляти нові технології та неординарні підходи до вирішення проблем наукового та практичного характеру. Це стосується і гуманізації інженерно-технологічної освіти, загалом підготовки людини до життя в антропогенному мисленні. Необхідно підкреслити, що в ідеї реалізації технологічної освіти має бути провідною гуманізація. Тобто, як писав В.І.Вернадський, в світі повинна домінувати не ідея “людина і природа”, а “людина в природі”.

9. “Суспільство знань” - концепт, що заслуговує значної уваги сучасних дослідників. Як пише К. Кнорр-Цетіна, наука стала синонімом сучасності, економічної конкурентноздатності, престижу. Але розуміння феномена наукового знання у академічних і громадських колах викликає дебати, дезінформацію, фейки та загалом різні форми антиінтелектуалізму. Причини останнього обумовлюються різними чинниками, але основними є культурні і політичні акти, зокрема трактування знань як інструменту експлуаторської суспільної еліти.

Поширеним став концепт “постправда” та “постістина”, “постфактичність”. Водночас функціонують звичні поняття: правда, істина, помилка, брехня тощо.

Принципами сучасного наукового знання повинні бути критичність, креативність, системність, а антиподами - антиінтелектуалізм. В доповнення щойно зазначеного необхідно реалізовувати ідею “Третьої правди”, започаткованої Сократом і за сучасності розроблюваної С. Кримським. Цим, можна сказати, в загальному плані підсумовуються розглядані питання.

Автори

Рижко Володимир Антонович – доктор філософських наук,
професор

Хамітов Назіп Віленович – член-кореспондент НАН України,
доктор філософських наук, професор

Драпогуз Василь Петрович – кандидат філософських наук,
доцент

Жеребкін Сергій Васильович – доктор філософських наук,
доцент

Жеребкіна Ірина Анатоліївна – доктор філософських наук,
професор

Вільчинська Світлана Валентинівна – кандидат філософських
наук, доцент

Літус Інна Іванівна – кандидат філософських наук

Шаповал Антон Павлович – кандидат соціологічних наук,
старший дослідник

Рижко Лариса Володимирівна – доктор філософських наук,
професор

Трубенко Анатолій Іванович – кандидат філософських наук,
доцент