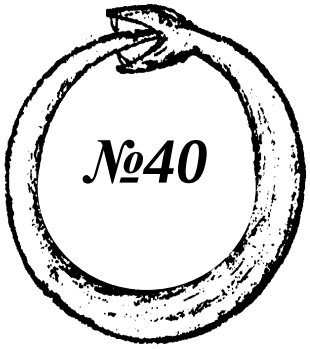
# Totallogy

*Постнекласичні дослідження*




**Київ – 2026**

Центр гуманітарної освіти
Національної академії наук України

# TOTALLOGY-XXI

*Постнекласичні дослідження*
*(40 випуск)*

Київ – 2026

**УДК 101.1**

**Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. № 40. – Київ: ЦГО НАН України. – 2026. – 330 с.**

У випусках наукового збірника друкуються матеріали, присвячені розробці постнекласичної методології, метафізики тотальності (тоталлогії), теорії і історії наукової методології, культурології, сучасних проблем філософії і науки, суспільного життя та нових технологій діяльності.

**Головні редактори**

кандидат філософських наук Т.Д. Суходуб

доктор філософських наук С.В. Таранов

Засновник – доктор філософських наук В.В. Кізіма.

***Члени редколегії***: доктори філософських наук Bernhard Waldenfels, Wlodzimierz Lugowski, Miloš Taliga, Силвия Минева, В.А. Рижко, А.М. Єрмоленко, Н.В. Хамітов, І.С. Добронравова, С.В. Жеребкін, Ю.А. Іщенко, В.П. Загороднюк, О.С. Кирилюк, М.М. Кисельов, С.А. Крилова, В.І. Онопрієнко, М.Ю. Савельєва, кандидат філософських наук В.П.Драпогуз.

**ISSN 2077-8309**

*Ухвалено до друку Вченою радою Центру гуманітарної освіти НАН України 03.03. 2026 р. (протокол № 1)*

**© Центр гуманітарної освіти НАН України**

*ЗМІСТ*

## Філософський і науковий дискурс: традиція і сучасність

**Т.Д. Суходуб**. Міф як традиція «розуміння» світу……5
**В.В. Навроцький**. Вивід емоцій у ситуаціях прийняття рішень…….….28
**С.В. Вільчинська**. Історія української філософії в контексті оновлення пізнавальної стратегії…….…....40
**З.О.Пасько**.Філософська критика як відбиток історії й особистості…….……47
**В.В. Лімонченко**. Сонце свідомості і світлячки цінностей як антропологічні ситуації……..
62
**О.О. Шморгун**. Етнонаціональний вимір філософії екзистенціалізму……..76
**В.М. Шаповал**. Філософія як суто людська справа……..…..99
**В.В. Овчаренко.** Про “σοφος” і “φιλεω” тут і тепер в Україні /з огляду на творчий доробок В.І. Шинкарука/
……..…108

## Філософська антропологія, філософія культури, соціальна філософія перед викликами війни: оновлення методологічних підходів

**О.С. Кирилюк**. COGITO, DASEIN, ПРОБЛЕМА СУБ'ЄКТА ТА СУБ'ЄКТНОСТІ РОСІЙСЬКІ «М'ЯСНІ» ШТУРМИ……115
**Ю.А. Іщенко**. ДИСКУРСНИЙ АНАЛІЗ ЯК МЕТОД ГУМАНІТАРНОЇ ЕКСПЕРТИЗИ ДОСВІДУ ВІЙНИ……142
**В. М. Шаповал**. Сучасний цивілізаційний процес: досягнення і проблеми……154
**О.Ю. Родіонов**. Специфіка контролю в умовах неототалітаризму в сучасності …165
**О.О. Шморгун**. Проблема становлення особистості в контексті патріотичного виховання: філософсько-психоаналітичний вимір
……..175
**С.В. Вільчинська**. Антропологічні ідеї М. Хвильового як міфотворчість…….193
**І.П. Білецький**. Парадигми культури і парадигми філософії в сучасному світі…204
**І.В. Голубович**, **Ф.А. Тихомірова**. Феміністична етика турботи в освіті: виклики для академічної культури……...213
**Н.Г. Середюк.** Філософсько-теоретичні засади соціокультурної адаптації в міграційному
контексті……..223
**А.В. Волощук**. Цивілізація і культура: традиції і сучасність……228

## Метафізичне, етичне, естетичне як предмет філософських розмислів

**С.В. Таранов**. Чи абсолютне буття?.....248
**В.С. Возняк**. Категорії етики та естетики як категорії мислення……..…..258
**Н. Г. Середюк.** Система прикладної етики в організаціях та механізми її функціонування……
……..…270
**Т.Д. Суходуб**. Міркування про категорію естетичного та естетичний процес як життєвий вимір (пам'яті А.С. Канарського)…….…..288
**А.І. Трубенко.**Антропологo-онтологічні засади кантівської суб'єктивності…….308

**І.І. Літус**. Справедливий простір у місті щасливих людей: до визначення проблеми..318

***CONTENTS***

## Philosophical and scientific discourse: tradition and modernity

**T.D. Sukhodub**. Myth as a tradition of «understanding» the world……....5
**V.V. Navrotskyi**. Inference of emotions in decision-making situations……..……..28
**S.V. Vilchynska**. The history of Ukrainian philosophy in the context of the renewal of cognitive strategy……..…40
**Z.O. Pasko**.Philosophical criticism as an imprint of history and personality……..47
**V.V. Limonchenko**. The sun of consciousness and the fireflies of values as anthropological situations……62
**O.O. Shmorgun**. The Ethno-National Dimension of the Philosophy of Existentialism…76
**V.M. Shapoval**. Philosophy as a purely human process…….…….99
**V.V. Ovcharenko.** On “σοφος” and “φιλεω” Here and Now in Ukraine /with regard to V.I. Shynkaruk’s intellectual legacy/……....108

## Philosophical anthropology, philosophy of culture, social philosophy in front of the challenges of war: updating methodological approaches

**O.S. Kyrylyuk**.COGITO, DASEIN, SUBJECTLESSNESS AND RUSSIANS IN THE WAR AGAINST UKRAINE AS A CANNON FODDER……....115
**Y.A. Ishchenko**. DISCOURSE ANALYSIS AS A METHOD OF HUMANITARIAN EXPERTISE OF THE EXPERIENCE OF WAR……142
**V. M. Shapoval**. The Modern Civilization Process: Achievements and Problems…....154
**O.Yu. Rodionov**. Specificity of control in the conditions of neo-totalitarianism in the present era……..…165
**O.O. Shmorgun**. The problem of personality formation in the context of patriotic education: philosophical and psychoanalytic dimension……175
**S.V. Vilchynska**. Anthropological ideas of Khvylovy as myth-making……....193
**Igor Biletsky**. Paradigms of Culture and Paradigms of Philosophy in the Modern World….204
**I.V. Golubovich, F.A. Tikhomirova**. Feminist ethics of care in education: challenges for academic culture…….213
**Nataliia Serediuk.** Philosophical and theoretical foundations of sociocultural adaptation in the migration context…..223
**A.V. Voloshchuk**. Civilization and culture: tradition and modern state of affairs……..228

## Metaphysical, ethical, aesthetic as the subject of philosophical reflections

**S.V. Taranov**. Is Being Absolute?.....248
**V.S. Voznyak**. Categories of ethics and aesthetics as categories of thinking……..258
**N. H. Serediuk.** System of applied ethics in organizations and mechanisms of its functioning……..…270

**T.D. Sukhodub**. Reflections on the category «aesthetic» and the aesthetic process as a dimension of life (in memory of A.S. Kanarsky)……..288
**A.I. Trubenko.**Anthropology-ontological principles of kantian subjectivity……..308
**I.I. Litus**. Fair space in the city of happy people: towards defining the problem…….318

# Філософський і науковий дискурс: традиція і сучасність

УДК 101.2:101.8:02.41.11

## МІФ ЯК ТРАДИЦІЯ «РОЗУМІННЯ» СВІТУ

***Т.Д. Суходуб***
*Центр гуманітарної освіти Національної академії наук України*
*вул. Трьохсвятительська, 4, Київ, Україна, 01601*
borftata@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7801-8126

*У статті розглядається особлива «логіка» міфологічного розуміння світу, а також принципи, що закладаються нею: наочно-чуттєво-образного пояснення дійсності, співпричетності як переживання єдності світу, антропоморфізму та ін. Показано, що сучасні міфи, як і традиційні, зберігають такі риси як наочність, некритичність, простота сприйняття, доступність «сюжету» міфу повсякденній свідомості тощо. Автор ставить своїм завданням довести, що процеси мислення і розуміння світу протікають у формах, що задаються історичним типом культури. У цьому*

*контексті міфологічне мислення, виявляючи свою культурну трансісторичність і особливу «логіку» розуміння дійсності, поєднує у певній пропорції чуттєві та раціональні компоненти пізнання, що характеризують свідомість людини, її діяльність та відношення до світу. Зроблено висновок: міф – значний чинник і сучасних соціальних процесів, що підштовхує людей до перетворення міфічних сюжетів (по суті, вимислу) в реальність.*

***Ключові слова***: *міфологія, трансісторичність міфу, культура розуміння, особливості міфологічного мислення, сучасна міфологія, глобальний світ.*

## MYTH AS A TRADITION OF «UNDERSTANDING» THE WORLD

***T.D. Sukhodub***
*Center for Humanitarian Education of the National Academy of Sciences*
*of Ukraine, Tryokhsvyatitelska st., 4, Kyiv, Ukraine, 01601*
borftata@gmail.com

*The article examines the special "logic" of the mythological understanding of the world, as well as the principles it lays down: a visual, sensory and figurative explanation of reality, involvement as an experience of the unity of the world, anthropomorphism, etc. It is shown that modern myths, like traditional ones, retain such features as clarity, non-criticality, ease of perception, and accessibility of the "plot" of the myth to everyday consciousness. The research task of author is to prove that the processes of thinking and understanding the world take place in forms determined by the historical type of culture. In this context, it is shown that mythological thinking is transhistorical and has a special "logic" of understanding reality. In myth as a tradition, sensory and rational components of knowledge are combined in a certain proportion, characterizing human consciousness, his activity and attitude to the world. The conclusion reached is that myth is a significant factor in modern social processes, pushing people to transform mythical plots (essentially fiction) into reality.*

***Key words****: mythology, transhistoricity of myth, culture of understanding, features of mythological thinking, modern mythology, global world.*

***Вступна частина***. *Презумпція об'єктивності як проблема*. Культура як вимір буття, яка є співставною лише з природою як певною її опозицією, від початку цивілізаційного поступу людства

базується на необхідності розуміти світ. Адже поза цієї умови неможливо доцільно діяти у світі відповідно до своїх людських потреб. Звідси завжди вибудовувалась і буде вибудовуватися «претензія» (усвідомлена чи не усвідомлювана – спільнотою та особистісно) на те, що загальна (суспільна, наділндивідуальна) свідомість (у вигляді своїх конкретно-історичних форм, певних світоглядів або ідеологій тощо) дає можливість представити світ не ілюзорно, а реально, не індивідуально-суб'єктивно, а дійсно об'єктивно. Причому, підкреслю, презумпція об'єктивності завжди була передуючою тенденцію у становленні не тільки науки, але і міфу, мистецтва, релігії, права та інших витворів суспільного буття. Інша справа – у якій мірі та у який спосіб, через які зміст і форму усвідомлення ця «об'єктивність» здатна була виявити та виказати справді реальність, відходячи від уявних, соціально-ілюзорних, міфологізованих міркувань й тим самим відкинувши тиранічні способи регуляції відносин людей зі світом та між собою.

Тобто, тяжіння через певні способи усуспільненого усвідомлення людиною себе та світу інших до, образно висловлюючись, «живої реальності» як певної противаги будь-яким деструкційним процесам, які не виходять безпосередньо з неї, але мають змогу (через чималу низку причин) укорінюються у бутті, причому тим більше, чим менше ми знаємо про самих себе, традиції свого спільного існування й, звісно, неповно (частково), неістинно, викривлено, перетворено все це розуміємо. На долання подібних проблемних ситуацій й направлена так чи інакше вся духовна культура, яка від епохи до епохи набуває досвід бути людям людяно – й по відношенню до самих себе й до світу як такого. Міркуючи про сенси культурно-історичного досвіду, слушно зауважує М.О. Булатов: «У різних сферах діяльності та різних науках він (досвід – Т.С.) відкладається й усвідомлюється по-різному. В природничих науках – як джерело знань. В етиці – у вигляді норм, цінностей, правил поведінки, в історії – як сукупність традицій, у педагогіці – способів передачі досвіду іншим тощо. У науках узагалі досвід осідає у вигляді правил, законів, схем діяльності та мислення» [1, с. 305].

Як наукова проблема тема об'єктивності постала, зрозуміло, у всій своїй повноті у межах, скоріше, навіть не гносеології, а філософії науки, зокрема через розрізнення наступних форм вияву об'єктивності: гносеологічна, методологічна, професійна, онтологічна, за кожною з яких – своя проблематика й актуальні доробки стосовно їх тлумачення у сучасному науковому дискурсі. Виділимо, зокрема, цікаві, на наш погляд, розмисли В.М. Свириденка стосовно останньої.

Йдеться про «…те, чому суб'єкт надає статус дійсної (істинної) реальності, розглядає як "дійсно" (справді) існуюче, як деяке "суще", достовірний елемент своєї картини світу, тієї дійсності, що є для нього предметом пізнання, рефлексії або на яку спрямовано його практичну (життєву) діяльність. Онтологічна об'єктивність протиставляється всьому, що, за переконанням суб'єкта, лише "здається існуючим", що існує лише в думці, в уяві, в гадці, є лише витвором свідомості або має характер ілюзії» [8, с. 441].

Звісно, що певні наукові спрямування (як і такі духовно-світоглядні формоутворення як релігія, мистецтво та ін.) вибудовують свої шляхи до осягнення об'єктивності, маючи на меті представити предмет свого розмислу (дослідження, духовного інтересу чи буттєвого опікування) у всій повноті його реального існування. Зрозуміло, що досвід людського буття у світі є надто різноманітним, отже і виміри, риси реальності, способи утвердження принципу презумпції об'єктивності не можуть співпадати, будуть принципово різними. Й відбувається це передусім тому, що «науковий досвід формується в стихії зовнішніх сприйнять, а релігійний і містичний – у сфері переживань та уявлень, а завдяки інтенціональності свідомості він утверджує предмети уявлень і як об'єктивні реалії» [1, с. 306].

Якщо зважити на гуманітарний дискурс, то, наприклад, у культурологічному чи філологічному аналізі, у мистецтвознавстві та ін., також стоїть проблема об'єктивності пізнання (причому як власне самого тексту, так і, скажімо, й описаних в ньому життєвих реалій). Тим самим не може не передбачатися при аналізі, наприклад, художнього тексту занурення у герменевтичного порядку дискурс. Це надає можливість зрозуміти людину не тільки на рівні того, як вона представлена у певній культурній традиції чи обставинах життя, а й збагнути співпадіння й неспівпадіння індивідуального і універсального у розумінні закономірностей людського буття. Крім того, підкреслимо, що герменевтика виказує й те, що немає і не може бути однакового розуміння, здавалось би, одного і того ж тексту, як не може бути і цілковито різного його розуміння. Цим, на наш розсуд, живиться мистецтво і саме це виявляє дана методологія, дозволяючи збагнути одну з засадничих, як на мене, особливостей художніх витворів, де розуміння досягається ніби через «дотик» людей один до одного – через сприйняття інших як себе і себе самого як іншого для решти.

Можливо, саме тому, художні твори, мистецтво як таке сприймається не як щось стороннє стосовно буття людини, а є складовою її власного життя. Тобто, людина й інша людина (й не тільки автор і читач) існують не самі по собі, не наодинці – вони

перебувають, образно висловлюючись, в «одному» полі – культурі людства чи у певній традиції, мови художнього мистецтва як такого і національних мов, досвіду історії (минулої та тої, що безпосередньо відбувається, тощо). Отже, ці складові й пов'язують у житті людини індивідуальне, особистісне із загальнонаціональним, світовим, вселюдським.

Зважаючи на вищевикладене, цілком природньо, що тема розуміння становить предмет міркування протягом усього історико-філософського процесу. Напевне, саме необхідність її вирішення, аби не залишати людину сам на сам в ситуаціях перманентних загроз небуття, напруги непевності стосовно її надій, невизначеності її положення у світі та серед інших людей, тривог, які важливо вгамувати, утверджуючи закон і тим перериваючи страх перед хаосом, – все це й складало підстави пошуку та вибудовування певних теоретичних і методологічних підходів, якими позначається історія філософії, та які б могли дати людині істинне розуміння смислів її буття, відповідно, й відкрити можливості збуватися у загрозливому світі. Зрозуміло, що у невеличкому за обсягом вступі до статті не означити ані всю значущість спрямування філософської думки на проблему розуміння, ані концептуальні підходи до цієї проблеми, а головне, зважаючи на тему даного доробку, – прояви та впливи міфу як своєрідної «логіки» розуміння світу в соціокультурному історичному поступі людства. Тим не менш, хоча б коротко, не можна не торкнутися деяких аспектів філософських міркувань стосовно проблеми розуміння.

Насамперед зауважимо, що у сучасному філософському дискурсі проблема розуміння, частіше за все, постає у контексті критичного перегляду мисленнєвої культури «модерну», здебільше у зв'язку з новими принципами «постмодерністського» філософування. Зважується в першу чергу на те, що розуміння як таке виходить за межі власне пізнання та усталеного його тлумачення як суб'єкт – об'єктної взаємодії. Аргументація ж стосовно необхідності пошуків й інакших підходів до поняття та й феномену розуміння в першу чергу вибудовується з огляду на те, що урозуміння чогось – це є передусім процес утворення певних смислів. Останні ж відтворюють *міру* осягнення людиною світу – як природного, так і власне свого, соціокультурного, світу – як світу сумісного буття, а також – і *способи*, якими дається світ. Йдеться, таким чином, про те, що смисли народжуються не стільки формалізованим у певну систему знанням, скільки певним типом культури у всьому раціонально-ірраціональному її вимірі.

До того ж самий по собі обсяг знань, як і притаманна пізнавальній діяльності екстенсивна його направленість не дають ґрунтовного осмислення саме людського буття, яке не може не бути індивідуально-суб'єктивним, не наповненим поліфонічністю життєвих проявів та чуттєвими особистісними переживаннями власне свого існування, яке долає чи не долає трагізм людської долі. У цьому контексті можна хіба що скептично зауважити, що ймовірно лише генію Г.В.Ф. Гегеля дано було віднайти таку форму філософського усвідомлення буття (а головне – такої його складової як людина, яка здатна сходити до Абсолютного Духу), у межах якого дійсно «рани духу заживають, не залишаючи рубців» – насправді ж… залишають…, що й доводили його наступники з філософської справи – А. Шопенгауер, С. К'єркегор, Ф. Ніцше.

Звідси зрозуміло, що досягається більш-менш цілісне освоєння людиною світу буття, що є й певним його «розумінням», не обов'язково науково-теоретичними засобами, тим більше на тлі, можна сказати, нині подоланого (у крайній, звісно, формі) сцієнтизму та здебільше все відчутнішого – і на рівні соціогуманітарного дискурсу і на рівні суспільної практики – входження у майже звичний, навіть у повсякденності, «світ симулякрів», що демонструють доволі легке впровадження ідей, ідеологем, нав'язування тим самим смислів, не вибудуваних власне індивідом, його «живим», безпосереднім життям, тим самим й не пов'язаних з реальністю, дійсними способами людей існувати, діяти, прагнути до особистісної самореалізації тощо.

Безперечно, окреме місце проблема розуміння, що вже відзначалось, займає у герменевтичному знанні та безпосередньо з ним пов'язаними соціально-гуманітарними науками. На перший план виходить метод і проблема інтерпретації текстів (у тому числі й такого «тексту» як соціокультурне буття, історичні та сучасні його підстави та етапи розвитку). Традиція створює доцільні настанови стосовно підстав процесу розуміння – а це й необхідність зважання на суб'єкт – суб'єктні відносини (автор – читач, наприклад), на «взаємодії» з текстом, який дає відповіді саме на наші запитування, коли вони у нас, звісно, є, що особливо підкреслював М. Гайдеґґер та ін., на те, що розуміння є невідривно пов'язаним з саморозумінням, згідно з П. Рікьором, чи на ту особливу увагу, яку слід приділяти стосовно розуміння чужого світу (а у зміст цього поняття укладається взагалі вся культурно-історична реальність) як окремого й особливого виду пізнання, для якого важливо мати знов-таки не стільки знання щодо іншого (не мого) світу, скільки розуміти через складне поєднання у пізнавальному процесі феноменів емпатії, співучасті,

співпереживання, прагнучі досягти «об'єктивацій життя», на чому наголошував В. Дільтей і т. і. Йому ж, до речі, належить й ідея необхідності розрізнення у пізнавальному процесі «пояснення» та власне «розуміння». Слушним є і тлумачення М. Гайдеґґером розуміння як певного відношення людини до дійсності, у якому вона сама є «розуміючим буттям».

Отже, на шляху герменевтики є чимало відкрить, які дійсно дозволяють занурюватись у певні сутності (як носії і чинники смислів), що існують окремішньо, поза нас, та і в нас самих як також невідкриті до кінця, навіть для самих себе, сутнісні виміри буття, що, звісно, потребують ретельної уваги та окремішнього дослідження. Зараз же для нас було важливо, з однієї сторони, хоча б частково, окреслити ті підходи до розуміння, які мали місце в історії пізнання та які пов'язані з певними типами філософської та наукової раціональності, а, з іншої сторони – актуалізувати питання їх зв'язку з міфічним підґрунтям, яке в них (як і у традиційно існуючому знанню загалом) проглядається, причому від учення перших натурфілософів і до метафізиків подальших епох, аж до сучасної.

Дійсно, а чи може, наприклад, герменевтика свідомості, започаткована ще Ф. Шлейєрмахером як особливе мистецтво, здатне вирішити проблему розуміння іншої індивідуальності на підставі особливого мистецтва її «реконструкції», відбутися поза елементів міфологічності? Адже будь-яке вживання у світ іншого, чужого на підставі «герменевтичного кола» та інших «технік», безумовно, дає надію на можливість подолання існуючої віддаленості між особами, історичними часами чи культурними традиціями, але чи таке «реконструйоване» розуміння не викликає моментів сумніву у «повноті» знання та чи не є створений у такий спосіб образ іншого – міфічним? Недарма навіть творець «розуміючої соціології» М. Вебер, який відрізняв сучасне суспільство від «традиційних» на підставі пануючого нині раціонального начала, все ж таки тлумачив розуміння і переживанням. Адже справа полягає не тільки у тому, що протестантизм з його трудовою етикою закладає раціоналізм як вимір суспільного буття та його розуміння, а і в тому, що закладені історичною добою Реформації релігійні цінності мають ще індивідуально прищепитися, отже живо відчуватися суб'єктами соціальної дії як власне їх духовний світ – саме у такому варіанті міфічний компонент розуміння людиною себе і світу є, на наш розсуд, цілком природнім і справді дієвим.

Крім цього, й саме прагнення герменевтики у той чи інший спосіб зважити у вирішенні проблеми розуміння на зв'язок у певну

цілісність тексту, його автора, інтерпретатора, структурної побудови, мови, мовлення тощо, розширивши тим самим межі герменевтики, мимоволі виводять її з виміру раціонального тлумачення у світ ірраціонального, де міфу віднаходиться місце. Та й постмодерністське міркування як варіант «розуміння» у вимірі філософування поза (чи без) суб'єкта як основи уявлень та репрезентацій буттєвих реалій веде не тільки у напрямку безумовно цікавих інтелектуальних вправ, але й, загубивши орієнтацію на «суб'єктивність», «рефлективність», разом із культивуванням імперсональних потоків бажання як виміру буття, мимоволі сприяє наративному сценарюванню соціокультурного розвитку світу людини, зчепленому з міфологічними впливами на масову свідомість. Отже, міфічність дається взнаки стосовно пізнавального процесу як такого – впливаючи, звісно, у певний спосіб й на вирішення проблеми розуміння.

Звідси, як видається, зрозуміло, що реконструювати історично сформовані способи (не кажучи вже про певні концепції) розуміння – питання, яке знов і знов набуває актуальності, адже не може бути раз і назавжди набутих форм соціокультурного поступу, а значить й способів його розуміння. Тобто, сам культурно-історичний поступ не може не трансформувати вже існуючі, вироблені в минулому форми процесу розуміння, його засоби, підходи тощо. Але, варто зауважити, що деякі інтелектуально-пізнавальні процеси відбуваються як «рух за колом». Наприклад, у ранній історичний період міфологічні образи постали певним підґрунтям для формування образів думки, з яких, врешті решт, народились поняття, концепти, категорії як розвинені форми мислення чи, краще сказати, як форми розвиненого (раціонального) мислення. Тепер же можна спостерігати своєрідне «привласнення» понять (смислового змісту понять), однозначну їх інтерпретацію, що передбачає зважання (зокрема, в усуспільнених формах засобів масової інформації) тільки на певне їх тлумачення, і тому поняття, перестaвши бути інструментами розуміння, дозволяють маніпулювати громадською думкою, отже трансформуються у засоби не-розуміння й не-порозуміння.

Отже, розпочинаючи міркування щодо зазначеної тематики, у даній статті ставиться завдання – розглянути особливості розуміння людиною світу у міфологічний спосіб, зважаючи на сліди міфологічної традиції «мислення» у сучасній культурі, у тому числі й у культурі філософування. Аналіз публікацій із заявленої тематики буде подаватись за ходом викладу основного матеріалу дослідження.

***Основна частина***. *Міфологічні аспекти розуміння людини та світу її буття*. Розгляд міфологічної складової культури в аспекті

проблеми розуміння зумовлено насамперед тим, що не знаючи шляхи, засоби пізнання, що існували у далекому минулому, неможливо усвідомити й сучасні форми розуміння світу, як і їх зв'язок з минулими. У цьому відношенні можна навіть стверджувати, що міфологія є подібною до філософії, науки, адже так само, але ще до раціонально-теоретичного пізнання, прагнула зорієнтувати людину у світі, пояснити підстави її буття, щоправда відбувалось таке розуміння у межах даних типів світоглядної самосвідомості людей у різний спосіб. Чуттєві асоціації, наочно-образна форма пояснення дійсності властива міфології; абстрактні поняття та логічні міркування на їх основі характерні для науки, яка, відповідно, у концептуально-теоретичний спосіб пояснює світ та людину. На перший погляд, є цілком зрозумілою підстава одного та іншого виду розуміння (перепрошую за вживання тавтологічних термінів), тим самим проблематизувати питання начебто й немає потреби. Особливо, коли зважити на значущість для становлення самосвідомості сучасної людини духовно-культурного поступу загалом, у тому числі й перших його історичних кроків, які є конче важливими навіть у суто естетичному вимірі людського буття. Так, міфологічна картина світу у сучасній культурі передусім підкреслює зв'язок історичних часів, беручи до уваги людину як чуттєву істоту, яка здатна переживати навколишній світ у собі, своєму внутрішньому духовному світові: так, наприклад, «людська особистість занурена в знаковий світ мови і культури. А над нею височить зоряне небо, яке заселене не тільки астрономічними об'єктами, а й міфологічними витворами, що змальовують сузір'я» [5, с. 61].

Тим не менш, у сучасній історії значення міфу важко переоцінити і у іншому його вимірі. Йдеться про те, що людське буття, яке переважно тлумачиться нині крізь поняттєво-категоріальний устрій філософсько-наукової раціональності, демонструє у своїх проявленнях такий ірраціональний надлишок, пояснити який суто науковими засобами та на підставі того, що людина – раціонально мисляча істота, означає приректи себе на істотні обмеження стосовно розуміння світу сучасних індивідів. Варто зауважити хоча б таке: ще з аристотелівських часів мислення розуміється на рівні логічних законів та форм міркувань, але, чи навчилася людина, що пройшла з тих пір чималу історичну відстань, віднаходячи себе вже в усталеній раціоцентрованій культурі, мислити... – мислити послідовно, аргументовано, критично, сприймаючи доводи розуму, а не орієнтуючись на беззастережну віру чи, ймовірно, правильніше буде сказати – довірливість поза будь-якого сумніву? Зрозуміло, що

питання риторичні. Бо й досі значущим чинником діяльності людей, незважаючи на розвинену на основі культури раціональності сучасну цивілізацію, є сфери, де діє передусім міфологіка, та й сама людина нерідко відверто виказує свою закритість стосовно критично-аргументованого мислення, проявляючи себе здебільше непоступливою доводам розуму й відданою своєму чуттєвому переживанню – нехай і уявних істин, а реально – заблуджень. При цьому, хибність чи істинність живить подібне «розуміння» світу таку міфологічно спрямовану особу насправді не турбує, бо її свідомість принципово не здатна проявляти сумніви, мислити критично, переглядати колишні недоречні оцінки, навіть стосовно своїх же життєвих ситуацій.

Отже не дивно, що, як у минулому, так і тепер, міф як спосіб пізнання і, відповідно, нехай і своєрідного, але «розуміння» світу, являє себе значущим чуттєвим переживанням індивіда, вписаного в загал, в першу чергу «спільним» відчуттям певної спільноти, задіяної історією. Цю закономірність міфологічної форми освоєння світу, зорієнтованої передусім на підтримання «етичної рівноваги світу» на підставі «ідіоми звичаю, ритуалу та обряду», точно виписує С.Б. Кримський: «Міф – це не стільки пізнання, – зауважує філософ, – скільки переживання творимої історії світу, в якій людина є співучасником вищих сил, творчим початком боротьби добра зі злом» [5, с. 85]. Як бачимо, міфологічне «мислення» базується, як показує філософ, на принципі співпричетності людини і світу, на безпосередньому переживанні нею «єдності» зі світом та «вищими» по відношенню до людини началами буття – саме тому так важливо людині «обґрунтовувати» свою діяльність цими «зовнішніми» орієнтирами, які стають і її власними.

Зрозуміло, що сама по собі міфологія, яка у сучасних дослідженнях, як правило, оцінюється як «архаїчна» картина світу (щоправда, залишки якої можна, звісно, спостерігати і нині), не несе у собі виключно позитивне чи негативне значення. А ось, зважаючи на її особливості, можна користуватись нею як певною «технологією» впливу на людську свідомість, зокрема, згуртовувати людей на певні колективні дії, що можуть мати як творчий, так і руйнівний зміст. Якщо зважити на дослідження міфології О.П. Полисаєвим, то, на його думку, «…міфологія залишається складовою духовно-суспільного буття людства – поняття “первісна міфологія” трансформується в поняття “соціальна міфологія”. З’являються нові специфічні ознаки феномену міфології, але незмінними залишаються прояви його, традиційна архетипіка первісного досвіду колективного буття людей»

[6, с. 123]. Особливість сучасного історичного періоду науковець вбачає у тому, що в ньому передує «політична міфологія» як різновид «соціальної міфотворчості», з якою інші варіанти міфологізованої свідомості як то «мистецька», «релігійна», навіть «астрологічна» конкурувати не здатні, що пояснюється домінуванням у суспільному бутті саме політичної сфери. Слід зауважити, що автор цілком слушно зауважує, що в історичному поступі спостерігалися тенденції «…деміфологізувати культуру, зробити їй, образно кажучи, екзистенційно-персоналістичне щеплення, але зазначений "проект" не набув ознак загальності. На рівні практики деміфологізація суспільної свідомості не відбулась. Реальна, насамперед політична, практика виявилась схильною до "відродження" попередніх міфологічних засобів, які наразі ствердилися вже як технології здійснення влади» [6, с. 124]. Звідси робиться висновок, що міф виявляє себе «позаісторичним елементом культури», який незмінно відтворюється на кожному новому етапі соціокультурного розвитку людства.

Співставлення міфу «священного» і «політичного», проблематизація міфу як певної «оповіді», зорієнтованої на «свідомий вимисел» або «викривлення реальності», безпосередній аналіз «міфологічних повідомлень», що спостерігаються у реальній політиці (Де Голль та ін.) має місце у роботі К. Флада [10]. Дослідник виходить стосовно розуміння міфології з позиції Р. Барта, згідно з яким, міф – це є комунікативна система, що передусім передбачає певне повідомлення, для якого, в свою чергу, є важливим не власне сам предмет повідомлення, скільки те, як власне про цей предмет повідомляється [9]. При цьому, як можна зрозуміти, міфу не обов'язково належить, на думку К. Флада, мати форму вербального повідомлення, адже будь-яка процедура, прийнята у суспільстві, чи будь-який продукт людської діяльності може ставати міфом, коли їх використати як сигнали, що наділені певними значеннями.

Тобто, якщо міф – оповідь, слово, то ним постає, може поставати усе, що сприймається гідним «повідомлення», тобто такого переказу, такої легендарної розповіді, за якими приховується подібність міфу священного і політичного, причому на рівні форми і змісту, бо обидва види міфології оповідають про витоки суспільного буття, про підстави відродження та оновлення суспільства, про подвиги героїв тощо. Щоправда, як зазначає К. Флад, політичні міфи не мають «сакрального» статусу, але все-рівно вони мають бути сприйняті певною соціальною групою у якості істинних.

Привертає увагу науковець і до тлумачення міфології Е. Кассірером, за яким, «міфологічному мисленню» не властива

раціональність (хоча у ньому є своя логічна структура), самосвідомість, також міфологічне мислення не основане на емпіриці, бо в першу чергу воно є «вираз емоцій». Звідси, за розумінням Кассірера, сучасний міф можна представити як «перевернутий синтез», бо в ньому спостерігається «повернення» до «примітиву», що здійснюється у тісному зв'язку з технічними досягненнями сучасної цивілізації, що виникли завдяки «історичному розвиткові розуму». Як показує, зважаючи на ці міркування, К. Флад, для сучасного світу є важливим демонструвати зв'язок традиційної і сучасної міфологій, чому, наприклад, слугує візуалізація засобів передачі політичних міфів, зокрема, йдеться про таку форму як «героїчний живопис» – так, прагнучі прославити певного діяча, митці цього жанру зображають його в одежах, що нагадують про Давню Грецію чи Рим. Міркує автор і стосовно міфологічних проявів у сучасних комунікаційних процесах, де, можливо, передусім прищеплюється такий спосіб «розуміння» суспільних процесів та політичних подій. Йдеться, зокрема, про міфотворчість, що супроводжує журналістську діяльність, яка вже, можна сказати, узвичаєно зорієнтована на таку форму створення «повідомлення», що набуває міфологічний вимір, принаймні, прагне його мати, аби привабити увагу адресата.

Отже, у підсумку стосовно позиції К. Флада слід зазначити, що він у своєму дослідженні феномену «політичної міфології» цілком припускає можливість і доцільність у вибудовуванні сучасних соціальних процесів використання міфів, які у цьому випадку є, по суті, ідеологемами та слугують утвердженню певних смислів в історичному поступі окремих суспільств та людства в цілому. Тобто, загалом сучасна соціальна міфотворчість – це є, на його думку, «нормальний спосіб», аби «у світлі ідеологічних вірувань» робити певні «події зрозумілими», такими, що мають і можуть усвідомлюватися, передусім на підставі практики політичних коментарів.

У інший, зрозуміло, спосіб, але також зазначає тенденцію міфологізації сучасного соціокультурного буття і М. Еліаде, який загалом розглядає, на наш розсуд, міфологію як феномен трансісторичний. В більшій мірі, щоправда, він приділяє увагу процесові переходу від людини, яка створена первісною міфологією, до наступного – релігійного людського типу, розглядаючи при цьому сучасного індивіда як «нащадка», спадкоємця попередніх двох, бо, як стверджується, «по суті, більшість "безрелігійних" людей ще сповідує псевдорелігію і вироджені міфології» [4, с. 111].

Міф розуміє мислитель як «взірцеву» онтологічну модель, адже «після того, як його “розказали” вперше, тобто розкрили, міф стає незаперечною істиною: він лягає в основу абсолютної істини» [4, с. 51]. Не дивно звідси, що сучасний світ не тільки у певний спосіб поєднує «священне» і «мирське», але й потребує, як і у минулі епохи, постійної «реактуалізації міфів», що є духовно-культурно необхідним – «…вічне повернення, вічне повторення основного ритму Космосу: його періодичне зруйнування і творення»; «космос – взірцевий твір богів – “побудований” таким чином, що релігійне почуття божественної трансцендентності викликається самим існуванням Неба. Тому що Небо *існує* в абсолютний спосіб…» [4, с. 59, 63].

М. Еліаде, пояснюючи соціокультурний поступ у безпосередньому зв’язку з перманентною міфологічною підставою, по суті, зважує на існування в історії лише двох типів світогляду – архаїчного, традиційного, циклічного, обумовленого древнім міфом про циклічність часу, та світогляду, що сформувався на основі іудаїзму та християнства, тому націленого на розуміння історичного процесу як поступального розвитку. Як вважає мислитель, саме внаслідок опори на старозавітний історизм, що «випрямляв» розуміння історичного часу, й була «відкинута» містична єдність людини із космічними циклічними ритмами, що у подальшому постійно буде даватися взнаки.

Отже, зважаючи на дану тенденцію, М. Еліаде, з однієї сторони, акцентує увагу на «поверненні» (як ідеї, ритуалу, норми поведінки, архетипі), що зазвичай демонстрували сільські люди, які урозуміли (в силу специфіки своєї діяльності, звісно), як поєднати космізм язичництва, що надихався передусім ідеєю поклоніння культурним героям, та монотеїзм іудео-християнства у своєрідне релігійне утворення, яке змогло на підставі нового духовного досвіду долати жах історії, її гніт, що відчутно все посилювався з історичним поступом. З іншої сторони, сучасний мислитель міркує про, можна сказати, що історичну провину іудейської, християнської, а також філософської, говорячи його термінологією, «еліт». Йдеться про процес руйнування архаїчної культури архетипів. Як вважає М. Еліаде, «переважно релігійна і філософська еліти відчували розпач перед циклічним часом, що повторюється до нескінченності» [4, с. 59]. Як доводить філософ, цей процес відбувався і в індійській традиції, де «вічне повернення» передбачало «…вічне повернення до буття завдяки *кармі*, закону всесвітньої каузальності. З іншого боку, час прирівнювався до космічної ілюзії (*mâyâ*), а вічне повернення до буття означало нескінченне продовження страждань і рабства» [там само].

Відзначається також, що і грецькій культурі був відомий також цей міф «вічного повернення», але що особливо варто відзначити, так це те, що, як зауважує М. Еліаде, що через значний історичний час, «…філософи пізніх епох довели концепцію колового часу до абсурду» [там само].

Власне ось така тенденція культурно-історичного розвитку людства й зумовила, як можна підсумувати розмисли М. Еліаде, становлення та укріплення в історії прагнення «реактуалізації» міфів – як тих універсалій та смислових одиниць символічної мови міфології, які дозволяють людині чуттєво переживати її тотожність зі світом буття, космічного універсуму завдяки «абсолютному об'єкту» – архетипу. Тому, як зазначає М. Еліаде: «…реактуалізуючи міфи, релігійна людина старається наблизитись до богів і брати участь у *бутті*; наслідування божественних взірцевих моделей виражає і прагнення святості, і онтологічну ностальгію» [4, с. 57]. Як історик релігії, ймовірно, він прагнув показати саме якщо не сумісне, то у певному значенні сполучене один з одним існування «архаїчної» людини та «релігійної», передусім через онтологічну неможливість останньої цілковито відійти від міфологічного світобачення. Саме тому, «з самого початку релігійна людина розміщує власний ідеал у позалюдській площині, яка розкривається у міфах. Справжньою людиною можна стати, лише виконуючи настанови міфів, імітуючи богів» [4, с. 54], – підсумовує М. Еліаде.

У своїх міркуваннях щодо міфології торкається філософ і проблеми співвідношення міфу і засобів масової інформації («Аспекти міфу»), показуючи, що, наприклад, персонажі коміксів є версією міфологічних героїв, а популярний міф про супермена задовольняє насамперед ту людину, яка усвідомлює себе знедоленою та бажає набути силу. Також має місце у сучасних соціокультурних реаліях й міфологізація певних особистостей, втілення їх у образи, які можуть для решти слугувати прикладом чи навіть зразком поведінки. Дослідник показує, що навіть у нав'язливому чи не повсюдно прагненні (як певній ідеологемі) досягати «успіху» насправді міститься «міфологічна поведінка» людей. Йдеться, як можна зрозуміти, принаймні, про тих індивідів, які беззастережно вірять у певні неймовірні перипетії власної долі, у те, що врешті-решт усе негативне чарівним способом владнається та бажане буде досягнутим.

У контексті піднятих проблем слушними є і міркування М. Горкгаймера стосовно «масової культури», яка має міфічне підґрунтя: «Фільми, радіо, популярні біографії та романи, – як зауважує філософ, – мають спільний рефрен: це наша знайома колія, це сліди великого й

того, що прагнуло бути великим, – це дійсність, якою вона є, має бути і буде. Вичавлюються навіть слова, через які могла би висловлюватися надія, – про те, що існує дещо по той бік плодів успіху…» [3, с. 126]. По суті, йдеться про те, що насправді «…масова культура заперечує риторику індивідуалізму й насамперед принцип, якому вона на словах служить, пропонуючи людям взірці колективного наслідування. Якщо … кожний чоловік може стати королем, то чому не може стати королевою кожна дівчина з фільму, неповторність якої полягає у тому, щоб бути типовою?» [3, с. 137]. Інакше кажучи, у сьогочасних реаліях існування суспільства мас вже немає «особистої історії», про яку лише говориться, як немає і особи, яка здатна була би мислити і діяти самостійно, не орієнтуючись на нав'язливі ззовні соціальні ілюзії, які є зворотнім боком міфічного «розуміння».

У цьому контексті, звісно, що не можна оминути й позицію К.-Г. Юнга [див.: 11 та ін.], який у своїх доробках розкрив «архетип» у сенсі феномену, що нероздільно поєднує індивідуальне і колективне, причому як вимір реальності. Цілісність архетипів проявляється і в тому, що в них на рівні «образів» є присутнім не тільки зазначене індивідуальне та колективне, але й усвідомлене та несвідоме, соціальне й інстинктивне, поведінкове біологічне й небіологічне, усталене у стосунки між людьми, як вони формувались у первісних спільнотах та подалі у певних соціумах. На цьому ґрунті мислитель показує, яким чином формується від початку історії інститут нормування взаємовідносин у людських колективах, чому колективне несвідоме, будучи надособистим, сприймається окремими людьми як, власне, загальна, отже і їхня власна, підстава життя. Тобто, у певних міфах завжди виражаються, отже і сприймаються (як настанови до певних дій), ті чи інші архетипи. Для того ж, щоб ця «дієвість» відбулась, «суб'єктивність» людини, характерна для етапу міфологічної культури, має бути винесена за її індивідуальні межі. В цьому аспекті її душевне життя має виходити з неусвідомлюваного позаіндивідуального – тоді міф як архетип обов'язково спрацьовуватиме як чинник людської поведінки. При цьому детермінантами «розуміння» можуть виступати як зміфологізовані природні стихії, певні дивні істоти (сирени, феї, русалки тощо), так і боги, скажімо, давньої Еллади. Але, хіба від того, як зазначається Юнгом, що богів можемо поіменувати «факторами», щось принципово зміниться? Тому, знаючи давню історію, головне – не створити нині таку «напругу в душі», яка народить крайню самотність і різні людські манії, причиною чого може бути штучне розділення на «істинну мудрість» і «хибну», що є не розділимо характерною ознакою

міфологічної свідомості, базованої, ще раз підкреслимо, на сформованих ще у древності архетипах, за кожним з яких містяться символи життя, смислу тощо (наприклад, у Юнга зазначаються образи Аніми, Тіні, Мудреця, Персони). Інакше кажучи, філософ доводить позицію, що немає жодної суттєвої ідеї або погляду, які б не мали своїх історичних прообразів, не йшли би до своїх давніх засад – архетипічних проформ, отже не були би пов'язаними з тим періодом, коли «свідомість ще не думала, а сприймала», коли думка у своїй «явленості» ще «бачилась та чулась», тобто коли мислення проявляло себе, скоріше «об'єктом, ніж суб'єктом».

Отже, таким чином актуалізована міфологія свідчить, скоріше, не про її архаїчність, а, як ми вже зазначали, про міфологічну трансісторичність, що, звичайно, базується у сучасному світі не на одному чиннику, але передусім спричиняється нерозвиненістю серед людського загалу культури раціонального мислення, що, по суті, дозволяє на підставі «мислення» міфологічно-образного, «пояснення» наочно-чуттєвого сприймати нескладні міфологічні «сюжети» сучасних зразків популярної культури як певні, можна стверджувати, життєві програми, принаймні, на рівні свідомості людини-маси як найбільш розповсюдженого типу сучасного індивіду. У такий спосіб існуючий міф, безумовно, проявляє свою «дієвість» як спрощений спосіб розуміння, орієнтований не на знання, а на віру, але у той же час стимулює поведінку людини, яка відповідає тому чи іншому міфологічному сюжетові. Звідси, міф, як і раніше, у сучасній історії виступає активним чинником соціальних процесів, впливає на людей, підштовхує їх до перетворення міфічних сюжетів, які стосовно сучасного світу несуть у собі, скоріше ідеологеми, штучно створені вигадки стосовно реальності.

Розглядаючи феномен міфу та особливу «логіку» міфологічного розуміння світу, не можна не зважити і на вклад Л. Леві-Брюля, К. Леві-Строса у міфологічні студіювання, що цілком справедливо підкреслює Ж. Рюс. Оцінюючи діяльність дослідників, а також значення міфології для сучасної культури, Рюс, зокрема, зазначає, що Леві-Брюль теоретичне розуміння міфологічного світосприйняття та «мислення», особливу «логіку» міфу, містичне переживання «єдності», властивого міфологічному розумінню світу, підкріплює й прикладами з реального життя [7, с. 432]. Автор також відзначає дослідницькі досягнення й Леві-Строса, який, за її думкою, вивчаючи міфи, приєднався «…у такий спосіб до традиції та проекту, які формують усе наше сторіччя» [там само]. Насамперед, як варто підкреслити, К. Леві-Строс вбачав у міфі «…глобальну оповідь, дуже

уніфіковане світобачення, знакову систему, наділену смислом, що залежить від того, в який спосіб поєднані її елементи» [7, с. 433]. Останній аспект такого тлумачення міфу – стосовно поєднання елементів у певному цілому – як можна зрозуміти, є засадничим. Можливо, саме тому з його ім'ям пов'язують відкриття принципу причетності, зв'язку всього з усім – тим самим переживання «містичної єдності речей». В цьому аспекті сам учений пояснював даний принцип як «головну властивість» міфологічного духу, що являє себе протилежністю «картезіанського методу», бо має місце «…відмова розділяти реальність, прагнення ніколи не вдовольнятися частковою відповіддю, прагнути пояснень, які охоплювали б усю сукупність явищ» [цит. за: 7, с. 434]. А звідси вже розтлумачується і власне міфологічна культура як така: «Суть міфу, – стверджує К. Леві-Строс, – в тому, що, зіткнувшись з проблемою, він уявляє її собі аналогічною іншим проблемам, що виникають в інших планах: космологічному, фізичному, моральному, юридичному, соціальному тощо. І пояснює усі їх сукупно» [цит. за: 7, с. 435].

У своєму доробку Ж. Рюс наводить текст інтерв'ю К. Леві-Строса, який, серед іншого, міркує й на тему різного сприйняття міфу людьми різних культур. Зокрема, він пояснює, що якщо спитати – «що таке міф» «…в американського індіанця, то він майже напевне відповість вам так: це розповідь про ті часи, коли люди і тварини ще не були розділені. Таке визначення видається мені дуже глибоким. Бо, попри чорнильні хмари, які відкидає юдео-християнська традиція, вона не може цілком затьмарити трагічні ситуації, трагічної та образливої як для серця, так і для розуму, що людство змушено співіснувати й ділити радощі життя на нашій планеті з численними видами створінь, з якими воно не може увійти в комунікацію. Цілком зрозуміло, що міфи не хочуть визнавати цю ваду творіння первісною; що вони вбачають у її виникненні визначальну характеристику людського роду й ознаку людської неповноцінності» [цит. за: 7, с. 434].

За словами науковця, стилем його міркування, як можна побачити, міститься й особлива людська душа, що чуттєво переживає, й не менш глибоко, ніж той індіанець, про якого дана оповідь, стосовно того, що загубленою є культура істотного зв'язку з усім живим іншим чи іншим живого, точніше, навіть не зв'язку, а розуміння різного як однієї сутності, «єдиного» як «тотожного» з усім – «все в мені, і я в усьому!..» Ймовірно, ось таку людину, що відійшла разом з міфологічним світоглядом у минуле, звісно, що вже не знайти як сучасне «явище» (хіба що як виняток), але це зайвий раз

підтверджує закономірність, що саме культурна епоха задає форму розуміння людиною світу. Але у який спосіб? – Та створюючи певний тип людини. Така закономірність надає змогу затвердитись, зокрема, у думці, що для міфології (як і загалом для свідомості) є конче важливим принцип антропоморфізму, який власне й детермінує «правила» мислення людини. Йдеться про те, що своєрідною міфологікою виробляється спосіб розуміння, згідно з яким усе мислиться за «подобою» людини. Зрозуміло, що така настанова не вироблялась свідомо, як і не була усвідомлено проведеним мисленнєвим «правилом», але вона «природньо» випливала з обставин тодішнього людського буття та особливостей самої людини як типу.

Таким чином, міф, незважаючи на давню традицію, неправомірно пов'язувати лише з первинним світоглядом «общинної» колективності. Міф – трансісторичний феномен людського буття, універсальна форма освоєння світу. Звісно, що передусім культура міфологічного «мислення», «розуміння», «усвідомлення» людиною світу органічно віднаходить себе у межах мистецтва, насамперед літератури, у народних чи містико-релігійних традиціях, не дуже, як на мене, органічно існує у такому явищі як сучасна «соціальна міфологія». Але ось все відчутніше піднімається питання (й що не може не тривожити, бо заставляє переглядати більш-менш усталене розуміння та підстави історико-філософського поступу) про міфологічні аспекти процесу філософування, якщо не сказати, його міфологічне підґрунтя. Безперечно, ця тема має стати предметом окремого дослідження, але не зачепити її, хоча б коротко, у межах міркування стосовно міфу як специфічного розуміння, теж неприпустимо.

Отже, міркуючи про філософію, окреслюючи її особливості, традиційно зазначається її принципова раціональність (хоча типи її різняться), критичність, культура сумніву, запитування, проблематизації, категоріальне мислення, метафізична проблематика тощо. Звісно, що некласична та сучасна філософії зробили свій внесок стосовно проблем, якими має опікуватися філософія, по-своєму були поставлені питання стосовно мови філософування, стилю мислення, категоріально-понятійного апарату міркувань та ін. Це є, безумовно, природньо при зміні соціокультурних епох, етапів розвитку власне філософії як складової культури, зрештою, поколінь мислителів тощо.

В той же час з'являються й новітні тенденції. Ось вже у С. де Бовуар («Друга стать») є відсилання до міфу, який, ймовірно, слід розглядати вже не тільки як опис певного феномену, а й як гносеологічне поняття. Заявлена назва – «Жінка є втілений міф» – на

перший погляд, лише розкриває ті принципові розрізнення, що мають місце у ментальності чоловіка і жінки: «…він мріє про спокій посеред неспокою і про непрозору наповненість, яка оселиться тимчасом у його свідомості. Втіленням цієї його мрії і є жінка; вона є жаданою посередницею між природою, яка чужа чоловікові, і створінням, яке майже їй ідентичне. Вона не протиставляє йому ані ворожу мовчанку природи, ані сувору вимогливість взаємного визнання…» [цит. за: 7, с. 83]. Інакше кажучи, за цими строками проглядається й потреба у проясненні того, а які саме складові (властивості, значення, історичний і соціокультурний зміст поняття, саме поняття «міф» варто мати вже у свідомості, аби «переконатися» у достовірності такого опису образу жінки як втіленого «міфу» і «мрії».

Дійсно, якщо міфологічна культура проявляє себе у пізнавальній діяльності, то якою є остання, які існують форми пізнання, які у міфологічний спосіб, через образ міфу чи, краще, створення певного образу (жінки) як міфу передають знання. Тобто, міф як культурна форма дає змогу саме в ній, цій формі, усвідомлювати світ, накопичувати життєвий досвід, але у який спосіб його можна передати? Можливо, є сенс задуматися над тим, зважаючи на особливу «логіку» міфу, поряд з філософською раціональністю, науковою, виділяти ще міфологічну. Звісно, вона буде іншою за типом, але все ж таки іншою, але саме пізнавальною, формою. Подібно до того, як виділяється «художня раціональність» – у тому аспекті визначення, в якому мистецтво є пізнанням.

Наведемо ще один вимір розвитку власне філософського знання, яке вже не може, за логікою усвідомлення історичного процесу філософування, не міркувати щодо міфологічного виміру, дотичного її поступу. Ми вже підкреслювали, що міфологія несе у своєму «логічному» і соціокультурному змісті орієнтацію на «єдність», здатність охоплення буття в цілому. Але ж умоглядний, розумоосяжний вимір цього процесу цікавить і філософію, на що звертає увагу Ю. Габермас, коли наголошує: «Я хочу спочатку … нагадати про двоїсте значення метафізичного мислення про єдність, яке залишається в межах міфічного мислення про первоначало і водночас емансипується від нього» [2, с. 124].

У подальших своїх розмислах філософ ці теми «міфічності» стосовно мислення та «єдності» як підстави метафізики розглядатиме у самих різних аспектах. Наприклад, він зважає на те, що «в “Еннеадах” Плотина “єдність і множина” є центральною темою», що принцип «усе в одному» означає «…не те, що все сходить до єдиного, а те, що множина зводиться до єдиного і таким чином осягається в

цілому як тотальність», що «слідом за Ніцше можна було сказати, що міф знає лише те, що лежить на поверхні, лише явище, а не сутність. На противагу цьому метафізика рухається вглиб», що «єдине є всім остільки, оскільки воно притаманне кожному окремому сущому як його первоначало; однак єдине є водночас ніщо стосовно всього, оскільки воно може зберігати свою єдність лише завдяки відрізненню від інакшості кожного окремого сущого», що «раціоналізація» – «від Фройда до Горкгаймера й Адорно … копіює діалектику, притаманну філософії первоначала доби Просвітництва. Вигнання міфічних сил і чарів демонів, яке мало здійснюватися за допомогою абстракції всезагального, вічного і необхідного буття, виказує себе і в ідеалістичному тріумфі єдиного над множиною» [див.: 2, с. 124, 125, 126-127]. І ще одне міркування варто додати, через те, що його можна сприйняти у вищезазначеному колі проблем як підсумкове: «Центральні проблеми, над якими виснажується метафізика, випливають, на мій погляд, – зауважує Ю. Габермас, – із того, що урізана у своїх правах множина чинить бунт проти примусової, а отже, ілюзорної єдності» [2, с. 127]. З цього, власне, розпочинається некласичний тип філософської раціональності, який, на наш розсуд, не розв'язав проблему «єдності», характерну як для міфології, так і для метафізики, а лише виявив, прозоро представивши її, та на межі загострив.

***Висновки***. Отже, як би не розуміти світ, людину, її діяльність та результати людських зусиль (в аспекті «класичної» чи сучасної науки чи у певний інший спосіб), вся історія духовної культури традиційно була (та й має бути) націлена на об'єктивність як підставу та критерій вирішення проблем людського буття, причому починаючи з міфології. І це природньо, адже буття людини є завжди проблемним існуванням, яке вимагає (принаймні заради самозбереження, виживання, творення себе і «свого» світу) пояснення навколишнього середовища на підставі об'єктивних знань, що несуть собою розуміння законів природного та соціокультурного буття, є логічно (і не тільки) обґрунтованими і тому дієвими орієнтирами у стосунках людини зі світом. Й така своєрідна «презумпція» об'єктивності формується від початку історії людства (щоправда, у різний спосіб – міф, релігія, мистецтво, мораль тощо), виходячи загалом з ймовірнісного припущення «достовірності» знань, якими керується людина у своїй різноманітній діяльності, як буденній, так і спеціалізованій.

З іншої сторони, націленість на об'єктивність дає й важливу онтологічну підставу, завдяки якій людина адаптується до перманентно мінливих обставин свого життя, а саме – можливість

упорядкувати свій світ, подолавши хаос, пануючий у тривожному її світосприйнятті. В цьому контексті слід зауважити, що навіть міфологічні образи, символіка міфів, певні сюжети, які завдяки К.Г. Юнгу прийнято означати «архетипами», також несуть у собі вимір «об'єктивності», адже враховуються і в цьому світогляді певні закономірності зв'язку з природою та соціальним світом, зважується на психологію людей, сумісно існуючих у первісних спільнотах, чи у таких специфічних формах, з'єднуючих індивідів у «загал», що проявляється, наприклад, феноменом масової свідомості.

З цього можна зробити висновок, що у спільному людському бутті навіть сумнівну позицію сильна віра в «об'єктивність» певних тверджень чи відверто помилкове (хибне) міркування можна перетворити на «знання» (звісно, що в лапках), але яке через нерозвиненість людських мисленнєвих здібностей та засобів пізнання (приклад – первісна міфологія) або через некритичне мислення самої людини та її беззастережну віру (поза будь-яких об'єктивних для цього підстав) може нав'язуватись (сучасна міфологія, як приклад). В обох варіантах – мислення підпадає під чуттєво-образне сприйняття світу, що слугує підставою для хибної орієнтації людини.

Саме на противагу подібній тенденції – прагнення людини знати себе і свій світ історично закріпилося настановою – справжнє (істинне) знання має бути наслідком раціонального пізнання – інакше означена «презумпція об'єктивності» загубить в кінці кінців зв'язок людини з об'єктом своєї пізнавальної діяльності, поступаючись місцем суто суб'єктивній гадці. Зважаючи на це, все ж таки варто й мати на увазі, що процеси мислення та розуміння світу загалом протікають насамперед у формах, які задаються історичним типом культури. І хоча наукове пізнання є пріоритетним для сучасної людини й передує по відношенню до усіх інших способів розуміння дійсності, міф, у певний спосіб змінюючись у соціокультурній історії, не губить свого значення і у нинішній епосі, демонструючи тим самим свою трансісторичність.

Міфологічна свідомість, у якій розум підпадає під чуттєвість, підпорядковується їй, поєднує у собі (зрозуміло, що у певній пропорції) емоційно-чуттєві та раціональні складові пізнавальної діяльності. Йдеться про особливу «логіку» міфологічного розуміння світу, яка закладається наступними чинниками: принципом співпричетності людини та світу як емоційно-чуттєвого переживання містичної єдності речей; принципом антропоморфізму, що детермінує «правила» міфологічного «мислення»; принципом наочно-чуттєво-образного пояснення дійсності та ін. Звідси, якщо тлумачити міф у

контексті соціальної та духовно-культурної історії, він є як спосіб пізнання і, відповідно, «розуміння» світу чуттєвим переживанням людиною світу свого буття та твореної нею історії.

Дієвість міфу як способу розуміння, орієнтованого на віру, проявляється передусім в тому, що міф дійсно здатен стимулювати поведінку людини, яка живиться у своїй свідомості певними архетиповими сюжетами. При цьому можуть превалювати у сучасному міфологічному мисленні навіть раціональні складові, якщо йдеться про становлення на ґрунті міфології певних ідеологем та наративів. Виходячи ж з того, що «належне» міфу, особливо соціального, становить єдине ціле з колективною свідомістю, збігається з віруваннями людських спільнот, міфотворенню є місце і в сучасному світі, де діє така специфічна «колективність» як масове суспільство та, відповідно, масова людина, яка (як певний тип) не знає критичного виміру. Звідси, для неї неможливо (бо вона принципово не здатна) ставити під сумнів те, що є чи стає «спільним» переконанням, позицією «усіх».

Таким чином, міф є чинником і сучасних соціальних процесів. Міф несе у собі здатність підштовхувати людей до перетворення міфічних історій (по суті, вимислу) на реальність, тим самим впливаючи на міжособистісні стосунки та загалом діяльність людини та світ її буття. Сучасні міфи, як і традиційні, зберігають у собі такі риси як наочність, некритичність, простоту сприйняття, доступність «сюжету» міфу людській свідомості, що формується сучасною масовою культурою та пов'язаною з нею «соціальною міфологією».

### *Список літератури*

1. *Булатов М.* Проблема досвіду: історико-філософські стадії її еволюції // Пізній радянський марксизм та сьогодення (До 70-річчя Вадима Іванова) // Філософсько-антропологічні студії' 2003. – К.: Стилос, 2003. – С. 304–312.

2. *Габермас Ю.* Постметафізичне мислення / Пер. з нім. В. Купліна. – К.: Дух і Літера, 2011. – 280 с. – («Сучасна гуманітарна бібліотека»).

3. *Горкгаймер М.* Критика інструментального розуму. – К.: ППС-2002, 2006. – 282 с. – («Сучасна гуманітарна бібліотека»).

4. *Еліаде М.* Священне і мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / Пер. з нім., фр., англ. Г. Кьорян, В. Сахно. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – 591 с.

5. *Кримський С.Б.* Запити філософських смислів. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2003. – 239 с.

6. *Полисаєв О.П.* Архітектоніка сучасного міфу: Монографія. – Тернопіль: Астон, 2008. – 336 с.

7. *Рюс Ж.* Поступ сучасних ідей: панорама новітньої науки / пер. з фр. В. Шовкун. – К.: Основи, 1998. – 669 с.

8. *Свириденко В.М.* Об'єктивність // Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – С. 441.

9. *Barthes R.* Mythologies. – London: Cape, 1972. – 164 p.

10. *Flood C.* Political myth. A Theoretical Introduction. – London and New York: Routledge, 2002. – 309 p.

11. *Jung C.G.* Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten // Jung C.G. Bewußtes und Unbewußtes. – Walter Vlg. Olten. – 1971. – S. 11–53.

### *References*

1. *Bulatov M.* (2003) Problema dosvidu: istoriko-filosofski stadiyi yiyi evolyuciyi [The problem of experience: historical and philosophical stages of its evolution] // Piznij radyanskij marksizm ta sogodennya [Late Soviet Marxism and the Present] (Do 70-richchya Vadima Ivanova) // Filosofsko-antropologichni studiyi' 2003. – Kyiv: Stilos. – S. 304–312.

2. *Gabermas Yu.* (2011) Postmetafizichne mislennya [Post-metaphysical thinking] / Per. z nim. V. Kuplina. – Kyiv: Duh i Litera. – 280 s. – («Suchasna gumanitarna biblioteka»).

3. *Gorkgajmer M.* (2006) Kritika instrumentalnogo rozumu [Critique of Instrumental Reason]. – Kyiv: PPS-2002. – 282 s. – («Suchasna gumanitarna biblioteka»).

4. *Eliade M.* (2001) Svyashenne i mirske; Mifi, snovidinnya i misteriyi; Mefistofel i androgin; Okultizm, vorozhbitstvo ta kulturni upodobannya [Sacred and profane; Myths, dreams and mysteries; Mephistopheles and the androgyne; Occultism, divination and cultural preferences] / Per. z nim., fr., angl. G. Koryan, V. Sahno. – Kyiv: Vidavnictvo Solomiyi Pavlichko «Osnovi». – 591 s.

5. *Krimskij S.B.* (2003) Zapiti filosofskih smisliv [Queries of philosophical meanings]. – Kyiv: Vid. PARAPAN. – 239 s.

6. *Polisayev O.P.* (2008) Arhitektonika suchasnogo mifu [The architectonics of modern myth]: Monografiya. –Ternopil: Aston. – 336 s.

7. *Ryus Zh.* (1998) Postup suchasnih idej: panorama novitnoyi nauki [The Progress of Modern Ideas: A Panorama of Modern Science] / per. z fr. V. Shovkun. – Kyiv: Osnovi. – 669 s.

8. *Sviridenko V.M*. (2002) Ob'yektivnist [Objectivity] // Filosofskij enciklopedichnij slovnik [Philosophical Encyclopedic Dictionary]. – Kyiv: Abris. – S. 441.

9. *Barthes R*. (1972) Mythologies. – London: Cape. – 164 p.

10. *Flood C*. (2002) Political myth. A Theoretical Introduction. – London and New York: Routledge. – 309 p.

11. *Jung C.G*. (1971) Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten [About the archetypes of the collective unconscious] // Jung C.G. Bewußtes und Unbewußtes. – Walter Vlg. Olten. –. – S. 11–53.

Авторська довідка:

Суходуб Тетяна Дмитрівна – к. філос. н., доц., доцент кафедри філософії науки і культурології Центру гуманітарної освіти НАН України.

**Т.Д. Суходуб**. Міф як традиція «розуміння» світу
**T.D. Sukhodub**. Myth as a tradition of «understanding» the world

УДК 16

## ВИВІД ЕМОЦІЙ У СИТУАЦІЯХ ПРИЙНЯТТЯ РІШЕНЬ

***В.В. Навроцький***
*Інститут філософії імені Г.С. Сковороди*
*Національної академії наук України,*
*вул. Трьохсвятительська 4, м. Київ, Україна, 01601*
navrotsk@gmail.com
orcid id : 0000-0003-0023-3501

*Пояснення діяльності людини не може бути достатньо повним без виявлення емоцій, які вона переживає під час прийняття рішення діяти в той чи інший спосіб. При цьому людина оцінює ситуацію прийняття рішення – подію, чиюсь дію або набір об'єктів. На оцінку впливають її цінності – цілі, стандарти та смаки. Тому, знаючи цінності людини, можна встановити характер її оцінок.*

*Під час оцінювання людина переживає певну емоцію. Тому, встановивши, як вона оцінює ситуацію, можна виявити її емоцію. Зважаючи на зв'язок між емоціями, можемо також із однієї емоції вивести іншу. Найбільш адекватним засобом виводу оцінок із цінностей, виводу емоцій з оцінок і виводу емоцій з емоцій є застосування аргументних схем.*

*Окрім оцінки ситуації, для з'ясування того, як приймається рішення, треба врахувати оцінку людиною наслідків власної дії і ту обставину, що обидві оцінки опосередковані емоційною оцінкою цінностей.*

***Ключові слова***: вивід, емоція, оцінка, прийняття рішень, цінність.

## INFERENCE OF EMOTIONS IN DECISION-MAKING SITUATIONS

***V.V. Navrotskyi***
*Institute of Philosophy of H. S. Skovoroda of National Academy of Sciences of Ukraine, Tryokhsvyatitelska st., 4, Kyiv, Ukraine, 01601*
navrotsk@gmail.com

*An explanation of human behavior cannot be complete without identifying the emotions that a person experiences when deciding to act in one way or another. In doing so, a person appraises the decision-making situation – an event, someone's action, or a set of objects. The appraisal is influenced by his or her values – goals, standards, and tastes. Therefore,*

*knowing a person's values, one can determine the nature of his or her* appraisals.

*When appraising, a person experiences a certain emotion. Therefore, by determining how he or she appraises a situation, we can identify his or her emotion. Given the connection between emotions, we can also derive one emotion from another.*

*The most adequate means for the inference of appraisals from values, the inference of emotions from appraisals, and the inference of emotions from emotions is the use of argumentation schemes.*

*In addition to appraising the situation, the description of the decision-making process must contain the individual's appraisal of the consequences of his or her actions, because actions are chosen by individuals not only depending on the decision-making situation, but also depending on the value of the consequences of their own actions.*

*Both appraisals depend on a person's emotional state, since it affects their order of values. Knowing a person's order of values, an observer can identify his or her emotion or set of emotions and use the result to form an argument that justifies why the corresponding action was performed, or to form an argument that provides grounds for predicting its performance.*

***Keywords:*** inference, emotion, appraisal, decision-making, value.

### *Вступ. Постановка проблеми*

З самого початку їх вивчення емоції протиставлялись розуму. Стверджували, що розум має керувати ними [2, с. 260, 269-270], рекомендували опиратися на них [1, с. 41, 368] і, зрештою, приписували підкорятися ним [5, p. 415].

Питання встановлення емоцій людини є важливим за різних причин. Цікавитись тим, якою є емоція індивіда (якщо вона явно не виражена або просто не було візуального контакту із ним), потрібно, наприклад, тоді, коли треба пояснити його дії, коли прагнемо взаємодіяти із ним, зокрема, ухвалювати спільні рішення.

Здається немає аргументів проти того, що емоції виступають мотивами дій, що під час прийняття рішення індивід в емоційний спосіб оцінює ситуацію та наслідки власної дії. Саме виходячи з цього уявлення, у першому розділі показано, як відбувається оцінка ситуації прийняття рішення. З цією метою викладені основні положення теорії когнітивної оцінки [10][1]. У другому і третьому розділах запропоновані

[1] Теорія когнітивної оцінки була розроблена в рамках когнітивної психології із перспективою втілення її результатів в обчислювальні моделі емоцій, застосовні для розробки штучного емоційного інтелекту.

аргументні схеми для виводу оцінок із цінностей, виводу емоцій з оцінок і виводу емоцій з емоцій.

У заключному розділі у загальних рисах описана модель прийняття рішень, з урахуванням того, що до оцінки ситуації прийняття рішення додається оцінка наслідків власної дії дієвця і що обидві оцінки опосередковані емоційною оцінкою цінностей.

## *Основна частина*

### *1. Емоції, цінності та оцінки*

Теорія когнітивної оцінки виходить із припущення, що емоції – це реакції на ситуації, але не на ситуації самі пособі, а на ситуації, як їх розуміє індивід, як вони ним сконструйовані [10, p.18][2]. Ситуацію, яка стає продуктом конструювання, автори цієї теорії називають психологічною ситуацією. Вона будується із зовнішньої ситуації. Згадана теорія вирізняє три типи зовнішніх ситуацій або три аспекти зовнішнього світу, з яких будуються психологічні ситуації – події, дії інших індивідів, набори об'єктів.

Конструювання психологічних ситуацій здійснюється когнітивною оцінкою цих аспектів зовнішнього світу. До такого оцінювання події, дії інших та об'єкти є нейтральними для індивіда. У результаті оцінки вони стають важливими для нього. Індивід оцінює події як бажані або не бажані, дії інших людей – як похвальні або осудні, об'єкти – як привабливі чи непривабливі. І робить це відносно своєї системи цінностей – цілей, стандартів, смаків – «трьох перспектив… з яких можна конструювати чийсь світ» [10, p. 30]. Ситуація розглядається як важлива у сенсі її наслідків по відношенню до цих цінностей [10, p. 49].

Емоційна реакція індивіда на ситуацію обумовлена тим, якою мірою подія, дія іншого або об'єкт сумісні з цими чинниками. Наприклад, емоції, породжені подіями, «викликаються не просто подіями, а подіями у відношенні до важливих цілей» [10, p. 50][3]. Емоційними реакціями на ситуації, в яких приймається рішення, є задоволення або незадоволення подією, схвалення чи несхвалення чиєїсь дії, симпатія чи антипатія до об'єкта, тобто подобається він чи не подобається [10, p. 30].

---

[2] Автори цієї теорії проводять цікаву аналогію: «Сто років тому французький письменник Жорж Польті ... спробував звести історію драми до тридцяти шести сюжетних ситуацій, вважаючи, що вони представляють тридцять шість різних емоцій» [10, p. 3].

[3] «…події розглядаються як такі, що задовольняють, просувають чиїсь цілі, або є сумісними із ними, переживаються як афективно позитивні» [10, p. 56].

Коротко викладемо те, що відбувається під час оцінювання ситуації, у якій приймається рішення вчинити певну дію:

1. Індивід оцінює ситуацію прийняття рішення – подію, чиюсь дію або набір об'єктів.
2. На їх оцінку впливають цілі індивіда, стандарти, яких він дотримується, та його смаки[4].
3. В результаті оцінювання формуються оцінки «бажана/не бажана подія», «похвальна/осудна дія», «привабливий/не привабливий об'єкт».

Звісно, відповідь на запитання, чому дана саме така, а не інша оцінка, тобто чому подія характеризується як бажана чи небажана, чому дія іншого оцінюється як похвальна чи осудна, чому є привабливим чи непривабливим певний об'єкт (звідки виникає привабливість чи непривабливість), передбачає для кожного окремого випадку конкретизацію цієї схеми, вказавши, про які саме цілі, стандарти і смаки йдеться у кожному випадку.

## *2. Вивід оцінок на основі цінностей та вивід емоцій на основі оцінок*

Пропозиція вивести емоцію індивіда з оцінки ним відповідної ситуації виходить із розуміння природи оцінок: оцінювання вважається «*афективним процесом*» [14, p. 4] або «компонентом емоційного епізоду» [8, p.120]. Іншими словами, під час оцінювання дієвець переживає певну емоцію. А отже, встановивши оцінку, встановимо емоцію.

Тепер, спираючись на міркування, викладені у першому розділі, можна запропонувати аргументні схеми, застосовні для виводу спостерігачем оцінок, які здійснюються індивідом *x* у ситуації прийняття рішення:

**Аргументна схема 1.1:**
Засновок 1: Відбулась подія *E*.

[4] Деякі інші сучасні автори замість терміну «смаки» вживають терміни «індивідуальні параметри», «схильності» [14, p. 7]. Про зв'язок емоцій і смаків писали і раніше: «Є певний взірець приємності й краси, який полягає у стосунку між нашою природою, такою, якою вона є, – слабкою чи сильною, – і річчю, яка нам подобається. Усе, сформоване за цим взірцем, нам приємне: чи то будинок, пісня, промова, вірш, проза, жінка, птахи, ріки, дерева, покої, убрання тощо. Все, не зроблене за цим взірцем, не подобається тим, хто має добрий смак» [1, с. 223].

Засновок 2: Подія *E* конфліктує із *цілями* індивіда *x*.
Висновок : Індивід *x не бажає E*.

**Аргументна схема 1.2:**
Засновок 1: Індивід *y* виконав дію *A*.
Засновок 2: Дія *A* конфліктує із *стандартами* індивіда *x*.
Висновок: Індивід *x засуджує* дію *A*[5].

**Аргументна схема 1.3:**
Засновок 1: Індивід *x* має обрати якийсь один об'єкт або декілька об'єктів із
набору об'єктів $O_{1...}O_{n}$.
Засновок 2: Властивості об'єктів $O_{1...}O_{n}$ не відповідають *смакам* індивіда *x*.
Висновок: Властивості об'єктів $O_{1...}O_{n}$ *не приваблюють* індивіда *x*.

Обґрунтування засновку 2 і висновку усіх трьох схем випливає з наступного міркування: «…маючи сценарій, що описує подію, яка викликає емоції, ми робимо висновок про ймовірну оцінку цієї події протагоністом (наприклад, шляхом зіставлення сценарію з однією або кількома схемами пам'яті, які містять інформацію про типові оцінки подій такого роду)» [12, p. 2].

Йдучи за авторами теорії когнітивної оцінки, викладеної в [10], ми поширюємо це міркування на сценарії, що описують дії інших осіб та вибір з певного набору об'єктів. А головне, звертаємо увагу на вказівку про типові оцінки для відповідних ситуацій. Але окрім знання про типовість оцінок, спостерігач має мати знання про індивідуальні параметри дієвця (схильності, особливості характеру), бо, коли йдеться про конкретного індивіда, посилання на типовість оцінок треба обмежувати.

Теорія когнітивної оцінки стверджує, що індивід прийняв рішення вчинити певну дію, бо (1) задоволений чи незадоволений подією, оціненою, відповідно, як бажана чи небажана; (2) схвалив або не схвалив чиюсь дію, оцінену, відповідно, як похвальну чи осудну; (3) йому подобається чи не подобається певний об'єкт, оцінений, відповідно, як привабливий або непривабливий[6]. А вивід емоцій з

[5] Ця аргументна схема і аргументна схема 2.2. отримані із схеми, запропонованої у [7, p. 363].
[6] Можна послатись на думку Паскаля про «обов'язок любові – щодо привабливості» [1, с. 27], як на одне з можливих пояснень того, чому із оцінки «привабливий» виводиться емоція «подобається».

оцінок спирається на типовість оцінок для емоцій: «… на основі виведених оцінок виводимо емоцію протагоніста (шляхом зіставлення оцінок з концептами емоцій, які містять, зокрема, оцінки, типові для цієї емоції)» [12, p. 2].

Тепер застосуємо висновки аргументних схем 1.1–1.3 і визначення емоцій у [14] для побудови аргументних схем, які представляють міркування спостерігача під час встановлення ним емоційного стану дієвця, коли той приймає рішення[7].

**Аргументна схема 2.1:**
Засновок 1: Відбулась подія *E*.
Засновок 2: Індивід *x не бажає,* щоб відбулась подія *E*.
Висновок: Індивід *x незадоволений* тим, що відбулась подія *E*.

**Аргументна схема 2.2:**
Засновок 1: Індивід *y* виконує дію *A*.
Засновок 2: Індивід *x засуджує* дію *A*.
Висновок: Індивід *x не схвалює* дію *A*.

**Аргументна схема 2.3:**
Засновок 1: Індивід *x* має обрати якийсь один об'єкт або декілька об'єктів із
набору об'єктів $O_{1...}O_{n}$.
Засновок 2: Властивості цих об'єктів *не приваблюють* індивіда *x*.
Висновок: Індивіду *x не подобаються* ці об'єкти[8].

### *3. Вивід емоцій з емоцій*

Із емоції, виявленої посиланням на оцінку, або із емоції, явно вираженої дієвцем, спостерігач може вивести іншу його емоцію, передбачаючи, що може бути не одна емоція, як реакція на ситуацію прийняття рішення, що можуть бути «емоційні реакції на емоційні переживання, такі, як сором за гнів, почуття провини за ревнощі і щастя від кохання» [3, p. 23]. Або емоція виводиться з двох інших емоцій, наприклад, емоція «інтенсивно гнівний» випливає із двох емоцій – «не схвалює» і «інтенсивно невдоволений» [7, p. 364]. Інший

[7] Спостерігач має встановити дійсну емоцію дієвця, бо вона може бути не виражена ним або навмисно виражена інша. Тут йдеться саме про схеми, тому що дія, подія чи об'єкт не конкретизовані.
[8] За аналогією до аргументних схем 2.1 - 2.3 можна надати схему з оцінкою «бажав» і емоцією «задоволений», схему з оцінкою «похвальна» і емоцією «схвалює» та схему з оцінкою «приваблюють» і емоцією «подобаються».

випадок, коли із емоції як реакції на дію іншого індивіда випливає емоція стосовно самого цього індивіда: якщо дія індивіда не схвалюється, то виникає незадоволення ним, відчувають антипатію до нього [9].

Далі розглядається найпростіший варіант, коли емоція виводиться з однієї іншої емоції. У побудові схем, що демонструють вивід емоцій з емоцій, застосовуються висновки схем 2.1–2.3:

**Аргументна схема 3.1:**
Засновок 1: Відбулась подія *E*.
Засновок 2: Індивід *x незадоволений* подією *E*.
Висновок: Індивід *x сумує* (*розчарований, горює*) з того, що вона сталася.

**Аргументна схема 3.2:**
Засновок 1: Індивід *y* виконує дію *A*.
Засновок 2: Індивід *x не схвалює дію A* індивіда *y*.
Висновок: Індивід *x гнівається* на індивіда *y* через його дію (*дорікає* йому, *відчуває досаду* або *сором* за нього).

**Аргументна схема 3.3:**
Засновок 1: Індивід *x* має обрати якийсь один об'єкт або декілька об'єктів із
набору об'єктів $O_{1...}O_{n}$.
Засновок 2 : Індивіду *x не подобаються* ці об'єкти.
Висновок: Індивід *x відчуває відразу* до них[9].

Встановлення емоцій дієвця за схемами 3.1–3.3 не є остаточним, бо висновки цих схем є лише правдоподібними. І у висновках схем 3.1 і 3.2 вже наведені варіанти, які емоції можна вивести із емоцій незадоволення і несхвалення. Тому ці схеми потрібно вдосконалювати, додаючи засновки, що уточнюють взаємозв'язок між емоціями, робити це, зокрема, і для того, щоб відповісти на запитання, подібні до наступних: «Чому клієнт реагує гнівом, а не тривогою, провиною або заздрістю? І що такого в клієнті, що призводить до агресії, а не до більш продуктивного процесу подолання труднощів?» [13, p. 630].

### *4. Від емоцій до прийняття рішень*

[9] За аналогією до аргументних схем 3.1–3.3 можна надати схеми із засновками, що містять терміни «задоволений», «схвалює», «подобається» (коли зроблений вибір).

Як зазначено наприкінці попереднього розділу, запропоновані аргументні схеми лише у першому наближенні надають уявлення про процедуру виявлення емоцій дієвця. Для встановлення того, якою є емоційна реакція на ситуацію прийняття рішення, треба зробити, принаймні, ще одну річ – врахувати, що приймаючи рішення, індивід в емоційний спосіб оцінює також і наслідки своєї власної дії – майбутню ситуацію. І саме в залежності від цього він буде конструювати свою емоційну реакцію на ситуацію прийняття рішення [4] [10]. Майбутня ситуація, яка буде наслідком його дії, оцінюється індивідом як бажана, вона є такою, що принесе задоволення. Причому саме під час конструювання своєї емоційної реакції на ситуацію прийняття рішення індивід має відчувати задоволення від того, що буде у майбутньому відчувати задоволення. Індивід не буде вільно обирати дію, якщо не отримає його від передбачуваного результату своєї дії.

Але для того, щоб пояснити, чому індивід виконав ту чи іншу дію, або прогнозувати її виконання, і цього недостатньо. Треба врахувати, що індивід упорядковує свої цінності, надає перевагу одним цінностям над іншими. Тобто оцінка ситуації та наслідків власної дії залежить не просто від цінностей, а від порядку на них, також встановленого оцінкою: «Оцінне пізнання продукує оцінки цінності... цінність просто визначається як те, що вимірюється такими оцінками» [11, p. 21].

І тоді модель, придатну для пояснення процедури прийняття рішення, можна подати у такий спосіб:

1. Рішення індивід приймає у певній ситуації. У термінах теорії когнітивної оцінки, це виглядає наступним чином: прийняттю рішення передує якась подія чи дія іншої людини або індивід стоїть перед вибором об’єкта із деякого набора об’єктів. Його дія є реакцією на відповідну ситуацію.

2. Дія обирається індивідом залежно від ситуації прийняття рішення, але також і залежно від передбачуваних наслідків його власної дії як реакції на таку ситуацію, бо і від них залежить його емоційна реакція на неї.

3. Зазвичай індивід прагне обрати дію, результат якої викликає позитивну емоцію. Її наслідки мають подобатись індивіду, викликати у нього задоволення.

[10] До речі, наявність зворотного впливу очікуваних результатів на емоції, які переживаються під час прийняття рішення, вже врахована у загальній моделі прийняття рішень, запропонованої у [6, p. 815].

4. Цінності, на які спирається оцінка індивідом ситуації прийняття рішення та наслідків власної дії, виконаної у відповідь на таку ситуацію, певним чином упорядковані. На формування цього порядку впливає емоційний стан індивіда [9, p. 369, 374].

5. Знаючи порядок цінностей дієвця, споглядач може виявити оцінку ним ситуації прийняття рішення та наслідків його власної дії, а отже, виявити і його емоцію або комплекс емоцій, а результат застосувати для формування аргументу, який обґрунтовує, чому виконана відповідна дія, або для формування аргументу, який надає підстави прогнозувати її виконання, спираючись на аргументні схеми практичного міркування, які отримуються додаванням до схем 2.1–2.3, 3.1–3.3 висновків про відповідні дії – тверджень про намір їх виконати або про необхідність їх виконання.

## *Висновки*

Модель, за якої виявлення емоцій дієвця передбачає виявлення оцінок ним ситуації прийняття рішення та наслідків його власної дії як реакції на цю ситуацію, потребує подальшого удосконалення. Опис того, як встановлюються оцінки та емоції дієвця, виглядає дещо спрощеним, бо не враховує, що спостерігач може сам перебувати в якомусь емоційному стані, наприклад, відчувати симпатію чи антипатію до дієвця, а це, звісно, може впливати на вивід ним оцінок та емоцій дієвця.

Більш детального вивчення потребує також випадок, коли дієвець обирає, якою емоцією реагувати на ситуацію прийняття рішення, передбачаючи взаємодіяти із тим, хто її створив. Реакція на ситуацію може бути скорегована: йому доведеться виражати її у більш чи менш інтенсивний спосіб, або взагалі подавляти її чи демонструвати іншу.

Але, здається, що за усіх можливих модифікацій, ядро моделі – роль цінностей і оцінок у виявленні емоцій – залишається стійким.

## *Список літератури*

1. *Паскаль Б.* Думки / Пер. з фр. Анатоль Перепадя, Олег Хома. – К.: ДУХ і ЛІТЕРА, 2009. – 704 с.

2. *Платон*. Діалоги / Пер. з давньогр. Йосип Кобів, Юрій Мушак. – Харків: «Фоліо», 2008. – 349 с.

3. *Barbalet J.M.* Emotion, Social Theory, and Social Structure: A Macrosociological Approach, Cambridge: Cambridge University Press, 2004. –210 p.

4. *Griffiths P. E.* Towards a ‘Machiavellian’ Theory of Emotional Appraisal**,** In Dylan Evans & Pierre Cruse (eds.), Emotion, Evolution and Rationality. Oxford University Press, 2004, p. 89–106.

5. *Hume D.* A Treatise of Human Nature / Reprinted from the original edition in three volumes. Oxford: Clarendon Press, 1896. – 709 p.

6. *Lerner J. S., Li Y., Valdesolo P., Kassam K. S.* Emotion and Decision Making. Annu. Rev. Psychol, 2015, Vol. 66, p. 799–823.

7. *Lloyd-Kelly M., Wyner A.* Arguing about Emotion. L. Ardissono and T. (Eds.): UMAP 2011 Workshops, LNCS 7138, Springer-Verlag Berlin Heidelberg, 2012, p. 355–367.

8. *Moors A., Ellsworth Ph. C., Scherer K. R., Frijda N. H.* Appraisal Theories of Emotion: State of the Art and Future Development Emotion Review, 2012, Vol. 5, №. 2, p.119–124.

9. *Nawwab F. S., Dunne P. E., Bench-Capon T. J. M.* Exploring the Role of Emotions in Rational Decision Making, COMMA, 2010, p. 367–378.

10. *Ortony A., Clore G.*, Collins A. The Cognitive Structure of Emotions. Second Edition. Cambridge University Press, 2022. – 293 p.

11. *Pollock J. L.* Thinking about Acting. Logical Foundations for Logical Decision Making, New York: Oxford University Press, 2006. – 254 p.

12. *Siemer M., Reisenzein R.* The Process of Emotion Inference, Emotion, 2007, Vol. 7, № 1, p. 1–20.

13. *Smith C. A., Lazarus R. S.* Emotion and Adaptation, In L.A. Pervin (Ed.). Handbook of Personality: Theory and Research, New York: Guilford, 1990, p. 609–637.

14. *Steunebrink B. R.* The Logical Structure of Emotions. SIKS Dissertation Series No. 2010-23, Printed by GVO drukkers & vormgevers B.V. | Ponsen & Looijen, Ede, 2010. – 228 p.

**References**

1. *Pascal B.* (2009) Dumky [Pensees] / B. Pascal; [Per z franz. Anatol Perepadya, Oleg Khoma]. – Kyiv: DUKH i LITERA, 2009. – 704 c.

2. *Platon* (2008). Dialogy [Dialogues] / Plato; [Per z davn´ohr. Yosyp Kobiv, Yuriy Mushak]. – Kharkiv: «Folio». – 349 c.

3. *Barbalet J.M.* (2004). Emotion, Social Theory, and Social Structure: A Macrosociological Approach, Cambridge: Cambridge University Press. –210 p.

4. *Griffiths, P. E.* (2004). Towards a ‘Machiavellian’ Theory of Emotional Appraisal**,** In Dylan Evans & Pierre Cruse (eds.), Emotion, Evolution and Rationality. Oxford University Press, p. 89–106.

5. *Hume, D.* (1896). A Treatise of Human Nature / Reprinted from the

original edition in three volumes. Oxford: Clarendon Press. – 709 p.

6. *Lerner J. S., Li Y., Valdesolo P., Kassam K. S.* (2015). Emotion and Decision Making. Annu. Rev. Psychol. Vol. 66, p.799–823.

7. *Lloyd-Kelly M., Wyner* A. (2012). Arguing about Emotion. L. Ardissono and T. (Eds.): UMAP 2011 Workshops, LNCS 7138, Springer-Verlag Berlin Heidelberg, p. 355–367.

8. *Moors A., Ellsworth Ph. C., Scherer K. R., Frijda N. H.* (2013). Appraisal Theories of Emotion: State of the Art and Future Development Emotion Review Vol. 5, No. 2, p.119–124.

9. *Nawwab F. S., Dunne P. E., Bench-Capon T. J. M.* (2010). Exploring the Role of Emotions in Rational Decision Making, COMMA, p. 367–378.

10. *Ortony A., Clore G., Collins A.* (2022). The Cognitive Structure of Emotions. Second Edition. Cambridge University Press. – 293 p.

11. *Pollock J. L.* (2006). Thinking about Acting. Logical Foundations for Logical Decision Making, New York: Oxford University Press. – 254 p.

12. *Siemer M., Reisenzein R.* (2007). The Process of Emotion Inference, Emotion, Vol. 7, № 1, p. 1–20.

13. *Smith C. A., Lazarus R. S.* (1990). Emotion and Adaptation, In L. A. Pervin (Ed.). Handbook of Personality: Theory and Research, New York: Guilford, p. 609–637.

14. *Steunebrink B. R.* (2010). The Logical Structure of Emotions. SIKS Dissertation Series No. 2010-23, Printed by GVO drukkers & vormgevers B.V. Ponsen & Looijen, Ede. – 228 p.

**В.В. Навроцький**. Вивід емоцій у ситуаціях прийняття рішень
**V.V. Navrotskyi**. Inference of emotions in decision-making situations

Авторська довідка:

Навроцький Володимир Вячеславович – доктор філософських наук, доцент, Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

УДК 1(075.8(477)

# ІСТОРІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ В КОНТЕКСТІ ОНОВЛЕННЯ ПІЗНАВАЛЬНОЇ СТРАТЕГІЇ

***С. В. Вільчинська***
*Центр гуманітарної освіти Національної академії наук України*

*вул. Трьохсвятительська, 4, Київ, Україна, 01601*
svetavv@gmail.com

*Осмислення засад критичного мислення в контексті модернізації наукових досліджень неодноразово привертала увагу. Автор аналізує їх з підстав чинників розвитку концептів історії української філософської думки, традиція якої склалася наприкінці XX – початку XXI ст. Показано, перегляд методології радянської історико-філософської думки та опанування здобутків західноєвропейської мав специфіку. Розглянуто причини існуючих в історії української філософії упереджень та міфологізацій. Доведено, зусилля зі студій історії української філософії є значущими лишень в сучасному контексті світової філософії, тож пошуковачу варт віднайти й відповідні методологічні рамки. Проте будь-який його вибір зберігає ризики міфологізації та вимагає певної майстерності.*

***Ключові слова**: історія української філософії, критичне мислення, постнекласична методологія, постмодернізм, комплексний підхід, міфологізація, метод, історія.*

## THE HISTORY OF UKRAINIAN PHILOSOPHY IN THE CONTEXT OF THE RENEWAL OF COGNITIVE STRATEGY

***S. V. Vilchynska***
*Center for Humanitarian Education of the National Academy of Sciences of Ukraine, Tryokhsvyatitelska st., 4, Kyiv, Ukraine, 01601*
svetavv@gmail.com

*Understanding the principles of critical thinking in the context of the modernization of scientific research has repeatedly attracted attention. The author analyzes them from the basis of factors of development of concepts of the history of Ukrainian philosophical thought, the tradition of which developed in the late 20th – early 21st centuries. It is shown that the revision of the methodology of Soviet historical and philosophical thought and the mastery of the achievements of Western European thought had specific characteristics. The reasons for the prejudices and mythologizing existing in the history of Ukrainian philosophy are considered. It has been*

*proven that efforts to study the history of Ukrainian philosophy are significant only in the contemporary context of world philosophy, so the researcher should also find the appropriate methodological framework. However, any choice he makes carries the risk of mythologizing and requires a certain skill.*

***Key words***: *History of Ukrainian philosophy, critical thinking, post-nonclassical methodology, postmodernism, comprehensive approach, mythologizing, method, history.*

***Вступ. Постановка проблеми.*** Мета доповіді – сприяти подальшому дослідженню української філософської думки, традиція якої склалася наприкінці XX – початку XXI ст. через осмислення засад критичного мислення цього часу. Ідеться передовсім про перегляд методології радянської історико-філософської думки та опанування здобутків західноєвропейської. Такий підхід не був так би мовити ритуальним вшануванням підвалин власної культури філософського мислення, але й необхідною умовою її цивілізаційного поступу шляхами гуманізму та демократії.

***Основна частина.*** Історія української філософії позначена чималими упередженнями (з елементами міфологізації) і щодо логіки ідей минулого, і стосовно новітньої. Це обумовлено, з одного боку, стратегією національного творення часів Перебудови та процесом розбудови незалежної української держави, а, з іншого, – прикметністю історії нашої культури (йдеться, зокрема, про перервність українських традицій та бажання щоразу творити нове з огляду на запити сучасності, тобто модернізуватися без зазирання у минувшину. Беззастережне перенесення до українознавчої проблематики наставлень і знань-“рецептів” із західноєвропейського дискурсу здатне було поглибити існуючи упередження, адже для ствердження української ідентичності надто важливим виявилося зазублення староукраїнського, модерного та постмодерного дискурсів тощо.

Якщо немає чітко окресленого гостинця, що веде від традиції до модерності, тоді можна говорити про існування принаймні трьох видів історико-філософського дискурсу в історії української філософії, а саме: 1) історія, як інваріант європейського канону історії філософії; 2) історія, як слідування методологічній традиції вітчизняної філософської думки (версія радянської історико-філософської методології); 3) історія, як варіант-синтеза, що оформлювалася за науки Незалежної України.

Усякий раз історик української філософської думки стикається з ризиками міфологізації, пов'язаними з проблемою контексту. Йому треба було вибрати, які твори й яких авторів належатимуть до того чи іншого періоду нашої історії і, загалом, визначитися з тим, чи репрезентують вони українську духовну культуру? Через таке історик української філософії має розв'язувати проблему предмету своїх студій: чи буде предметом аналіз текстів філософів, котрі розвивали українську духовну традицію, чи – текстів діячів культури, що виявляють ознаки українськості. Досліднику варт визначитися з тим, чи він буде вивчати філософську історію ідей, а чи буде дотримуватися усталених текстологічних стратегій?

Проте, оскільки культурно-історичний контекст не є самоочевидним (його надто складно або і неможливо реконструйовувати), – то часто-густо в своєму дослідженні історик української філософії "приписує" тому чи іншому інтелектуалові (тексту) в межах когнітивного чи прагматичного свого бачення загальнокультурного контексту статус репрезентанта української філософської думки. Про що це говорить? Про те, що аналіз та огляд історії української філософії здатні містити викривлені факти, або такі, котрі матимуть недостатню аргументацію, або ж будуть далекі від реальних подій, тобто – міфологізовані.

Необхідною умовою верифікації дискурсу є розуміння та увиразнення погляду на культуру як цілісність, аби побачити її тенденції розвитку та уникнути спокуси дотримуватися лишень логіки національних, релігійних, ін. ідентичностей. Принцип плюралізму, поширений у філософії 1990-х, давав можливість ученому обминути спрощень пізнавальної "схеми" на кшталт "старе/нове, східне/західне" тощо. Якщо явище не дається чіткому визначенню, то саме через таку невизначеність історик обирає підхід поєднання різних пізнавальних стратегій (але тісно пов'язаних між собою).

Це впливало і на прийоми введення певних концептів до дослідження. Починали, зокрема, з аналізу їхнього найширшого змісту, що, зрештою, обумовлювало розуміння найвужчого вжитку. Це, у свою чергу, розширювало використання їхніх методологічних потенціалів. Новітні методологічні стратегії, знаємо, передбачають і вимагають поєднання лінгвістичного, компаративного, феноменологічного, герменевтичного, культурологічного й ін. підходів до аналізу концепту, аби вилучити "неправильні" конотації, різночитання, нав'язані з плином часу витлумачення. Комплексно-інтегративний метод та різнорівневі пізнавальні стратегії дають змогу

розвивати діалогічний елемент у реконструкції історико-філософської полеміки.

За такого підходу, "картина" історії української філософії постає як єдність форм, через які ми можемо помислити розмаїття аспектів життєдіяльності українців та відтворити їхню традицію всеохопно. Адже історія філософії України, артикулюючи загальноприйнятне, водночас ставить його під сумнів, отож дослідження набувають ознак вивчення знань такими, якими вони ретрансльовані в ту чи іншу добу з метою показати як народжуються новітні ідеї, які можна, з погляду сучасності, називати філософськими, бо вони ще неоформлені теоретично, але "живуть" у витворах культури в їхньому відношенні до досвіду людей.

***Висновки.*** Можна підсумувати. Від самих початків становлення історії української філософії дослідники завжди ставили за мету реконструкцію ідей невідомих ще творів, і загалом, – власної традиції філософування за відсутності державності. Згадати праці В. Щурата, Д. Чижевського й ін. Через відсутність тяглої традиції філософування дослідники намагалися надолужити її завдяки встановленню зв'язку філософської думки з артефактами культури українців. В результаті психологізації чи фольклоризації підходу до розв'язання проблем отримували хибні висновки, міфологізуючи особливості українського філософування. Стосовно історико-філософського підходу дослідник міг опинитися й в інакшій ситуації, як-то накинути західноєвропейську модель пошуку істини, обґрунтовуючи "європейськість" нашої культури. Методологія, сформована в чужому культурно-інтелектуальному середовищі, здатна детермінувати також елемент міфологізації в дискурсі. Згадати, приміром, критику Р. Пітча щодо висновку Д. Чижевського про кордоцентризм української філософії. Всі спроби істориків української філософії "втиснути проблематику в канон" чи, навпаки, "накласти канон на проблематику, сформовану" за межами його (Р. Рорті), – не дали плідного здобутку в розв'язанні питання: що таке українська національна філософія? Адже, узгоджуючи предмет і метод дослідження, історик філософії неминуче схиляється спостерігати в цілісностях щось більше, аніж просту сукупність ідей, постатей тощо.

Від 1990-х історики української філософії розробляли оновлену пізнавальну стратегію, щоби уникати всякого ґатунку міфологізацій. У пізнанні відзначено культурологічну та спекулятивну її складову. З одного боку, варт сфокусуватися на вивченні забутих фактів, а, з іншого боку, треба інтерпретувати відомі джерела різних епох, ігноруючи їхній культурно-історичний статус. Це складна

процедура для вченого, бо вимагає від нього певних навичок (мовних, предметних, культурологічних, герменевтичних та ін.). Чи здатен буде дослідник виключити з дискурсу свої особисті уподобання? Чи не бракуватиме йому лінгвістичних знань? Чи вдасться не зав'язнути в мажах проблематики сучасної філософії? Лишається відкритим питанням. Сучасні історики української думки, щоби уникати міфологізації та герменевтичного кола, з огляду на завдання, пропонують досліджувати передусім проблеми, спричинені специфікою самого предмета дослідження та становищем історії української філософії серед філософських наук. Таким чином ніби вдасться пізнати ідейні та інші обставини, через які взаємодоповнювальні підходи отримують самостійне значення, а отже, це дасть змогу осягнути можливості їхнього поєднання в історико-філософському дослідженні духовної культури. Втім, будь-який аналіз передбачає застосування методи розкриття історичної обумовленості традиції та контекстів – генеологічної, а також всього комплексу методів сучасної науки, щоби упрозорити зв'язок власного підходу до історії філософії з ідейними та інституційними традиціями; до того ж зважати на позанаукову мотивацію свого пошукового інтересу, котра є визначальною щодо визначення з ареалом дослідження і здатна навантажити останній аксіологічними конотаціями. Зрештою, зусилля зі студій історії української філософії є значущими лишень в сучасному контексті світової філософії, тож пошуковачу варт віднайти й відповідні методологічні рамки. Проте будь-який його вибір зберігає ризики міфологізації та вимагає певної майстерності.

***Список літератури***


1. Розвиток філософської думки в Україні: навч. посібник; (за ред. проф. Ю. М. Вільчинського). – 3-тє вид., перероб. і доп. – К.: КНЕУ, 2014. – 327 с.
2. *Йосипенко С. Л.* До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті. – К.: Український Центр духовної культури, 2008. – 392 с.
3. *Гьосле В.* Практична філософія в сучасному світі / Пер. з нім. А. Єрмоленка. – К.: Лібра, 2003. – 248 с.
4. *Горський В. С.* Філософія в українській культурі: (методологія та історія). – Філософські нариси. – К.: Центр практичної філософії, 2001. – 326 с.
5. *Щурат В.* Українські джерела до історії філософії // Хроніка 2000. – Вип. 37–38. – С. 129–145.

6. Феномен української культури: методологічні засади осмислення / В. Шинкарук, Є. Бистрицький (відп. ред.). – К.: Фенікс, 1996. — С. 8–61, 278–292.

7. *Вільчинська С. В.* Українська філософська спадщина у вимірах духа сучасної епохи // Другий міжнародний конгрес україністів. Філософія. Доповіді і повідомлення. – Львів, 1994. – С. 126–130.

8. *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. – Нью-Йорк, 1991. – 175 с.

9. *Закидальський Т. Д.* Поняття серця в українській філософській думці // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – № 8. – С. 127–138.

***References***

1. Rozvytok filosofskoi dumky v Ukraini: navch. posibnyk; [za red. prof. Vilchynskogo]. – 3-te vyd., pererob. i dop. – (2014). – K.: KNEU. – 327 p.

2. *Iosypenko S. L.* (2008) Do vytokiv ukrainskoi modernosti: ukrainska ranniomoderna dukhovna kultura v ievropeiskomu konteksti. – K.: Ukrainskyi Tsentr dukhovnoi kultury. – 392 p.

3. *Gosle V.* (2003) Praktychna filosofiia v suchasnomu sviti / Per. z nim. A. Iermolenka). – K.: Libra. – 248 p.

4. *Gorskyi V. S.* (2001) Filosofiia v ukrainskii kulturi: (metodologiia ta istoriia). – Filosofski narysy. – K.: Tsentr praktychnoi filosofii. – 326 p.

5. *Shchurat V.* Ukrainski dzherela do istorii filosofii // Rhronika 2000. – Vyp. 37-38. – P. 129–145.

6. Fenomen ukrainskoi kultury: metodologichni zasady osmyslennia / V. Shynkaruk, Ie. Bystrytskyi (vidp. red.) (1996). – K.: Feniks. – P. 8–61, 278–292.

7. *Vilchynska S.V.* (1994) Ukrainska filosofska spadshchena u vymirakh dukha epokhy // Drugyi mizhnarodnyi kongres ukrainistiv. Filosofiia. Dopovidi i povidomlennia. – Lviv). – P. 126–130.

8. *Chyzhevskyi D.* (1991) Narysy z istorii filosofii na Ukraini. — Niu-Iork. — 175 p.

9. *Zakydalskyi T.D.* (1991) Poniattia sertsia v ukrainskii filosofskii dumtsi // Filosofska i sotsiologichna dumka. – №8. – P. 127–138.

**С.В. Вільчинська**. Історія української філософії в контексті оновлення пізнавальної стратегії.

**S.V. Vilchynska**. The history of Ukrainian philosophy in the context of the renewal of cognitive strategy.

Авторська довідка:

Вільчинська Світлана Валентинівна — кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Центр гуманітарної освіти НАН України.

УДК 101.16; 165.6

**ФІЛОСОФСЬКА КРИТИКА ЯК ВІДБИТОК ІСТОРІЇ**

## Й ОСОБИСТОСТІ

***З.О. Пасько***
*Центр гуманітарної освіти Національної академії наук України*
*вул. Трьохсвятительська, 4, Київ, Україна, 01601*
zoya_pasko@ukr.net

*В статті мова йде про те, що переосмислення основних понять, концепцій та методів повинно стати предметом філософської критики і увійти до проблематики сучасної філософії. Так само нового осмислення потребує вклад філософської критики у розвиток самого філософського знання. Переосмислення методологічних засад науки передбачає врахування різноманітності соціальних і культурних аспектів, передусім подолання критикою стереотипів в науці, створення справедливого і рівноправного наукового середовища. Тому філософська критика привертає увагу не тільки вчених і дослідників, філософів, але також релігійних і політичних діячів. Ця критика по-новому визначила поняття соціального портрету науки, дискримінації і нерівності різних груп та інститутів, об'єктів пізнання.*

***Ключові слова**: філософська критика, критика науки, методологія, соціальний інститут науки.*

## PHILOSOPHICAL CRITICISM AS A REFLECTION OF HISTORY AND PERSONALITY

***Z.O. Pasko***
*Center for Humanitarian Education of the National Academy of Sciences of Ukraine, Tryokhsvyatitelska st., 4, Kyiv, Ukraine, 01601*
zoya_pasko@ukr.net

*The rethinking of fundamental concepts, notions, and methods should become the subject of philosophical critique and be incorporated into the problematics of contemporary philosophy. A new understanding is also required regarding the contribution of philosophical critique to the development of philosophical knowledge itself. Such a critique enables the reconsideration of approaches to scientific research and innovation, thereby ensuring a broader and more diverse understanding of the issues that exist within science. Rethinking the methodological foundations of science*

*implies a reconsideration of scientific theories and methods that takes into account the diversity of social and cultural dimensions. Overcoming stereotypes in science through critique is essential for creating a fair and equitable scientific environment. Philosophical critique concerns not only new theories and concepts—it draws the attention not only of scholars, researchers, and philosophers but also of religious and political leaders. This critique has redefined the notions of the social profile of science, as well as discrimination and inequality among different groups, institutions, and objects of knowledge. This does not deprive the old principles of the theoretical and empirical method of research of their significance or validity, nor does it deny their scientific character. Postmodern methodological approaches are not aimed merely at questioning traditional research methods; their goal is, through critique, to challenge the conceptual premises of conventional research and its positivist orientation. This means that the aim of such critique is not only to reconsider the hierarchically structured scientific models but also to critically examine the assumptions underlying scientific inquiry. A critique that proposes to explore conceptual and methodological pathways can help to reveal the interests and effectiveness of existing disciplinary approaches, thus contributing to the creation of new and just conditions in the production of scientific knowledge. At the same time, this implies an intention to develop a kind of knowledge that can be shared with others and with social reality itself.*

***Keywords:*** *Philosophical critique, critique of science, methodology, social institution of science.*

***Вступ. Постановка проблеми***. XXI століття впевнено проявляє себе як переломний період у політичному, економічному й духовному житті не тільки України, але й всієї Європи. Попри всі відмінності і специфічні історичні обставини української ситуації, в ній є загальні моменти в стані суспільної свідомості, які можна знайти в будь-яку перехідну епоху. Мова йде про той стан суспільної свідомості, який прийнято називати метафізичною кризою. Серед численних її оцінок, спроб пояснити її сутність, причини тощо, загальновизнаною є думка, що метафізична криза – це передусім іспит духу, що пов’язаний з розчаруванням у будь-яких авторитетах чи ціннісних світоглядних установках. Життя, яке не в змозі відчути опертя на загальновизнані і попередньо доведені змісти майбутнього, втрачає власні орієнтири. Але з цим життя не закінчується, на взамін постає розуміння – це, відкидаючи стару систему цінностей, історична

епоха наважується на самогубство. Якщо колишні змісти зруйновані, а життя продовжується, може уявитися, що вихід один – створювати ілюзію змісту, у противному випадку існування перетвориться на прокляття. Гносеологічна усталеність філософії закінчується, основною її проблемою стає трагедія втрати людиною впевненості в істині старих уявлень про сенс життя [7]. Виникає відчуття, що людство знаходиться біля зворотного пункту історії, тобто стоїть перед проблемою вибору нової метафізичної ідеї, що не тільки визначить напрямок його руху, але й означить ясну картину майбутнього.

***Основна частина***. Традиція критики зародилася, активно розвивалася упродовж усього існування інтелектуальної історії людства та лишається актуальною і дотепер. Не чужа ця тема і масовій свідомості. Якщо в уявленні пересічної людини критика стосувалася передусім боротьби за базові політичні права, за рівні права і можливості у різних сферах життя, і тут соціологічні розвідки вказують на расову, класову та релігійну приналежність як фактори, які мають значення у боротьбі за права і рівні можливості [8]. Але у академічних дослідженнях йшлося передусім про критику культури, літератури та філософії, тобто галузей, які заведено відносити до сфери гуманітарного знання («humanities»). Тут належить згадати, що у другій половині XX ст. в рамках філософії розпочалося чергове переосмислення, тобто критика як гуманітарних, так і соціальних та природничих наук, і цей напрямок досліджень активно розвивається й донині. Як засвідчують численні публікації з проблем критики філософії за останні роки, сучасні дослідники приділяють велику увагу питанням ролі цінностей у науковому дослідженні та критичному переосмисленню методологічних засад і практик найрізноманітніших наук, причому не тільки гуманітарних, а також соціальних і природничих.

Дійсна історія – лише одна з можливостей, що сталися. Але можливими вбачаються й інші варіанти історії, які, однак, лякають не своєю кількістю, а тими втратами й розчаруваннями, що вони можуть з собою принести. Тому потрібна більш стійка опора для існування, така, що не змінює чи переробляє світ, а дозволяє людині пережити епоху перевороту, упорядкувати і втихомирити метафізичний ураган, що загрожує затопити людство.

Попри те, що вже напрацьовано як ґрунтовні методологічні засади критики дослідження, так і емпіричний матеріал щодо викриття упереджень у різних наукових галузях, лишається актуальним здійснення аналізу того, як загальні методологічні засади знаходять своє відображення у дослідженнях, присвячених різним

спеціальним наукам. Найменш очевидним для сучасного суспільства й, як вказано було вище, відповідно, ледь не найбільш актуальним є розвиток критики науки у тому її значенні, яке передається англійським словом «science», і передбачає нібито більшу наукову «строгість» та «об'єктивність», ніж це властиве для «humanities», тобто наукам гуманітарним.

Ідеал вільної від цінностей науки, який довгий час був панівним для філософії науки, у епоху після двох світових воєн передусім стає об'єктом критики. Уявлення про знання не є гомогенними. Тут складаються три напрямки, що стосуються передусім епістемології. Перший з них виходить з проголошеного емпіризмом визнання ключової ролі досвіду у формуванні знання, суворого дотримання емпіричної настанови. Другий – наполягає на тому, що знання залежить від контексту, соціальних умов, у якому його виробляє певна спільнота, деякі соціальні групи можуть мати привілейований доступ до знання, яке дотичне до їхнього відрефлексованого досвіду. Ну, і нарешті, третій епістемологічний ракурс, який позначається як постмодерністський, наполягає на відкиданні самої можливості об'єктивного знання.

Але присутній ще й інший погляд на зазначену проблему, який виходить з того, що знання є соціальним продуктом; що треба починати дослідження з життєвого досвіду людей, у якому соціальна нерівність не може бути засвідчена тільки як класова або станова. Звичайно, така загальна характеристика дослідження ролі критики не може враховувати всі її аспекти, адже зосередження на досвіді людей не є визначальною характеристикою для досліджень тих галузей, що стосуються стану «science», але вона виходить на практичну площину, заради якої здійснювалися дослідження і переосмислювалися наукові доробки у світлі нових відкриттів.

Отже, з одного боку, ми бачимо критику антропоцентризму та переосмислення засад наукового знання, тому критика поширюється майже на всі галузі наукового знання, причому не тільки на такі «humanities», як, скажімо, історія та археологія, а й на таку строгу «science», як фізика. Однак, найбільшого впливу з боку переосмислення і саморефлексії зазнали ті науки, що так чи інакше стосуються вивчення людини чи принаймні живих істот, адже коли люди досліджують когось схожого на них самих, то упередження і невідрефлексовані припущення стають особливо помітними.

Тут є сенс нагадати собі, що «загальної (єдиної) критичної теорії» не існує. Існують різноманітні теоретичні течії, які, хоч і закріплені через загальну теорію критики у науці, але підходять до

розуміння того, чому є підлеглим становище у суспільстві не тільки різних соціальних станів, але й самої науки. З тих пір, як про критику взагалі заговорили, вона загалом зверталася до блоку численних і різноманітних течій суспільної думки, які намагаються пояснити, чому інтелектуали в основному продовжують жити в підлеглих умовах, оскільки в основі будь-якої течії лежить визнання соціального та культурного стану підпорядкування. Тому критика робить явним, включає та передбачає індивідуальне та колективне усвідомлення, за яким слідує відкидання, бунт проти тих форм розуміння, які присутні у міжособистісних відносинах, і осмислення підлеглого і залежного становища, яке посідають інтелектуали в даному суспільстві, в даний момент історії, а також у виробництві знань, та якою має бути боротьба за зміну чи трансформацію такої ситуації.

Історія свідчить про скінченність й відносність будь-якої філософської світоглядної системи, якою б всеосяжною і глибокою вона не була. Ми є свідками того, як дух проходить іспит історією, тому будь-яка теоретична система повинна, якщо вона розвивається, прийти до самоспростування. Тому гуманітарна освіта повинна бути змінена відповідно до історії, що змінилася. Гуманітарній освіті закидають відчуженість від соціальної проблематики, неспроможність стати знаряддям політичної діяльності.

Критична думка виникла як продукт думки, що ставить під сумнів форми та вирази пануючих наукових раціональностей, носіїв когнітивних, етичних та політичних ознак їхніх індивідуальних і колективних творців. Ця критика досліджувала рефлексивний потенціал, який втілювала така раціональність, оскільки вчені також є носіями ознак статі, раси, соціального та культурного класу [3].

Таким чином, критика є реляційною та релятивістською в контексті й передбачає, з самого початку, критичну позицію, яка полягає у відмові від універсальних тотальностей або фіксованих цілей. Соціальний портрет «science» намагається історизувати концепцію себе, олюдинити її, залучити до неї соціальні форми людського співжиття – сім'ю, громадськість, індивіда, громадянство, товариськість, щоб вийти за межі статичних визначень і культурних цінностей, успадкованих як такі, що притаманні природі людини [2].

Якщо, з одного боку, філософська критика протистоїть знанню, яке є тоталізуючим і універсалістським, то з іншого, варто пам'ятати, що його виробництво несе на собі відбиток історії й особистості його творців. Саме філософська критика взяла за вихідну точку реконструйовану історичну справедливість й історичну совість, що дає змогу наглядно представити систему глибокого домінування

різновидів наукового знання над знанням, яке було висунуте як субстрат наукового знання. У цьому контексті індивідуальні та колективні суб'єкти як суб'єкти знання мали ті самі невизначеності, що й соціальні групи на шляхах наукового конструювання, наприклад, певні етнічно-расові групи.

Таким чином, викликом для критики було саме протиставлення у портреті науки основних її ракурсів – соціально-ідеологічного, епістемологічного та концептуального (категорій, концепцій і методів), щоб не відтворювати, як спотвореному дзеркалі, ті самі категорії системи наукового панування, які були об'єктами його критики. Для цього необхідно було вирватися з домінантного символічного порядку й розглянути численні його часові прояви, оскільки наукове знання також передбачає систему домінування. Філософська критика також є продуктом взаємодії з соціальними рухами, особливо чуттєва до залучень з релігійного, чи буденного, чи літературного досвіду у всій його конкретності, які разом стають компонентом критики, що виникає в рухливому контексті, створює картину світу дуже нестабільну та мінливу. Таким чином, з одного боку, передбачається, що критичні позиції у сучасному науковому знанні є переважаючими і, на даний момент, видаються стійкими, але така їх позиція не є і не стане постійною.

Враховуючи реляційну концепцію науки, критика визнається такою, що більш доречно використовується для позначення системи знаків і символів (по-перше), які вказують на відносини влади та ієрархії між різними сферами соціальної діяльності та її продуктами (по-друге), тому саме їй належить вирішальний внесок у найменш описові підходи, тому що вона консолідує їх в аналітичну категорію (по-третє). Але слід зазначити, що така концептуальна поєднаність була фундаментальною не лише для практики наукового виробництва, але, перш за все, для трансформації соціальних структур.

Якщо з кінця 19-го до середини 20-го століття осмислення критики як необхідного моменту самосвідомості було вбудоване у різноманітні теоретичні напрямки і тому стало об'єктом різноманітних та різнорідних класифікаційних схем, а ці схеми вже враховували, залучали ліберальні, індивідуалістичні, соціалістичні та егалітарні цінності, бо, починаючи з гуманістичних засад Просвітництва, філософська критика вже не може дозволити собі обходити це, що й послужило простором для початкових передумов критичної модерної думки. А у час після Другої Світової війни її теоретики надихнулися передумовами так званого постмодерну.

Давно є визнаною і шанованою у товаристві науковців робота

Томаса Куна, розроблена в 1960-70-х роках, «Структура наукових революцій». Цьому дослідженню ми завдячуємо поняттям парадигми, застосуванням його до історії науки. Кун вважав за парадигму наукові досягнення, які були загальновизнаними і які протягом певного періоду часу дають спільноті наукових практиків моделі постановки проблеми та її вирішення. Кунові роздуми про зміну парадигми хрестоматійно увійшли до теорії пізнання, сформували погляд, що наука в академічному світі характеризується передусім передачею знань і застосуванням уже існуючих моделей, оскільки ці моделі певною мірою вже були визнані спільнотою авторитетних вчених. Коротше кажучи, це концепція, згідно з якою «парадигма – це те, що об'єднує членів наукового співтовариства, і, навпаки, наукове співтовариство складається з людей, що визнають парадигму» [5, с. 188].

Кун висуває твердження, що відмова від теорії може відбутися лише через накопичення суперечливих даних в науковому співтоваристві. Історія науки не є тільки накопиченням і уточненням знань, вона складається з конфліктів, полеміки, криз і революцій, а це свідчить про соціальні, культурні та психологічні проблеми, які супроводжують розвиток науки в науковому співтоваристві, впливають на світогляд наукової спільноти, що складається з окремих учених. Як наслідок, виникають моменти розриву або зміни парадигми, які створюють можливість змінити як способи мислення, так і стратегії раціональності та які включають нові соціальні дії та виміри відносин влада-знання, сексуальний поділ знання, гендерні відносини та інші.

Кун доволі радикально бачить цей розрив: коли наукове співтовариство відкидає стару парадигму, воно водночас відкидає старий гносеологічний корпус, отже, й більшість друкованих праць, які позначаються як такі, що втілюють та легітимізують стару парадигму, а тому не можуть вважатися еталоном для наукової практики. У соціальному плані цей розрив, що є зміною парадигми наукового мислення, породжує новий соціальний інститут науки, яка стає ширшою – науковий шлях стає доступнішим для нижчих соціальних верств, жінок, іноземців. «Європейська» наука перестає бути заняттям «білих» чоловіків, перестає бути соціально, національно чи гендерно обмеженою. Раціональність втрачає ознаки світоглядно-релігійної визначеності, їй вже не притаманна маскулінність чи расовість, і цей створений Європою науковий погляд на світ стає світовим. Наукова раціональність стає об'єктом критики, заклик не тільки пояснити, але й зрозуміти «іншого» – приходить на допомогу людству, що вже розуміє неможливість вирішити проблеми власного існування (і навіть виживання) лише засобами «science» чи технологій.

Осмислення сутності історичного поступу, пошуку історичного суб'єкту рухалось навколо ідеї людини як родової істоти, яка втілювалась у різних соціальних формах, але передусім у таких, що втілювали певний соціальний тип, що відображав господарські, владні, культурні чи навіть побутові функції. Творець цивілізації поставав як західна людина, в плані соціуму людина виступала чи як політична істота, чи як представник певного соціального стану, чи як носій релігійного світобачення, чи як втілення певної організації сімейного буття тощо. В залежності від того, як вбачався суб'єкт, йому належала певна мотивація дії і мислення, а також моральний і раціональний стиль дії і мислення цього суб'єкта розглядався як такий, що притаманний всім соціальним суб'єктам. І це не зважаючи на те, що емпіричний досвід свідчив – різні люди мають різні мотиви і використовують свою власну раціональність. Кінець-кінцем це мало зруйнувати гегемонію наукового знання, його претензії бути опорою людського існування й його домінування відносно шляхів визначення людиною самої себе, роздумів навколо таких питань про різноманітність теорій морального, релігійного, сімейного розвитку. Це сприяло дослідженням в галузі психології, мови і літератури, сприяло посиленню позиції «humanities» перед монополією «science», залучало до історичної репрезентації такі форми втілення соціального, що раніше не підтримувалися трактатами з суспільних наук та історії, були непомітними у соціологічному аналізі. Навряд чи сукупність цих аналізів здатна вичерпати весь великий обсяг форм самореалізації людини в історії, але різноманітність тем та підходів у царині «humanities» значною мірою ілюструє основні аналізи, які проводить критика щодо розуміння сучасного наукового знання, провокує зсув традиційних способів мислення та наукового дослідження.

Зміни у відношенні епістемології та наукових теорій відбуваються в межах наукової спільноти і вони не вільні від інтерактивних впливів існуючих соціальних і культурних процесів, це є мультикультурний рух. Якщо, з одного боку, сфера наукових практик, окрім того, що їх повсякденне життя тепер визначається ширшими соціокультурними вимірами, сама ця сфера також не застрахована від викликів, пов'язаних виходом за межі пануючої спільноти. Вийти за межі нав'язаних обмежень, оскільки реальна і символічна цінність точних наук присутня систематично, доволі нелегко, обговорення щодо майбутніх структурних та кон'юнктурних засад у вищих навчальних закладах є тому свідченням.

Але елементи та стратегії, які забезпечують основну орієнтацію щодо визначення наукових проблем, об'єкту науки,

академічної діяльності та професійної підготовки майбутніх поколінь, перекриваються, з одного боку, суспільно-історичними процесами, які є складними, а з іншого – збереженням певної гегемонії щодо галузі наукового знання. Що стосується останнього, то діють політичні інтереси та культурні фактори, пов'язані з групами-гегемонами, які разом з певними інституціями та науковцями в кінцевому підсумку напрацьовують легітимні стандарти для виробництва знань. Теорії та методи, вироблені такими стандартами, не завжди передбачають різноманітність вимірів життя. Насамперед сучасній освіті закидається неспроможність поєднання філософії з масовими інтересами, але зміст цього поєднання вбачається не в теоретичній, а політичній, практичній дії. Але теоретична критика, яка обмежує гуманітарну складову освіти, не спроможна підняти свідомість до розуміння філософії [1], спроможна лише відмовитись від неї. З іншого боку, без реформи мислення неможливо реалізувати принципи політичних реформ. Релігія, на думку багатьох, є найкращим інструментом для захисту політичного порядку, тому що вона пропонує себе як систему, у яку досить вірити, яка не має потреби в міркуванні, отже, є міцною світоглядною основою для існування у світі. Для свідомості пересічної людини будь-яка метафізична криза має лише один вихід, що гарантує майбутнє за умов відсутність дії чи її безперспективності – релігійність. Тому релігію повсякденна свідомість не без підстави розглядає як найміцнішу опору для власного існування.

Існує тенденція до того, щоб одна форма раціональності домінувала в багатьох галузях знань. Переважна цінність надається техніці і так званим точним і природничим наукам, особливо технічним, фізиці та математиці. Життя підтверджує відсутність рівності між вченими в соціальній структурі науки. Крім того, існує певне зневажання гуманітарної проблематики серед тих, хто відповідає за соціальну, економічну та політичну владу і, отже, визначає й можливі зміни в науковій сфері. Існує потреба переосмислити, наскільки влада дискримінує науку.

Тим не менш, є незліченна кількість дослідників, мислителів, філософів і вчених в академічних колах, які посилили свою критику проти наукових практик, які дискваліфікували «humanities» як шлях у науковій сфері та кар'єру в науках. Поява постмодерністських студій і пов'язане з нею відношення до інституційного суспільного життя та до суб'єктивності соціального життя привели до розробки нових категорій аналізу й нових методів дослідження, сприяли розширенню сфер обговорення, хоча критика щодо встановлення нових перспектив аналізу не могла не зустріти опір, коли зіткнулася зі збереженням

домінантної наукової парадигми.

Якщо говорити про домінантну наукову парадигму, то її критика не випадково знайшла концептуальну підтримку у постструктуралістів. Дерріда, Фуко, Дельоз, Барт рішуче активізували дискусію про кризу поняття суб'єкта, наприклад, темою в академічних дебатах стали ідеї маргіналізації та відмінності. Ці теми послужили теоретичною основою для зміни поглядів на інститут науки, вони пропонували нові кути зору, нові способи бачити світ, бачити спільні речі та відкривати нові когнітивні простори [6]. Тому постають нові суб'єкти як актори і ці нові суб'єкти постають як об'єкти дослідження соціальної теорії.

Отже, якщо зміни, внесені постмодерністською критикою, систематизувати, то це зміни, що вказують і враховують соціалізацію. Наука постає як соціальний інститут, в якому стають прозорими ті кордони, що утворюють обриси соціального простору, його вертикальну ієрархію і горизонтальну впорядкованість. Постає новий етос науки, який для класичної науки не мав сенсу, тому що наука вважалася вільною від культурної своєрідності, тоді як своєрідність неодмінно присутня у культурах.

Зміни, викликані постмодерністською критикою, заснованою на уявленні про культурно-соціальну орієнтованість науки, породили нові кути зору та нові когнітивні способи підходу до світу. Бачення природної історії було організоване світоглядно, таким самим було бачення того, як побудовані соціальні інститути, якими є соціальні ієрархії. Нова критика робить очевидною необхідність деконструкції наявної методологічної бази, яка є результатом соціальних і культурних конструкцій. Ця нова методологічна база не може ігноруватиособливості, що присутні в соціальних звичаях, поведінці, мові різноманітності поглядів і умов існування не тільки соціальних верств, але й тих типів відносин, які створює світ повсякденності, тобто значною мірою є результатом соціальних і культурних процесів. Це змінює як стосунки суспільства з наукою загалом, так і тип професійної та інституційної діяльності всередині самої науки. Ті риси соціального простору, які не передбачалися як першорядні чи значущі фактори у науковому розвитку, нехтувалися історією науки, набувають значення для критика науки.

Критика науки зосереджується навколо ідентичностей суб'єктів, які наука об'єднує спільною діяльністю, а ця ідентичність складається з відчуття приналежності до різних соціально-культурних колективів, які визначаються за культурними категоріями [4]. Ці категорії, наприклад, – етнічна чи расова приналежність, релігійні

переконання, належність до певного покоління, стратова чи гендерна приналежність. Постмодерністська критика бачить науку як ситуативне знання, що встановлюються в історичних і соціальних відносинах, у відносинах владної нерівності, гендерної нерівності, пропонує новий спосіб поглянути на реальність, знайти відмінності між характеристиками, присутніми в основі різних ієрархій соціального світу, а також і світу знань, і ці нові маркери мають бути внесені у соціальну теорію науки.

Не можна заперечити, що концепція постласичного критичного мислення все ж досягла певних успіхів у науковій сфері, в академічних дослідженнях, а також на політичній та інституційній арені. Тому відносна вага наукового дослідження може змінюватись в залежності від цінностей, наявних у кожній науковій чи академічній галузі, у різних установах та групах.

Критичний аналіз передумов, які формують основні парадигми, якими керується соціальна теорія, є важливим не тільки в сенсі розуміння значущості відмінностей в організації суспільного життя, а також і в сенсі розуміння того, як це впливає на розширення знань, вироблених науками, який проект наукового, інституційного та соціально-політичного розвитку буде визнаний і як він буде взаємодіяти з академічними і громадськими установами та соціальними рухами, яким буде міжнародне становище науки, чи буде вона розвиватися як спільна та інтерактивна приналежність, як будуть пов'язані процес соціалізації, процес навчання та професійне життя науковця.

Постмодерністська критика висунула на перший план потребу інтегрувати філософією науки у будь-який свій аналіз нові соціологічні та філософські категорії, долаючи старі детермінізми, засадничими для яких є протиставлення суб'єкт – об'єкт, раціональне – чуттєве (емоційне), дійсне – уявне; природа – культура. Такі протиставлення суперечать новій онтології людини, оскільки вони заперечують усі можливості історичних взаємозалежностей– від соціальних, релігійних чи етнічних до вікових чи гендерних приналежностей, виводячи їх з зони наукового мовчання. Постмодерністська критика стосувалася домінантної парадигми, її переважаючої легітимності у виробництві знань. Постає нова лексика наукового дискурсу, а разом з тим, нова концепція людства і нова етика суб'єкта та його соціальних відносин, нова етика у відносинах між особистістю та суспільством. Та все, хоч нова критика виходить з того, що для науки є значущим розуміння умов, які впливають на життя соціуму, водночас у соціальному інституті науки панує практика,

виключення емоційного та суб'єктивного вимірів життя як способу існування та способу дізнатися, що порядок розуму й об'єктивності не є винятковим для науки. Соціальне дослідження організовується гіпотезами та емпіричними категоріями, які визначають межу релевантності і спрямовують на певний результат, оскільки всі вони визначені певною парадигмою і можуть бути зрозумілі лише в її термінах.

Постмодерністська критика вимагає нових перспектив аналізу, інших способів мислення, потребує нових категорій соціальної теорії і нової парадигми у виробництві знань, а отже, набуває соціально-політичного звучання – вона вимагає також побудови нових сфер знання та влади. Постмодерністська методологія передбачає відкритість до інших, заперечення будь-якої точки зору, яка є наукоцентричною та заснованою на старих гносеологічних протиставленнях. Не можна нехтувати усвідомленням, що насправді наука проживає у плюралістичному просторі, що є значно ширшим за той досвід, що був конститутивним для попереднього соціального досвіду науки. Новий досвід сприяє появі нових тематичних спрямувань і категорій, отриманих від досвіду, що не обмежується великим дискурсом Просвітництва.

Хоча метафізична криза виступає як повне спростування тих основ, з яких виходила колишня філософська система, це спростування може бути тільки самоспростуванням, філософія, не може бути спростована ззовні. Чи не тому в філософській публіцистиці відбувається переоцінка масових рухів в історії суспільства?

***Висновки***. Переосмислення основних понять, концепцій та методів повинно стати предметом філософської критики і увійти до проблематики сучасної філософії. Нового розуміння також потребує вклад філософської критики у розвиток самого філософського знання. Ця критика надає можливість переглянути підходи до наукових досліджень та розробок, забезпечити більш широке й різноманітне розуміння проблем, що існують в науці. Переосмислення методологічних засад науки передбачає такого переосмислення наукових теорій та методів, що буде враховувати різноманітність соціальних і культурних аспектів. Подолання критикою стереотипів в науці є необхідністю для створення справедливого і рівноправного наукового середовища. Філософська критика стосується не лише нових теорій та концепцій, вона привертає увагу не тільки вчених, дослідників, філософів, але також релігійних і політичних лідерів. Ця критика по-новому визначила поняття соціального портрету науки, дискримінації і нерівності різних груп та інститутів, об'єктів пізнання.

Це не позбавляє значення чи доцільності старих правил теоретико-емпіричного методу дослідження, заперечення їх науковості. Постмодерністські методологічні застанови, не мають на меті лише поставити під сумнів традиційні методи дослідження, їх мета – методом критики поставити під сумнів концептуальні передумови загальноприйнятого дослідження, його позитивістську спрямованість. Це означає, що мета такої критики – не тільки перегляд наукових моделей, які функціонують ієрархічно, але критичний погляд на передумови, що лежать в основі наукових досліджень. Критика, яка пропонує досліджувати концептуальні та методологічні шляхи, може сприяти висвітленню інтересів та ефективності наявних дисциплінарних підходів, що сприятиме новим справедливим умовам у виробництві наукового знання. Разом з тим, це означає намір виробити тип знання, яким можна поділитися з іншими та вплинути на соціальну реальність.

***Список літератури***


1. *Булатов М.* Про методи філософування / Михайло Булатов // Філософська думка. – 2004. – № 2. – С. 15–29.
2. *Ванденфельс Б.* Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / БернгардВанденфельс. – К. : ППС, 2002, 2004. – 206 с. – («Сучасна гуманітарна бібліотека»).
3. *Ільїн В.* Містика духовного: імперативи ірраціонального в раціональному / Володимир Ільїн // Філософська думка. – 2004. – № 2. – С. 3–14.
4. Криза ідентичності: історико-філософський контекст: [монографія] / В.В. Лях, А.В. Ільїна, О.М. Йосипенко, Я.В. Любивий, К.Ю. Райда, Р. В. Самчук, Л.А. Ситниченко, А.В. Усик, С.Л. Шевченко; ред.:В.В. Лях. – НАН України, Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди. – Київ: Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2021. – 397с.
5. *Кун Томас*. Структура наукових революцій / Томас Кун. – К.: Port-Royal, 2001. – 228 с. – С. 188.
6. *Пучкова Д.Д.* Постнекласичний тип раціональності: полі-, між-, транс- та метадисциплінарність / Д. Д. Пучкова // Вісник Національного авіаційного університету. – 2020. – № 2. – С. 93–97.
7. *Савонова Г.І.* Онтологія добра і зла в сучасній європейській філософії: монографія / Савонова Г. І. ; М-во освіти і науки України, Департамент освіти і науки Луган. облдержадмін., Луган. обл. ін-т післядиплом. пед. освіти. – Харків: Друкарня Мадрид, 2020. – 356 с.
8. *Яроцький П.* Світогляд і віросповідання без упередженостей / Петро Яроцький // Віче. – 2004. – № 4. – С. 49–53.

***References***

1. *Bulatov M.* (2004) Pro metodi filosofuvannya [On the methods of philosophizing] / Mihajlo Bulatov // Filosofska dumka. – № 2. – S. 15–29.
2. *Vandenfels B.* (2004) Topografiya Chuzhogo: studiyi do fenomenologiyi Chuzhogo [Topography of the Alien: Studies in the Phenomenology of the Alien] / Berngard Vandenfels. – K. : PPS, 2002, 2004. – 206 s. – («Suchasna gumanitarna biblioteka»).
3. *Ilyin V.* (2004) Mistika duhovnogo: imperativi irracionalnogo v racionalnomu [Mysticism of the spiritual: imperatives of the irrational in the rational] / Volodimir Ilyin // Filosofska dumka. – № 2. – S. 3–14.
4. Kriza identichnosti: istoriko-filosofskij kontekst: [monografiya] [Identity Crisis: Historical and Philosophical Context] (2021) / V.V. Lyah, A.V. Ilyina, O.M. Josipenko, Ya.V. Lyubivij, K.Yu. Rajda, R. V. Samchuk, L.A. Sitnichenko, A.V. Usik, S.L. Shevchenko; red.: V.V. Lyah. – NAN Ukrayini, Institut filosofiyi im. G. S. Skovorodi. – Kiyiv: In-t filosofiyi im. G. S. Skovorodi NAN Ukrayini. – 397 s.
5. *Kun Tomas* (2001). Struktura naukovih revolyucij [The structure of scientific revolutions] / Tomas Kun. – K.: Port-Royal. – 228 s. – S. 188.
6. *Puchkova D.D.* (2020) Postneklasichnij tip racionalnosti: poli-, mizh-, trans- ta metadisciplinarnist [Post-nonclassical type of rationality: poly-, inter-, trans- and metadisciplinarity] / D.D. Puchkova // Visnik Nacionalnogo aviacijnogo universitetu [Proceedings of the National Aviation University. Series: Philosophy. Culturology]. – № 2. – S. 93–97.
7. *Savonova G.I.* (2020) Ontologiya dobra i zla v suchasnij yevropejskij filosofiyi: monografiya [The ontology of good and evil in modern European philosophy] / Savonova G.I. ; M-vo osviti i nauki Ukrayini, Departament osviti i nauki Lugan. oblderzhadmin., Lugan. obl. in-t pislyadiplom. ped. osviti. – Harkiv: Drukarnya Madrid. – 356 s.
8. *Yarockij P.* (2004) Svitoglyad i virospovidannya bez uperedzhenostej [Worldview and religion without prejudice] / Petro Yarockij // Viche [Veche]. –№ 4. – S. 49–53.

**З.О.Пасько**.Філософська критика як відбиток історії й особистості
**Z.O. Pasko**.Philosophical criticism as an imprint of history and personality

Авторська довідка:

Пасько Зоя Олександрівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії науки та культурології Центру гуманітарної освіти НАН України.

УДК 165.12:141.319.8:17.022.1

## СОНЦЕ СВІДОМОСТІ І СВІТЛЯЧКИ ЦІННОСТЕЙ ЯК АНТРОПОЛОГІЧНІ СИТУАЦІЇ

***В.В. Лімонченко***
*Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка*
limonchenko57@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4770-7199

*У статті розглядаються поняття свідомості і цінності як такі, що засвідчують певні антропологічні ситуації. При цьому вихідним є широке розуміння свідомості – здатність сприймати як світ, так і речі принципово недосяжні для спостереження за допомогою органів чуттів у специфічному утворенні на боці людського Я, що можливо за умови одночасної даності світового і виходу на Абсолютне. Досягти просвітлюючого сонця свідомості сучасна людина зневірилася – звідси концепції «подолання свідомості», що неминуче веде до дестабілізації людського буття, оскільки усувається розрізнення видимості і справжньої дійсності, гадки і знання. Стабілізуючу роль прийняли на себе цінності – що висвітлюють у загальній темряві деякі вибіркові простори. Цінності стабілізують світ, позбавлений єдиного сонця. І тим не менше, consensus omnium, або згода всіх, є таємна мрія сучасного людства.*

***Ключові слова**: свідомість, цінності, Абсолют, людське буття.*

## THE SUN OF CONSCIOUSNESS AND THE FIREFLIES OF VALUES AS ANTHROPOLOGICAL SITUATIONS

***V.V. Limonchenko***
*Drohobych State Pedagogical University, named after Ivan Franko*
limonchenko57@gmail.com

*The article examines the concepts of consciousness and value as those that disclose specific anthropological situations. The point of departure is a broad understanding of consciousness as the capacity to perceive both the world and those realities that are fundamentally inaccessible to sensory observation, within a distinctive formation on the side of the human I. Such perception is possible only under the condition of the simultaneous givenness of the world and the transcendence toward the Absolute. Consciousness functions insofar as it reaches this dimension of transcendence, which often remains unnoticed, since it requires a*

*reconfiguration of the very act of seeing. The contemporary human condition is marked by fatigue arising from the impossibility of fully realizing the norm of awareness and of being responsible, that is, capable of responding to the ever-present measure of absolute limit within consciousness itself. This state is manifested in the growing distrust toward reason and thought. Modern humanity has lost faith in the possibility of attaining the enlightening sun of consciousness; hence the emergence of various notions of the "overcoming of consciousness" which inevitably lead to the destabilization of human existence by erasing the distinction between appearance and genuine reality, between opinion and knowledge. In this situation, values have assumed the stabilizing role: they illuminate, like fireflies, selective spaces within the general darkness. Values stabilize a world deprived of its single sun. Nevertheless, consensus omnium, or the agreement of all, remains the secret dream of contemporary humanity.*

***Keywords**: consciousness, values, Absolute, human existence.*

***Постановка проблеми***. Тема, винесена як предмет розгляду, задає деяке з'єднання-розподіл, на що відразу слід звернути увагу. По-перше, я виходжу з того, що хоча обидва поняття активно функціонують у сучасному інтелектуальному просторі, співіснуючи – утримуючи свій смисловий домен і не посягаючи на домени інші – є підстави вважати, що у своїй експлікації вони належать різним часовим історико-філософським, а значить парадигмальним антропологічним ситуаціям, й не стільки співіснують, скільки витісняють одне одного. Слідуючи відомій хронології, зазначу, що поняття свідомості найдієвіше у класичній новоєвропейській філософії, поняття цінності входить у активне функціонування у ситуації відходу від класичних новоєвропейських принципів філософствування – обидва поняття засвідчують певні антропологічні ситуації, що наявні у сучасності, розкриття яких і є *метою* дослідження.

***Основна частина***. Для філософськи орієнтованого розумового акту існує проблема – наскільки можливе перенесення категоріально-понятійної структури думки з однієї конкретно-історичної ситуації до іншої? Тим більше, миттєво виникає й інше питання, що буквально кидає думку в ступор – чи мають слова адекватну співвідносність у різних мислителів: адже найнезначніший досвід ведення філософської бесіди виявляє смислові різночитання не лише на рівні відтінків, а часом до протилежності. Ця проблема виникає завжди, коли робиться історико-філософська експозиція будь-якого поняття – чи можливо говорити про свідомість і цінності,

наприклад, у давніх греків: які слова давньогрецької мови (фонеми, лексеми, семеми) дозволяють здійснювати зіставлення, які проблемно-смислові утворення можуть прийматися як співвідносні? Чи можлива взагалі подібна процедура і чи має вона філософський характер – чи не належить ця проблема до філологічного відомства? Проблема мови здатна стати для думки зброєю масового ураження нервово-паралітичного характеру дії – що певною мірою і відбувається при зведенні всіх філософських проблем до проблеми мовно-термінологічної. Це окрема велика проблема, не заглиблюючись у неї, приймемо однією з підстав даного розгляду проблеми наступну тезу: кожне парадигмальне утворення у історії філософії має свої понятійно-смислові акценти і конотації, але вони не мають під собою суто мовного диктату і, отже, допускають термінологічну аналогію.

З цього слідує другий момент: визнання того, що хоча згадка поняття свідомості привносить у контекст міркування деякі класичні новоєвропейські конотації, це не свідчить про неадекватності цього поняття сучасному характеру філософствування. Правда, на хвилі емпіричного і позитивістського розуміння очевидності і достовірності були опрацьовані різні варіанти транскрипції проблеми свідомості елімінативно-редукціоністського характеру – вульгарний фізіологічний матеріалізм, що зводить свідомість до деяких відправлень мозку; психологізм, що зводить свідомість до здатності людського організму регулювати поведінку на підставі відображення зовнішнього світу, різні біхевіористські відгалуження, сцієнтистські теорії, які позиціонують свідомість функціонально. І тоді свідомість розчиняється у нейропроцесах або у поведінці людини. При тому, що у наведених концепціях свідомість отримує такі параметри, що роблять її доступною для наочного спостереження і фіксації даних такого спостереження у формах, доступних для наукового дослідження, свідомість у цих концепціях дезонтологізована.

Можливий дещо інший погляд на свідомість, який іноді називають широким розумінням: мається на увазі людська здатність сприймати як світ, так і речі принципово недосяжні для прямого спостереження за допомогою органів чуттів у специфічному утворенні на боці свого Я. Якщо мислення здорового глузду, озброєне науковим суб'єкт-об'єктним аналітизмом розводить свідомість і світ як внутрішнє і зовнішнє, то можливий погляд на свідомість як на відкритість і тоді вона «постає у певних своїх характеристиках як "рівне та відсторонене освітлення" території людського перебування в світі. Вона здатна висвітлювати певні прояви та характеристики такої території цілком незалежно від прагнень і бажань тої людини, яка є

носієм свідомості або, якщо сказати інакше, яка прилучена до процесів і актів свідомості» [3, с. 4]. Але чи вичерпується феномен свідомості наданістю чогось для людського сприймання?

Доречно згадати, що цілком виправдано бачити у свідомості неусувно присутню додатковість за будь-якої змістовності і предметності, незнищенності інтенції на спосіб даності якогось «дещо», спрямованість на предмет. І це проявилося у самій будові слова індоєвропейської групи мов: с-відомість, со-знание, con-sciousness, con-science (франц.), съ-знание, συ-νείδηση (грека), с-вест (серб.), ś-wiadomość (польс.), Be-wusstsein (має перехідний характер, вимагаючи доповнення). Цю додатковість можна трактувати як одночасну даність людині того, що вона бачить (спрямованість на дещо є суттєвою характеристикою свідомості) і себе самої, що бачить – але хоча свідомість неусувно «моя», зрозуміти свідомість з мого психофізіологічного устрою неможливо. Об'єднуючий префікс «с/со/con/συ» вказує на узгоджену зв'язність усього з усім, усуваючи різкі перегородки, виводячи на світло бачення сам світ як такий. Девід Бекхерст згадує розрізнення, яке проводить Чарльз Тейлор «між "опосередковуючими" теоріями про відношення свідомості та світу, з одного боку, та "контактними", з іншого. Перші припускають, що наша свідомість входить у контакт з реальністю тільки через розумові уявлення (або "ідеї", якщо користуватися класичною картезіанською термінологією або термінологією емпіризму), а другі постулюють, що свідомість безпосередньо стикається з реальністю» [4]. Отже виникає новий нюанс – свідомість виводить людину у світ реальності чи зачиняє у своєму власному просторі?

Ці дві функції свідомості неодноразово потрапляли у поле уваги дослідників, вважаю доречним звернути увагу на такі концепції, у яких вони не заперечують одна одну, а вказують на багатовимірність свідомості, проте досить часто ця багатовимірність не приймається у своїй сутнісності, внаслідок чого фіксується тільки те, що виявляється зафіксованим – це виміри предметної свідомості і вимір самосвідомості. Опізнання свідомості як свідомості по праву належить Декарту – він відкриває свідомість як дещо суще поза світом. Термін свідомість (conscientia) Декарт використовує не часто, як і слово душа (anima), але саме з ним пов'язується домінантна увага у процесі пізнання на самоочевидні, отже самодостатні, даності, що роблять можливим пізнання як предметів світу, так і тілесних відчуттів, внутрішніх імпульсів і бажань, образів і думок: «людина пізнає ці речі не інакше, як самостійно, і ніщо інше не переконує нас у них, окрім нашого власного досвіду та цього знання та внутрішнього свідчення,

яке кожен знаходить у собі, коли досліджує речі» [9, p. 859]. На цій основі людина отримує можливість керувати собою і своєю діяльністю, оскільки у неї є можливість висвітлити усе природнім світлом (lumen naturale), отже при тому, що прямого зіставлення lumen naturale з свідомістю у Декарта немає, але контекст вказує на можливість такого зіставлення, при цьому свідомість бачиться і як предметна свідомість – обумовлююча даність предметів, і як рефлексія – що працює як усвідомлення мисленнєвих актів, як обернення мислення на самого себе.

Але є ще один смисловий нюанс, який привносить об'єднуючий префікс – Евальд Ільєнков висловлює припущення, що свідомість виникає лише там, де індивід змушений дивитися на себе з боку, очима іншої людини [10, p. 187], тобто, можна пограти смислами і сказати, що свідомість – це знання, що об'єднує, тобто у просторі свідомості наявна неусувна присутність на моєму боці того, що перевищує мене і тому я не власник свідомості, хоча вона й моя. Людина скоріше опиняється у просторі свідомості, у якому усе іманентне усьому, що можливо за умови коли індивідуальне не протистоїть універсальному, а всезагальне не тяжіє над одиничним, але тоді одиничне потрапляє у промінь всезагального (що я і назвала сонцем), яке дозволяє бачити саму реальність. І саме така установка на свідомість характеризує класичну парадигму свідомості, найчіткіше експліковану Геґелем – центральна агентність свідомості належить не одиничній емпіричній людині, проте Геґелем розкритий шлях для людини отримання усвідомлення дійсності як такої на власному боці за умови долання своєї приватної частковості.

Повертаючись до питання, чи виводить свідомість людину у світ реальності, чи зачиняє у своєму власному просторі, слід зазначити множинні варіанти відповіді на це питання після Геґеля, але розкриття їх всіх у форматі статті неможливе. Проте загальна тенденція може бути вказана і висловити її можна, вказавши на недовіру свідомості, яка присутня у самих різних концептуальних побудовах, серед тих, що найбільш виразно висловили підозру до свідомості К. Маркс, Ф. Ніцше, З. Фрейд.

Експлікацію підозри розгляну на прикладі установок К. Маркса, але для цього звернусь до ранньої статті М. Мамардашвілі – відстань майже в півтора століття надає виразну оптику бачення засад для такої підозри. М. Мамардашвілі починає з того, що вказує на прорив Марксом рамок класичної філософії: «при цьому виявились такі сторони пізнання, що стало вже неможливим говорити про філософську інстанцію "чистого пізнання", самодіяльним, творчим

агентом і центром якої є мисляча, роздумуюча, прозора для самої себе одиниця – індивідуальна людина. Предмети дослідження пізнання виявилися в іншому місці, його пронизали нові залежності і зовсім в інших напрямках, ніж раніше, а метод внутрішнього спостереження і розуміючої інтроспекції, що довгий час монопольно керувала дослідженнями свідомості, опинився під загрозою краху» [11, p. 101]. Свідомість втратила самоочевидну достовірність, потрапивши у залежність від інших багатовимірних процесів. Предметності свідомості є тільки представниками чогось іншого, ніж вони самі, цим іншим виявилась «соціальна матерія» – реальний обмін діяльністю між людьми, причому самі механізми цього обміну свідомості зовсім не дані [11, p. 105]. Отже вимір самосвідомості для індивіда стає більш ніж проблематичним: «У термінах теорії свідомості це означає, що ніяка “чиста свідомість”, передбачувана класичною філософією, не може тут відновити дійсності, що ціла низка об’єктних утворень свідомості не може бути відтворена як свідомо контрольована людиною конструкція предмету» [11, p. 113]. Розуміння того, що ж представлене у свідомості, можливе за умови виходу у інше – у Маркса це цілісна система змістовних соціальних стосунків, які і обумовлюють даності, що видимі у свідомості.

Завдання всебічної аналітики концепції свідомості у Маркса не ставиться – для контексту цього дослідження важливим моментом є визнання чогось більш первинного ніж свідомість, але не у тому смислі, що свідомість вторинно-похідна і світить відображеним світлом, як це може вважатись – сама теза ілюзорності свідомості вказує на те, у зіставленні з чим свідомість і є хибною і говорити про хибність за відсутності такої інстанції неможливо. В цілому не так важливо, що ж висвітлює несправжність видимого, суттєвий сам факт подвійної природи свідомості, завдяки чому можливий акт виходу за межі – що і дозволяє взагалі бачити.

Пізній, а точніше зрілий Мамардашвілі висловлює це так: «Свідомість – це насамперед свідомість іншого. Але не у тому сенсі, що ми усвідомлюємо, бачимо інший предмет, а у тому сенсі, що людина відчужена (від звичного їй, буденного світу, у якому перебуває). У цей момент людина дивиться на нього ніби очима іншого світу, і він починає здаватися їй незвичним, не зрозумілим. Як білка, яка зіскочила б із відомого колеса і збоку раптом подивилася б на це колесо. Це і є свідомість як свідчення. Відтак я підкреслюю, по-перше, що є свідомість і, по-друге, що термін “свідомість” у принципі означає якийсь зв’язок або співвіднесеність людини з іншою реальністю поверх або через голову навколишньої реальності. Назвемо

це умовно загостреним почуттям свідомості. Воно пов'язане водночас із якоюсь ностальгією по іншому світові» [2, с. 19]. Перекладач Мамардашвілі українською мовою перекладає слово остранена як відчужена, і цим губляться деякі нюанси. «Остранение» (рос.) – термін Шкловського, що вказує на странность, тобто дивність, незвичність, і в той самий час саме звучання слова містить ще один смисл – отстраненность, тобто відсування вбік, відстороненість, внаслідок з'єднання двох смислів виникає формулювання такої позиції людського бачення, коли людина дивиться на себе збоку і бачить те, що для неї є незвичним, але у цьому баченні з іншого світу розкривається справжнє.

Знов-таки, необхідне важливе уточнення-пояснення. Бачення з іншого світу не є баченням поза свідомістю – як тільки це бачення з іншого виміру стало можливим, воно входить у свідомість: як у міфі про златолюбного царя Мідаса усе, до чого він доторкався, перетворювалось на золото, так будь-яке утворення підсвідомого або надсвідомого, потрапляючи у поле бачення, стає даністю свідомості. В іншому випадку треба припускати наявність піфії або шамана, що промовляють дещо, не усвідомлюючи це.

При тому, що у Декарта свідомість як усвідомлюючий себе розум прирівнюється до природнього світла, яке надає можливість справжнього бачення, слід уважно придивитись до того, яким чином це можливо. Перша відповідь вкаже на вродженість не виведених з досвіду даностей, завдяки яким і можливе істинне пізнання, але сам термін «вродженість» взятий у своїй буквальності вводить в оману сучасну людину, для якої вродженість пов'язана з організмом, чого зовсім немає у Декарта, у якого вродженість вказує на природу розуму, при чому не кінцевого розуму окремої людини, а нескінченого божественного розуму, вихід на який можливий через заглиблення у даності свідомості. Таким чином, і у Декарта наявна двоїстість пізнавально-усвідомлюючого акту – даності світової поверхні (або випадково-хаотичне набуття знань) розкриваються як істинні у світлі розуму вищого, можна згадати неусувно присутню додатковість за будь-якої змістовності і предметності, про що йшлося раніше. Невипадково Декарт приділяє значну увагу доведенням існування Бога. Свідомість працює за умови виходу на цю позамежовість, яка найчастіше не помічається, оскільки потребує перебудови самого погляду.

Подвійна роль свідомості – предмет пильної уваги Бердяєва: свідомість, як він говорить, і розмикає, і замикає [5, p. 40]. Він визнає наявність глибини (можна і висоти), не присутньої як даність у

свідомості, але свідомості дана межа, перехід якої і конституює свідомість, отже «хоча у свідомості є надіндивідуальне, свідомість ніколи не залишається замкненою у індивідуальному. Свідомість виникає у відносинах “я” і “не-я”, вона означає вихід з “я”, але разом з цим може бути перешкодою для виходу “я” до “ти”. Вона об’єктивує і може заважати трансцендуванню» [5, p. 40]. У Бердяєва проблема свідомості не обмежена гносеологічною проблематикою, але насичена антропологічним змістом – він розглядає свідомість як творчість себе через долання замкненості свідомості [6, p. 87-88]. У іншій книзі знов підкреслюється, що свідомість не тотожна із знанням або з впізнаним, але вона означає співвідношення з логічним началом, яке підноситься над замкненим світом душевного життя. «“Я” усвідомлює себе лише через те, що вище “я”» [7, p. 69]. Або як говорить Мамардашвілі: «Свідомість наша живе в напруженому полі, яке окреслене максимальними межами смислів, і зрозумілість в ньому можлива тільки тоді, коли ми володіємо мовою цих смислів, тобто розуміємо їхню відстороненість, їхню граничну природу, вміємо читати те, що вони нам говорять про наші можливості і природу, і коли самі достатньо розвинені для цього. <…> свідомість, як і думку, можна визначити як можливість більшої свідомості» [1, с. 31].

Для сучасної ситуації людини характерна втома від неможливості реалізувати остаточно норматив усвідомленості і бути відповідальною, тобто здатною відповідати незмінно присутній у свідомості мірі абсолютної граничності – це засвідчене зростаючою недовірою розуму і мисленню, що часом називають затемненням, або винаходиться формула, яка прямо протистоїть Просвітництву – протемнення (М. Мінаков). Ситуацію свідомості М. Мамардашвілі називає вмінням дати собі звіт в очевидності, розглядом всього під кутом зору кінцевої мети історії та світобудови, який (кут зору) є частиною людського призначення, або що те саме – завданням ставити все під промінь однієї проблеми – кінцевого смислу [1, с. 29]. Погляд під кутом кінцевого сенсу, це те ж саме, що й граничність поняття, ніяк не може виступити результатом узагальнення, що вибудовується на фрагментарному, обмеженому досвіді, який ніколи не є всезагальним. Погляд свідомості двоїстий: будучи даністю всього внутрішньосвітового, вона має здатність бачити, ставлячи все під промінь кінцевого смислу, що явно виходить за рамки досвіду з його одиничністю і випадковістю, тим самим вона стає даністю абсолютного, що і є виходом у іншосвітове, мовою релігійної свідомості – вихід до Бога. Свідомість працює, ставлячи усе на межу, прибираючи картинки і внутрішньосвітові предмети. Питання

формування понять, які явно виходять за рамки досвіду та обґрунтовують загальність і необхідність, є тим самим питанням поняття абсолютного.

Сучасна недовіра і елімінація такої установки у чомусь є захистом від болю і страждання, супутніх свідомості (щоб здійснити хірургічні маніпуляції над організмом свідомість вимикають), і тому відсувається сам свідомий акт, свідомість піддається критиці, вона викликає підозру (Ф. Ніцше, К. Маркс, З. Фрейд), закликається до скромності (Дельоз).

У чомусь втома – наслідок розгубленості перед абсурдністю і перевертництвом, що обрушуються на людину, коли добро і зло легко змінюються місцями. Показовими є художні акценти І. Вирипаєва, герої якого наполягають на перевазі відчуття перед розумінням. У його короткометражці (Feel, movie almanac «Short Circuit») мова належить молодому хлопцеві, який щойно вийшов із ув'язнення і приїхав подивитися парад на площі, він зустрічає польську туристку. Мови хлопця польська дівчина не розуміє, але знімає хлопця на камеру, а той їй все говорить, говорить, а що говорить – не має значення, бо важливо – не розуміти, але відчувати. Власне, про це хлопець і говорить, що не розуміти треба, а відчувати: «Не розумієш? То я тобі це і хочу сказати. Не треба розуміти. Потрібно відчувати. Все, минули часи порозуміння. Все, минули ці часи. Тепер не треба розуміти, а тільки відчувати. Зрозуміла? Нічого не зрозуміла… Відчула? Відчула… Відчула, що я тобі говорю? Та ти спробуй. Відчуй. Ти нічого не розумієш? Так і відчувай. Що тобі це розуміння дасть? Та нічого. Ну спробуй зрозумій все це, все одно нічого незрозуміло. Нічого не можна зрозуміти. Спробуй зрозумій цю…». В «Іранській конференції» на необхідності не розуміти, а відчувати наполягає вчений, який повідомляє про відкриття «принципу Бога». Але обидва стверджують пріоритет відчуття, що, як на мене, відповідає пріоритету тілесності, що й характерно для сучасної ситуації. І хоча принцип тілесності висувається задля усунення штучно-хибного дуалізму, у сучасному трактуванні втрачається принцип цілого.

Можливо виділити дві стратегії при організації людського життя – спрощення та ускладнення, причому друга не висувається як ціль, частіше це епіфеномен, далекий наслідок установки на спрощення. Хоча в слові «спрощення» досить виразні негативні конотації, проте допоміжне спрощення як принцип цивілізаційного оснащення людського життя заперечувати важко: простіше купити хліб у магазині, ніж вирощувати і випікати самому, простіше включити комп'ютер і поринути в Штрауса, ніж 1 січня о 10 годині

здійснити вишуканий ритуал відвідування новорічного концерту у Віденській філармонії. Цілком можливе поведінково-функціональне розуміння свідомості як того, що обслуговує життєдіяльність організму – тобто «спрощує» життя, оскільки дозволяє передбачити корисне для організму і попереджати небезпечне (хоча Кант правий – інстинкт це робить краще), але важко заперечити, що свідомість вводить в людське життя невід'ємне ускладнення. У суперечках багатьох сучасних дослідників свідомості, орієнтованих на відхід філософії від спекулятивно-умоглядних методів і бажаючих підвести під філософію свідомості достовірну основу (найчастіше йдеться про нейрофізіологію, але можливі і варіанти соціально-історичного, комунікативного і культурологічного редуктивного обґрунтування) незмінно виникає питання: чи може бути свідомість редукована до більш фундаментального, ніж вона сама, що практично рівнозначно питанню «чи може вона бути поясненою?».

При різних варіаціях розгляду (М. Бердяєв, В. Возняк, Д. Деннет, Е. Ільєнков, В. Лекторський, М. Мамардашвілі, К. Маркс, Ф. Михайлов, В. Петрушенко, К. Поппер, С. Пріст, Г. Райл, Б. Рассел, Д. Серл, Д. Чалмерс, П. Черчленд – список далеко не вичерпний) домінує неможливість зведення свідомості до однозначної, а значить гарантованої, основи. Це свідчить про онтологічність свідомості – не про її буттєву укоріненість, але про початкову буттєву обґрунтованість всього саме свідомістю. Незмінно наявний деякий момент додатковості, не схоплюваний ніякими науково реалізованими практиками – «промінь кінцевого сенсу» вносить обов'язковий апофатичний коректив: обов'язковість першоактів зведення себе до особливих «об'єктивних об'єктів», наявність яких не фіксується у вигляді факту. Така транскрипція свідомості дозволяє проводити аналогію із сонцем, завдяки якому взагалі можливо бачити – і видиме, і невидиме, і сам акт бачення.

Найбільш «важко» при цьому не те, що називає «важкою проблемою свідомості» Д. Чалмерс – фіксація того, що продукування поведінки має супроводжуватися суб'єктивним внутрішнім життям [8], суб'єктивним досвідом, який часом називається «кваліа». Важким є те, що суб'єктивний досвід, перетерплювання свідомості, його кваліа при цілковитій індивідуалізованій особистісній приналежності не цілком індивідуальний, але в суттєвих моментах визначається надіндивідуальними (трансцендентальними) функціями, що вводять новий вимір. Тому я не можу прийняти формулювання Чалмерса про «природність» свідомості. Чалмерс стверджує при цьому необхідність розширення поняття природного, що цілком можливо, але в крайній

своїй формі це приводить до формулювання: «людині як природній істоті властиво надприродне», що не вносить додаткового світла.

Отже, незмінно виникає ситуація, коли при незнищенній «яйності» свідомості, іноді кажуть суб'єктивності, іноді суб'єктності, іноді екзистенційності, свідомість транссуб'єктивна, або використовуючи формулювання Г. Шпета – людське я не власник свідомості: але стверджуючи, що свідомість не-особиста, ми не можемо стверджувати, що вона безособова: вона може бути і надосібною, і багатоосібною, і одноосібною. Людина в собі самій має доступ до інстанції, що перевищує її саму. І головна «важкість» проблеми свідомості – знаходження шляху до цієї інстанції, що дозволяє уникнути приватної частковості, спотворюючої упередженості, редуктивної безособовості, безвідповідальної безвольності – і тоді людина здатна власне бачити і чути те, що зустрічає, не покладаючи щось від себе, не вигадуючи, не конструюючи.

Існує традиція, говорячи про мислення як модус існування, зазначати, що класичне поняття суб'єкта, що пізнає, змодельовано за зразком поняття Бога – настільки воно насичене онтологічно. Ще більшою мірою онтологічно насичена свідомість і це дозволяє уникнути двох крайнощів. Концепція свідомості, що поміщує свідомість поза світом, потрапляє у ситуацію подвоєння і свідомість обертається або відбитком, або репрезентацією, або інформацією – можливі різні варіанти – але у будь-якому разі виникає небезпека спотворення, заломлення, конструктивізму, ув'язнення у в'язниці власного творення. Концепція свідомості, що поміщує свідомість у світ, потрапляє в ситуацію редукції, ототожнення свідомості та нейрофізіологічних процесів, мови, епістемологічних функцій. Щоб не говорити про Бога, зустріч з яким виводить на межу, можна говорити про граничність смислу (ідеальності), що тотожно ситуації свідомості.

Досягти просвітлюючого сонця свідомості сучасна людина зневірилася – знаходження на землі обумовлює темне місце опори. Звідси концепції «подолання свідомості», що неминуче веде до дестабілізації людського буття, оскільки піддає сумнівному відсуванню основоположні йому розрізнення видимості і справжньої дійсності, гадки і знання. Філософська західна традиція з самих своїх початків рухома опозицією видимості та реальності, починаючи з Парменіда, який розрізнює «світ істини» та «світ гадки». Розуміння реальності могло змінюватись – стабілізуючим фокусом міг бути Логос, у метафізичній традиції телеологічне упорядкування здійснює Бог, потім десубстанціалізована реальність центрувалася свідомістю.

Але подолання «філософії суб'єкта» усуває інстанцію, яка володіє правом апелювати до дійсного, справжнього, автентичного. Домінування несвідомого затьмарило у сучасності свідому природу свідомості.

***Висновки***. За логікою моєї, можливо, трохи довільної побудови, хоч трохи стабілізуючу роль прийняли на себе цінності – що висвітлюють у загальній темряві деякі вибіркові простори. Проблематика цінності стає одним із пріоритетів європейської філософії з другої половини XIX століття. Цінності маркують звернення до суб'єктивного буття людини, яке бачиться окремішно-приватним, але показові акценти, що підкреслює, наприклад Лотце, який вважає головним органом ціннісного світосприйняття деяке «одкровення», що визначає відчуття цінностей і взаємини останніх, які не менш достовірні для пізнання ціннісного світу, ніж розумове пізнання для світу речей. Без суб'єкта цінностей немає, проте це не значить, що вони суб'єктивні. Цінності мають інтерсуб'єктивний характер. Ціннісні почуття не перебувають у розпорядженні суб'єкта, але протистоять йому у вигляді системи, що вже склалася. Цінності «відчуваються» як одкровення, але передані суб'єкту як організована система – тим самим усуваючи можливість сваволі. І на щастя поки що не спадає на думку доводити їх нейрофізіологією. Цінності стабілізують світ, позбавлений єдиного сонця. І тим не менше, consensus omnium, або згода всіх, є таємна мрія сучасного людства навіть там, де наголошується на феноменальності кожного «приватного світогляду», пов'язаного з умовами історичного та особистого життя суб'єкта.

***Список літератури***

1. *Мамардашвілі М.К.* Філософія – це свідомість вголос. *Філософія. Хрестоматія: навчальний посібник* / укладач Ткаченко Олександр Анатолійович. – 2-ге видання, виправлене і доповнене. – Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2015. – С. 28–32.

2. *Мамардашвілі М.* Проблема свідомості і філософське покликання. *Психологія і суспільство*. – 2015. – № 4. – С. 19–27.

3. *Петрушенко В.* Природа свідомості: зіткнення парадигм. *Вісник Національного ун-ту «Львівська політехніка». Філософські науки*. – 2009. – № 636. – С. 3–8.

4. «Soviet Philosophy and then some»: David Bakhurst interviewed by Richard Marshall. – 2014. – URL: https://marxismocritico.com/2014/03/12/soviet-philosophy-and-then-some/

5. *Berdyaev N*. Slavery and Freedom. – Translated by Reginald Michael French. – London: G. Bles, 1944. – 268 p.

6. *Berdyaev N*. Solitude and Society. – Translated by George Reavey. –London: G. Bles, 1938. – 207 p.

7. *Berdyaev N*. The Destiny of Man. – Translated by Natalie Duddington. – London: G. Bles, 1948. – 298 p.

8. *Chalmers David*. The hard problem of consciousness. – The Blackwell Companion to Consciousness. – Max Velmans & Susan Schneider (eds.). – New York: Wiley-Blackwell, 2007. – P. 32–42.

9. *Descartes René*. The Search After Truth by the Light Of Nature. *The Philosophical Works of Descartes*. Cambridge: The University Press. – 1911. – P. 808–866.

10. *Ilyenkov Evald*. Dialectics of the Ideal. *Historical Materialism*. – 2012. №20/2. – P. 149–193.

11. *Mamardashvili M*. Analysis of Consciousness in the Works of Marx. *Studies in Soviet Thought*, vol. 32/2, 1986. – P. 101–120.

12. *Mamardashvili M*. Consciousness and Civilization. *A Spy for an Unknown Country: Essays and Lectures*, edited by Alisa Slaughter and Julia Sushytska. –Stuttgart: Ibidem Verlag, 2020. – 146–176.

13. *Steila D*. Merab Mamardashvili and Immanuel Kant: a dialogue on transcendental consciousness and moral responsibility. *Stud East Eur Thought* 2019. – № 71. – P. 229–240. – https://doi.org/10.1007/s11212-019-09331-8.

***References***

1. *Mamardashvili, M.K.* (2015). Filosofiia – tse svidomist vholos [Philosophy is consciousness aloud]. In *Philosophy. Reading material: a textbook / compiled by Tkachenko Oleksandr Anatoliyovych. – 2nd edition, revised and supplemented.* – Drohobych: Redaktsiino-vydavnychyi viddil DDPU imeni Ivana Franka, 2015. – P. 28–32.

2. *Mamardashvili, M*. (2015). Problema svidomosti i filosofske poklykannia [The problem of consciousness and the philosophical vocation]. In *Psychology and society*. – 2015. – № 4. – P. 19–27.

3. *Petrushenko, V*. (2009). Pryroda svidomosti: zitknennia paradyhm [The nature of consciousness: a clash of paradigms]. In *Bulletin of the National University «Lviv Polytechnic». Philosophical sciences*. – 2009. – № 636. – P. 3–8.

4. «Soviet Philosophy and then some»: David Bakhurst interviewed by Richard Marshall. (2014). – URL: https://marxismocritico.com/2014/03/12/soviet-philosophy-and-then-some/.

5. *Berdyaev N*. (1944). Slavery and Freedom. – Translated by Reginald Michael French. – London: G. Bles. – 268 p.
6. *Berdyaev, N*. (1938). Solitude and Society. Translated by George Reavey. London: G. Bles. – 207 p.
7. *Berdyaev, N*. (1948). The Destiny of Man. Translated by Natalie Duddington. London: G. Bles. – 298 p.
8. *Chalmers, David*. (2007). The hard problem of consciousness. In *The Blackwell Companion to Consciousness*. Max Velmans & Susan Schneider (eds.). New York: Wiley-Blackwell. – P. 32–42.
9. *Descartes, René*. (1911). The Search After Truth by the Light Of Nature. In *The Philosophical Works of Descartes*. Cambridge: The University Press. – P. 808–866.
10. *Ilyenkov, Evald*. (2012). Dialectics of the Ideal. In *Historical Materialism*. – № 20/2. – P. 149–193.
11. *Mamardashvili, M*. (1986). Analysis of Consciousness in the Works of Marx. In *Studies in Soviet Thought*, vol. 32/2. – P. 101–120.
12. *Mamardashvili, M*. (2020). Consciousness and Civilization. In *A Spy for an Unknown Country: Essays and Lectures*, edited by Alisa Slaughter and Julia Sushytska. – Stuttgart: Ibidem Verlag. – 146–176.
13. *Steila, D*. (2019). Merab Mamardashvili and Immanuel Kant: a dialogue on transcendental consciousness and moral responsibility. In *Stud East Eur Thought.* 71, 229–240. – https://doi.org/10.1007/s11212-019-09331-8.

**В.В. Лімонченко**. Сонце свідомості і світлячки цінностей як антропологічні ситуації
**V.V. Limonchenko**. The sun of consciousness and the fireflies of values as anthropological situations

Авторська довідка:
Лімонченко Віра Володимирівна — доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

УДК 141.32 (477)

# ЕТНОНАЦІОНАЛЬНИЙ ВИМІР ФІЛОСОФІЇ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ

***О. О. Шморгун***

*Центр гуманітарної освіти НАН України,*
*01601, Україна, Київ, вул. Трьохсвятительська, 4,*
shmorgunoo@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-2690-9717

*У статті досліджений національно-мобілізаційний потенціал філософії нерелігійного екзистенціалізму, насамперед у її зв'язку з французьким Рухом Опору. Вперше проаналізовані екзистенційні виміри творчості А. де Сент-Екзюпері, в тому числі у співставленні з філософією екзистенціалізму М. Гайдеггера в контексті національно-визвольної боротьби французького народу під час другої світової війни. Показана спадкоємність між німецьким та французьким нерелігійним екзистенціалізмом у проблематиці осмислення національної ідентичності, зокрема проведені паралелі на цьому ґрунті між феноменологічними онтологіями М. Гайдеггера («Буття і час») і Ж.-П. Сартра («Буття і ніщо»). Зроблено висновки про необхідність переосмислення у вищеозначеній площині екзистенційних вимірів української філософії та культури, закладений необхідний фундамент для такого переосмислення.*

**Ключові слова:** *екзистенціалізм, національна ідентичність, патріотизм, М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр, А. де Сент-Екзюпері.*

# THE ETHNO-NATIONAL DIMENSION OF THE PHILOSOPHY OF EXISTENTIALISM

***O. O. Shmorgun***
*Center for Humanitarian Education of the National Academy of Sciences of Ukraine,*

*Tryokhsvyatitelska st., 4, Kyiv, Ukraine, 01601*
shmorgunoo@gmail.com

*The article examines the national mobilization potential of the philosophy of non-religious existentialism, primarily in its connection with the French Resistance Movement. Continuity between German and French non-religious existentialism in the problem of understanding national identity is shown, in particular, parallels are drawn in this regard between the phenomenological ontologies of M. Heidegger ("Being and Time") and J.-P. Sartre ("Being and Nothingness"), as well as common origins of both "phenomenological ontologies" in E. Husserl's phenomenology.*

*The concept of "abandonment" is analyzed as one of the fundamental dimensions of "existence", which connects it with the phenomenon of national identity. Accordingly, the specificity of the vision of the existential dimensions of national identity by M. Heidegger as "fate", which is "presence", in which it conveys itself to itself in an inherited, but nevertheless chosen possibility, and by J.-P. Sartre, as an internalization of a fact by an individual, is considered of one's belonging to a certain nationality, accepting it by conscious choice, which in the end means "being-to-be-French". So, in this way, the national-mobilization dimension of the philosophy of existentialism is inextricably linked with the need to make an already fully aware existential choice of the Motherland, given to you from birth, which is a necessary condition for a person's full realization of his own existence.*

*The above-mentioned national mobilization dimension is also fully inherent in the work of A. de Saint-Exupéry, which is very close to existentialism, in particular his novel "Flight to Arras", which was first analyzed in comparison with M. Heidegger's philosophy of existentialism in the context of the national liberation struggle of the French people during World War II. Conclusions have been made about the need to rethink the existential dimensions of Ukrainian philosophy and culture in the above-mentioned plane, and the necessary foundation for such a rethinking has been laid.*

***Key words:*** *existentialism, national identity, patriotism, M. Heidegger, J.-P. Sartre, A. de Saint-Exupéry.*

***Вступ. Постановка проблеми.*** Аналіз національно-мобілізуючої складової філософії екзистенціалізму актуальний для духовного життя сучасної України з ряду причин. Адже становище України з точки зору національно-мобілізаційного потенціалу на сьогоднішній день є неоднозначним. З одного боку, вона

продемонструвала неочікуваний в світі рівень національної консолідації у протистоянні російській збройній агресії, з іншого боку, ситуація, в якій нині опинився український народ, все більше вимагає пошуку нових засобів національної мобілізації та консолідації перед обличчя довготривалої війни на виснаження. Однак, ті ідеали, що пропагуються в українському суспільстві у якості національно-об'єднавчих та патріотично-виховних часто-густо все ще апелюють до глибокого релігійного традиціоналізму та архаїзму і не здатні нічого запропонувати сучасній секуляризованій частині соціуму.

З іншого боку, наявність певного «екзистенційного виміру» української філософії та культури уже давно стала загальником в українському філософському дискурсі. Цій темі присвячена величезна кількість статей та дисертаційних досліджень. Втім, національно-мобілізаційні виміри власне філософії німецького та французького екзистенціалізму наразі є також малодослідженими, хоча є всі підстави твердити, що саме в цьому аспекті кореляція філософії екзистенціалізму з українською філософією та культурою є найбільшою. На просторах української критики і досі практично самотньою залишається розвідка Юрія Шереха «Прощання з учора («Коли ж прийде справжній день»), вперше видана 1952 року у Мюнхені, в якій ставиться питання про зв'язок екзистенційних вимірів української літератури (в даному разі насамперед йдеться про роман Ю. Косача «Еней та життя інших») з французьким екзистенціалізмом саме в аспекті національно-визвольної боротьби. Причому симптоматично, що український екзистенціалізм Юрій Шерех називає «антеїзмом» (по імені давньогрецького міфологічного велетня Антея, що був славетний своєю надзвичайною силою, однак був невразливим лише доти, доки торкався матері-землі, відновлюючи тим власні сили). «Наскільки органічна ця філософія в наших обставинах? Чи не є це просто наслідування сучасної західноєвропейської моди? – задається запитанням Юрій Шерех, – можна думати, що поява цієї філософії в наших обставинах має своє коріння. Якщо ми визначили екзистенціалізм у Франції як важливий відлам філософії французького резистансу, то антеїзм має свій ґрунт в українському резистансі і в кризі українського резистансу» [15, с. 19–20]. Проте, варто зауважити, що як французький екзистенціалізм не є виключно породженням французького Руху Опору, а має органічний зв'язок з німецьким екзистенціалізмом (в особі К. Ясперса та М. Гайдеггера) та феноменологією Е. Гуссерля і, ширше, з традицією романтичного богоборства, індивідуалізму та модерним націоналізмом доби «Весни народів», так і національно-мобілізаційні виміри українського

екзистенціалізму не обмежуються виключно українським рухом опору (ОУН, УПА) 1939–1945 років і творчістю письменників, що творили в його руслі. Зокрема, нами раніше вже було проведено дослідження про спорідненість екзистенційної драматургії Лесі Українки та Ж.-П. Сартра [13], надзвичайно широке поле для досліджень являє собою творчість В. Винниченка, зокрема його роман «Хочу!» (1915), в якому задовго до подій «українського резистансу» блискуче проаналізовані смисложиттєві виміри патріотизму та націоналізму. І цей перелік можна було б продовжувати.

Отже, на наш погляд, дослідження національно-мобілізаційних вимірів філософії нерелігійного екзистенціалізму дозволить поглянути свіжим поглядом на екзистенційні виміри української філософії та культури, що, своєю чергою, може стати ґрунтовним фундаментом для побудови нового світогляду національної консолідації на смисложиттєвих екзистенційних засадах, близьких кожному українцю.

***Основна частина.*** Загальновизнаною є думка, що під час Другої світової війни філософи-екзистенціалісти стали значною мірою натхненниками того національного підйому, без якого був би неможливим французький Рух Опору. Уже пізніше, після війни, А. Камю дуже влучно сформулює екзистенційний зміст цього спротиву у лаконічній фразі: «я бунтую, отже ми існуємо». Та й самі екзистенціалісти вважали окупацію Франції тією самою класичною «межовою ситуацією», що невідворотно спонукає до екзистенційного вибору. «Обставини нашої боротьби, часто нестерпні, поміщали нас в справжнє життя, без завіс і декорацій, занурювали в те саме болісне положення, яке називають «людським жеребом»… Кожну секунду ми переживали смисл цієї короткої, але банальної фрази: «всі люди смертні». І вибір, який кожен робив для себе, був спільним, тому що це був вибір перед обличчям смерті» [3, p. 27], – ось як підсумовує Ж.-П. Сартр чотири роки німецької окупації Франції у знаменитому публіцистичному маніфесті «Республіка мовчання».

Разом з тим, після Другої світової війни, тема національної консолідації не отримала якогось виразного вираження у творчості французьких екзистенціалістів. «Ліва» ідея, яку так чи інакше сповідували і Ж.-П. Сартр, що симпатизував комуністам, і А. Камю, який віддавав перевагу анархо-синдикалізму, ніби вступала в протилежність з націоналістичними переконаннями, що, зокрема, дістало прояв у численних сутичках між Ж.-П. Сартром та радикальними французькими націоналістами у повоєнні роки.

Отже, виникає спокуса припустити, що філософія екзистенціалізму просто співпала з реаліями Руху Опору, виявилась,

так би мовити, на часі, використала момент. Саме таку думку розвиває у своєму нарисі «Екзистенціалізм (історико-критичний нарис)» (до речі, чи не єдиному, що ґрунтовно досліджує зв'язок екзистенціалізму з другою світовою війною) відомий філософ Е. Соловйов. Більше того, Е. Соловйов стверджує, що граничний індивідуалізм, відірваність від історичних та соціальних реалій робили філософію екзистенціалізму взагалі неперебірливою щодо конкретної політичної ситуації, тому вона не тільки виявилась чимось зовнішнім по відношенню до французького Руху Опору, а й з таким же успіхом могла слугувати обґрунтуванню політичних ідеалів нацизму, про що свідчить трагічна доля М. Гайдеггера.

Причини цього явища Е. Соловйов вбачає у теоретичній настанові феноменології Е. Гуссерля, що стала головним методологічним підґрунтям для філософії екзистенціалізму. Так, уже в одній з своїх перших програмних праць «Логічні дослідження» Е. Гуссерль прагне захистити логічну істину від психологізму та релятивізму, взагалі відмовившись від теорії об'єктивної істини і стверджуючи натомість, що людина просто не може зберегти свій спосіб існування як мислячої істоти, якщо не вірить в існування безумовно очевидної істини. Саме ці безумовні очевидності (логіко-математичні істини, безпосередні моральні переконання, осмислено-цілісні сприйняття) складають світ «життєвої віри» людини, на який не можуть вплинути жодні обставини чи нові знання, вони складають основу розумності і можуть бути втрачені лише в ході психічного розпаду самої людської свідомості.

Процедура ж «феноменологічної редукції», запроваджена Е. Гуссерлем, полягала насамперед у запобіганні прийняттю у якості «життєвої віри» істин, що насправді до неї не належать. Істини ж, що виводяться із емпіричних фактів, Е. Гуссерль, на противагу «життєвій вірі», відносив до «досвідної інтуїції».

Саме з цього світу безпосередніх очевидностей «життєвої віри», на думку Е. Соловйова, бере витоки екзистенціалістська трактовка «екзистенції» як особливого стану внутрішньої безумовної переконаності у своєму існуванні, з притаманним йому набором певних невідчужуваних характеристик. Причому усвідомлення, прояснення для себе своєї «екзистенції» як внутрішньої безпосередньої очевидності свого існування здійснюється теж шляхом своєрідної «феноменологічної редукції» по відношенню до історичного цілепокладання, науково-теоретичних істин, релігійних символів тощо. Саме вихід за їх межі, залишання їх «за дужками» породжує принципово екстатичний характер екзистенції. «Префікс

«ек» означає «поза». Екзистувати – значить «бути зовні себе», в екстазі, виходити з берегів своєї впорядкованої свідомості, емпіричного кругозору, соціального організованого досвіду» [9, с. 299], – зазначає Е. Соловйов. З «феноменологічної редукції» по відношенню до історичного прогнозу виростає, на думку Е. Соловйова, й екзистенціалістська концепція «закинутості» індивіда в історію у довільному місці й у довільний час, в якій історія як набір емпіричних фактів («досвідної інтуїції») протистоїть безпосередньому переживанню індивідом своєї екзистенції, як власного унікального покликання, яке він має реалізовувати за будь-яку ціну незалежно від історичної ситуації або навіть усупереч їй. Все це, своєю чергою, призводить до своєрідної позиції «стоїчного антиісторизму» або й екстатичного екзистенційного бунту проти історії, який «напередодні приходу Гітлера до влади… прокладав дорогу фашизму (він передбачався і активно використовувався націонал-соціалістичним рухом). В умовах же окупованої Франції, довіра до свого безрозсудного настрою часто-густо приводила особистість на шлях антифашистського протесту» [9, с. 309].

Отже, спробуємо з'ясувати, чи справді філософія екзистенціалізму в силу вказаних особливостей, не може виступати підґрунтям національно-визвольної боротьби або конструктивних форм модерного неекстремістського національного світогляду. Пролити світло на цю проблему дозволяє нестандартний крок самого Е. Соловйова, який залучає до аналізу в своєму нарисі творчість А. де Сент-Екзюпері, яка формально не належить до філософії екзистенціалізму. Однак, як справедливо зазначає дослідник, «основна екзистенціалістська установка склалася у французькій культурі тих років самостійно та стихійно: часто-густо вона формулювалася людьми, далекими від філософії» [9, с. 309].

Втім, на жаль, при надзвичайно точному виборі об'єкта дослідження, Е. Соловйов робить з цього дослідження хибні висновки, намагаючись підігнати творчість А. де Сент-Екзюпері, і, передусім, його повість «Пілот війни» (ми вважаємо доцільним саме такий переклад оригінальної назви «Pilote de guerre»), під власну, заздалегідь створену концепцію «стоїчного антиісторизму» та екстатичної безрозсудної боротьби проти історії без надії на перемогу, – як провідні риси згаданої ним стихійної екзистенційної установки. Так, починає свій аналіз Е. Соловйов, «автор ніде не ставить питання, чи варто боротися проти фашизму, чи відповідає ця боротьба вимогам історичної доцільності. Спротив є для нього безумовною особистою дією, що не потребує для свого виправдання ніякої теорії історичного

прогресу. Існує лише питання про те, як можливе це історичне безумство: «Ми знаємо, що все втрачено. Тоді навіщо ми продовжуємо вмирати?» [9, с. 309] Також Е. Соловйов зазначає, що А. де Сент-Екзюпері не намагається заперечувати колабораціоністську «логіку» і аргументацію, суть якої зводилась до того, що Франція не готова до війни і що війна для неї означатиме катастрофу, на підтвердження чого наводить наступний уривок: «Логіки мали слушність. Війна для нас означала катастрофу. Але хіба повинна була Франція, боячись поразки, не прийняти бою? Не думаю. Франція інтуїтивно прийшла до такої ж думки – ніякі застереження не примусили її ухилитися від бою. Дух у нашій країні взяв гору над Розумом» [7, с. 336].

Аналізуючи цей уривок, Е. Соловйов зазначає, що, мовляв, «Екзюпері користується філософськими категоріями дилетантськи неточно: те, що він називає «розумом», набагато точніше описується гуссерлівським поняттям «досвідна інтуїція» або ясперсівським «примусова істина свідомості взагалі». «Дух» Екзюпері – це знову ж таки не те, що розуміла під духом класична філософія, а швидше за все «doxa», «життєва віра» або «екзистенція». Мислення Екзюпері, хоча воно і не є одним із відростків на гіллястому дереві феноменології, вкорінене саме в цій проблемі, для формулювання якої ніби зарані призначалися феноменологічні та екзистенціалістські категорії» [9, с. 311].

Отже, у результаті, ми отримуємо своєрідні категоріальні пари: «досвідна інтуїція» – «життєва віра» (у феноменології); «примусова істина свідомості взагалі» – «екзистенція» (у екзистенціалізмі); «Розум» – «Дух» (у А. де Сент-Екзюпері), які нібито мають відповідати одна одній. Як ми покажемо далі, в таких протиставленнях є багато неточного і навіть хибного, однак саме критичний аналіз цих категоріальних пар дозволяє досить чітко окреслити реальну світоглядну позицію А. де Сент-Екзюпері у її зв'язках з феноменологією та екзистенціалізмом.

Найперші складнощі пов'язані із неточністю перекладу. Насправді філософський дилетантизм, який Е. Соловйов закидає А. де Сент-Екзюпері, набагато правомірніше було б закинути його перекладачам, якими є філологи, що слабко розуміються на нюансах філософської термінології і для яких той самий «Пілот війни» є не філософською працею, а насамперед твором красного письменства. На жаль, така ситуація виникає завжди там, де стикаються література та філософія. Неточностей та спірних місць у перекладах творів А. де Сент-Екзюпері дуже багато, вони суттєво викривлюють філософський зміст його думок, і до них ми ще не раз будемо повертатися,

пропонуючи цитати в авторському перекладі. Наразі ж необхідно зазначити, що те, що у згаданому уривку перекладено як «Розум», у А. де Сент-Екзюпері звучить як «Intelligence», що, на нашу думку, набагато адекватніше було б перекласти як «Інтелект».

Тепер спробуємо розглянути ту пару категорій, які відносяться до філософії екзистенціалізму. Е. Соловйов тут звертається до К. Ясперса, з його «примусовою істиною свідомості взагалі», якому протистоїть термін «екзистенція». Хоча вцілому аспект протистояння людської екзистенції раціоналістичному суб'єкт-об'єктному розподілу світу характерний і для релігійного, і для нерелігійного екзистенціалізму, саме розуміння терміну «екзистенція» принципово відрізняється в межах цих двох основних екзистенціалістських течій. Для релігійних екзистенціалістів, яким був К. Ясперс, «екзистенція» покликана «зняти» протиріччя людського існування у безумовній єдності з богом. У нерелігійних же екзистенціалістів, вона буквально спирається на ніщо, протиріччя між людиною і обезбоженим світом ніяким чином не знімається і не усувається, більше чого значною мірою нерелігійний екзистенціалізм бачить свою задачу навіть у культивуванні цього протиріччя, щоб на його тлі виразніше висвітлити основоположні характеристики людської екзистенції.

Оскільки А. де Сент-Екзюпері неодноразово зазначав, що для нього неможливий к'єрк'єгорівський «стрибок у віру», практикований релігійними екзистенціалістами, то, на нашу думку, проводити порівняльний аналіз між його «Духом» та «екзистенцією» у розумінні К. Ясперса, як мінімум, недоцільно, зате однозначно є сенс проводити такий порівняльний аналіз із залученням трактовки «екзистенції» нерелігійними екзистенціалістами і, насамперед, М. Гайдеггером, що ми спробуємо зробити нижче.

І нарешті, основна хиба Е. Соловйова полягає у безоглядному ототожненні екзистенціалістських та феноменологічних категорій. Насправді філософська проблематика, для якої призначалися феноменологічні та екзистенціалістські категорії, ніколи не була тотожною, як це подає Е. Соловйов, більше того, вона багато в чому стала протилежною, в ході екзистенціалістського переосмислення теоретичних засад феноменології. І зачинателем цього переосмислення став безперечно найближчий учень Е. Гуссерля, – М. Гайдеггер.

Адже, не дивлячись на гасло «Назад до речей!», феноменологія була орієнтована насамперед на вивчення процесів свідомості, а Е. Гуссерль на пошук несуперечливих основ мислення (недаремно він починав як математик), що врешті-решт привело його до «відкриття» «трансцендентального его», яке фактично перекреслило його

попереднє відкриття «потоку свідомості» [6, с. 122]. І в цьому контексті дуже симптоматично, що у своїх «Картезіанських медитаціях» Е. Гуссерль називає феноменологію неокартезіанством, а А. де Сент-Екзюпері, який сам був прихильником Р. Декарта, до речі, саме у переважанні «картезіанських цінностей» вбачає причину втрати того, що він називає «Духом», про що мислитель згадує як у «Пілоті війни», так і у «Листі до генерала Х».

І саме це протистояння раціоналістичній інтелектуалістській складовій феноменології склало суть її критики з боку екзистенціалізму, і насамперед М. Гайдеггера. Так, уже в першій післявоєнній лекції, прочитаній 1919 року, що мала назву «Ідея філософії та проблема світогляду», М. Гайдеггер, як зазначає відомий дослідник його творчості Р. Сафранскі, говорить про те, що феноменологія Е. Гуссерля описує «лише ті види *даності,* які відкриваються свідомості, що має теоретичну установку. Однак, в дійсності, ми в нашому *«переживанні оточуючого світу»* маємо теоретичну установку лише у виключних випадках. *«Початкова установка переживання»* є чимось зовсім іншим (курсив – *О. Ш.*)» [6, с. 139]. Отже, на думку М. Гайдеггера, Е. Гуссерль також не зміг уникнути абсолютизації теоретичного начала. «Одержимість теоретичним началом, що глибоко в'їлася в нас є… великою поміхою, що заважає оглядати ту сферу, де панує переживання оточуючого світу» [6, с. 143]. А процес «прогресуючого згубного інфікування оточуючого світу теоретичним началом» Гайдеггер називає «втратою життя» («знежиттєвленням») [6, с. 143]. Ці міркування дуже співзвучні з роздумами А. де Сент-Екзюпері, які він висловив ще у 1938 році (за чотири роки до виходу друком «Пілота війни») у статті з промовистою назвою «Треба надати сенс людському життю»: «До чого жалюгідне уявлення про культуру духу у того, хто думає, що вона ґрунтується на знанні формул, на запам'ятовуванні досягнутих результатів. Самий посередній учень Політехнічної школи, що закінчив курс останнім, знає про природу та її закони більше, ніж Декарт, Паскаль і Ньютон. Але ніколи йому в голову не прийде такий поворот думки, які приходили в голову Декарту, Паскалю і Ньютону. Бо у тих спочатку виховували душу… Ньютон – це перш за все людина. Він став дзеркалом Всесвіту – слухав, як говорять однією мовою достигле яблуко, що падає в саду, та зорі липневої ночі. *Для нього наука була життям* (курсив – *О. Ш.*)» [8, с. 84].

Однак, потрібно визнати й те, що феноменологія дійсно мала на екзистенціалізм потужний методологічний і навіть світоглядний вплив інтелектуальної чесності, особливої духовної аскези, яка є необхідною

умовою розкриття істини, під «чари» якої безперечно потрапив М. Гайдеггер, а пізніше і Ж.-П. Сартр. Так, у своєму лекційному курсі «Пролегомени до історії поняття часу», прочитаній у Марбурзі влітку 1925 року, М. Гайдеггер говорить про ті аспекти гуссерлівської феноменології, які відкрили йому шлях до власного філософування. «Вирішальною для нього була феноменологічна установка, що спонукала ще раз, зовсім по-новому підійти до «речей»: *«відмова від упереджень, тобто просте бачення та фіксація побаченого без зацікавленого запитування про те, що тепер з цим робити»*, адже ця неупереджена увага *«дається нам складніше за все* (курсив – *О. Ш.*)» [6, с. 125]. Феноменологія реабілітувала феномени, тобто видимий світ, для М. Гайдеггера – це «не умоглядна конструкція, а *«робота виявляючого дозволу бачити в смислі методичного усунення того, чим дещо приховане».* В результаті такого акту вивільняється… інтенціональна структура свідомості. А це, на думку Гайдеггера, означає, що долається постульований в традиційній гносеологічній теорії дуалізм суб'єкту та об'єкту; причому долається одразу з двох боків: з боку світу, що «являє себе», і з боку свідомості, яка завжди спрямована на світ» [6, с. 126]. Пізніше, в зимовому циклі лекцій 1929–1930 років «Основні поняття метафізики. Світ – конечність – усамітнення», прочитаному у Фрайбурзі, М. Гайдеггер сформулює цю, по суті екзистенційно-феноменологічну установку, як особливий настрій, який він хоче пробудити у своїх слухачах і без якого неможливе філософування. Це специфічний «настрій», коли «самість» і речі стають в певному сенсі більш «сущими», ніж були до цього, вони набувають нової підвищеної інтенсивності. «Мова йде не менш, як про те… щоб знову бачити речі простіше, пильніше, невідступніше» [6, с. 275].

Отже, як для М. Гайдеггера, так і для А. де Сент-Екзюпері, швидше, характерна докорінна антиінтелектуалістська установка, в якій «утримання від суджень» покликане звільнити людину не для пошуку першооснов мислення у «чистій свідомості», а для повноти і цілісності переживання світу та себе в ньому. Не важко помітити й те, що така установка уже напрямку примикає до художнього методу освоєння дійсності, який багато в чому дозволяє реалізувати це прагнення безпосереднього схоплення речей як «більш сущих» значно ефективніше, аніж філософські спекуляції. І саме в цьому сенсі, на нашу думку, можна говорити про певні феноменологічні аспекти художньої творчості А. де Сент-Екзюпері.

Однак, хоча «Гуссерль реабілітував феномени і повернув нам гостроту сприйняття різних видів контактів з сущим, але він ніколи не

ставив питання, в якому сенсі «сущим» є сама людина» [6, с. 126], – зазначає Р. Сафранскі. Проте це питання стало головним для філософії екзистенціалізму і, зокрема, центральною темою «Буття і часу» М. Гайдеггера.

На думку М. Гайдеггера, на відміну від решти сущого, людина співвіднесена зі своїм власним буттям, якось до нього ставиться. Цю співвіднесеність мислитель називає «екзистенцією». З одного боку, вона дійсно має транзитивний екстатичний вимір постійного виходу за власні межі у пошуках самореалізації, як справедливо зазначає Е. Соловйов у своєму нарисі. Вираз «я існую» означає для М. Гайдеггера не те, що «я є в наявності», а те, що я «повинен себе існувати», я не тільки живу, а й повинен вести своє життя [6, с. 178]. «Екзистенція» – це особливий вид буття, яке не просто «є», «присутнє», воно знаходить себе «ось тут». Із цього випливає знаменита гайдеггерівська категорія «присутності», «ось-буття» або «Dasein».

Людське буття можна зрозуміти, тільки виходячи зі смислу його самореалізації, яка можлива через постійне «неспання ось-буття заради самого себе» [6, с. 179] і саме з цією уже, швидше, суто екзистенціалістською, а не феноменологічною настановою корелює той зміст, який вкладає А. де Сент-Екзюпері у поняття «Дух»: «Є тільки одна проблема, – пише він у «Листі до генерала Х», – знову відкрити життя духу, яке ще вище за життя інтелекту, єдине, що може задовільнити людину… І життя духу починається там, де буття «ось» (un être “un”) конституюється над матеріальними предметами, із яких воно складається» [1], [7, с. 193]. Тут знову ж таки необхідно зробити уточнення з приводу перекладу: словосполучення «un être “un”» прийнято перекладати як «видиме буття», хоча, на наш погляд, такий переклад є неточним, оскільки французьким відповідником «видимого буття» було б «un être visible». Вочевидь, А. де Сент-Екзюпері мав на меті підкреслити саме конкретний момент «схоплення» цього духовного життя, як наявного тільки «ось» і в цей момент часу, коли воно народжується з матеріального й одночасно перевищує його. Саме тому, запропонований нами переклад, на нашу думку, є більш адекватним і дозволяє простежити кореляцію такого з «ось-схоплення» з «Dasein» М. Гайдеггера, хоча, безумовно, і без будь-якого заклику до безоглядного ототожнення мислення А. де Сент-Екзюпері з екзистенціалізмом.

Разом з тим, існує і нетранзитивний вимір «екзистенції» («присутності»), який М. Гайдеггер (а слідом за ним і Ж.-П. Сартр) називає «закинутістю». До таких нетранзитивних, основоположних структур «буття-в-світі» відноситься, зокрема, та обставина, що

людина вкорінена в історії свого народу, в його долі та спадщині [6, с. 239]. Людина не може обирати народ, до якого вона належить, не може обирати мову, яку чує з народження, колискові пісні, що їй їх співає мати, вона «кинута» в народ, від народження належить до історії, традицій і культури цього народу. М. Гайдеггер називає «долею» таку включеність індивідуальної присутності у спільність народу. «Але, ця причетність, як і інші види самореалізації, може проживатись по-різному – *істинно* і *неістинно* (або «автентично» та «неавтентично», як дослівно у М. Гайдеггера – *О.Ш.*) *Присутність* може усвідомлено *прийняти долю* власного народу… тоді вона буде готова розділити цю долю і нести за неї відповідальність; вона зробить справу народу своєю справою – і навіть за необхідності пожертвує заради нього своїм життям (курсив – *О. Ш.*)» [6, с. 288]. Однак це в жодному разі не означає, що індивід повинен відмовлятися від відповідальності перед самим собою. Істинний зв'язок з народом є завжди одночасно зв'язком з самим собою, з власною «самістю». «І навпаки, "неістинно" поводить себе той, хто шукає причетності до народу лише для того, щоб втекти від власної самості; в його сприйнятті *народ* буде нічим іншим, як світом "знеособлених людей" (*Man*)» (курсив – *О. Ш.*) [6, с. 288].

Цікаво, що А. де Сент-Екзюпері у своєму розумінні «Духу» поєднує транзитивний («ось-буття», що раптом народжується понад світом матеріального) та нетранзитивний («закинутість» в народ) виміри гайдеггерівської «екзистенції». Бо ж для французького мислителя найпершими проявами духовного життя є «любов до дому», «сільське свято», «культ померлих» [8, с. 193]. Блискучі міркування на цю ж тему можна також знайти в уже згадуваній статті «Треба надати сенс людському життю» [8, с. 84–89].

І саме в цьому намаганні пережити свій зв'язок з народом як істинний (автентичний), а не у постульованому Е. Соловйовим «стоїчному антиісторизмі» полягає суть екзистенційних пошуків у «Пілоті війни». Для того, щоб переконатися в цьому, достатньо навіть просто уважно перечитати той уривок повісті, який Е. Соловйов цитує на підтвердження своєї тези. «Мене вражає та безмежна готовність, – пише А. де Сент-Екзюпері, – з якою ми закриваємо очі й вуха. Вражає наша безнадійна боротьба проти очевидності. Все вже ні до чого, а ми висаджуємо в повітря мости, аби тільки продовжувати гру. Палимо справжні села, аби тільки продовжувати гру. І наші люди вмирають, аби тільки продовжувати гру… Той, хто висаджує в повітря міст, не може зробити цього без огиди. Цей солдат не затримує ворога, він лише перетворює міст на руїну. *Він руйнує свою країну, аби тільки мати гарну карикатуру війни.* (курсив – *О. Ш.*) Треба, щоб те, заради

чого спалюють село, було варте самого села. Але тепер значення спаленого села стало тільки карикатурою на значення» [7, с. 313]. Уже тут впадає в око невідповідність висновкам Е. Соловйова, адже виходячи з наведеного уривку, цілком очевидно, що А. де Сент-Екзюпері вважає «екстатичну» та «антиісторичну» боротьбу «без надії на перемогу» безплідною та беззмістовною. Це враження іще більше посилюється при зануренні в контекст, із якого взято цей уривок. Так у цьому ж розділі А. де Сент-Екзюпері пише: «Од вершини до самого низу цивільної і військової ієрархії, од водопровідника до міністра, від солдата до генерала – всі відчувають ніби докір сумління, якого ніхто не може і не наважується висловити» [7, с. 312]. Тому, що «жертвопринесення втрачає всю свою велич, якщо воно стає тільки пародією або самогубством… Але ось палять села заради гри у війну, заради неї ж вирубують парки і приносять в жертву екіпажі (літаків – *О. Ш.*), і навіть посилають піхоту з багнетами проти танків. І тоді стає невимовно кепсько. Бо все це ні до чого» [7, с. 312, 311]. Доповнюють враження змальовані А. де Сент-Екзюпері в наступних розділах жахливі картини евакуації, як у буквальному сенсі смертельного розриву народу зі своєю Малою Батьківщиною, що призводить до хаосу та роз'єднаності, втрати людьми, за М. Гайдеггером, своєї «самості», «автентичності», перетворення їх на безликий натовп «das Man».

Разом з тим, уже на перших сторінках «Пілота війни» А. де Сент-Екзюпері дає вичерпне формулювання щодо відправної точки своїх екзистенційних пошуків, яке чомусь залишилось поза увагою Е. Соловйова: «Прийшов час, як оце зараз, коли я більше не розумію моєї країни. Країна – це не сума земель, звичаїв, матеріальних предметів, які завжди може охопити мій інтелект. Це – Буття (Etre). І прийшов час, коли я сліпий до проявів Буття» [2, p. 219]. Тут знову доводиться повертатися до проблеми філософського перекладу текстів А. де Сент-Екзюпері. Зазвичай, слово «Être» у перекладах передають як «Суть» чи «Сутність». Дієслово «être» дійсно може перекладатися у якості іменника як «істота», «суть» чи «сутність». Однак, у філософській традиції для вираження сутності як головного, непорушного, того, що не піддається змінам, існують усталені терміни такі, як «essence» та «substance», якими А. де Сент-Екзюпері також послуговується у «Пілоті війни». Однак, всі три терміни – «Être», «substance» та «essence» – перекладачами зазвичай перекладаються як «суть» або «сутність», що, на нашу думку, неприпустимо. В даній розвідці немає можливості та потреби переглядати всі випадки такого хибного перекладу, але важливо навести одну знакову цитату з

«Пілота війни», яка дозволяє уловити розрізнення між «être» (буттям) та «substance» (суттю, сутністю), як його бачив сам А. де Сент-Екзюпері: «Мені тут зовсім не йдеться про те, щоб знецінити підходи інтелекту чи перемоги свідомості. Я захоплююся світлими умами. Але чого варта людина, якщо в неї нема суті (substance)? Якщо вона тільки вигляд, а не буття (être)?» [2, p. 298]. Отже, в рамках антиінтелектуалістського підходу А. де Сент-Екзюпері, із якого випливає його розуміння природи людини та «Духу», саме буття (être) є вищим проявом сутності (substance) або природи людини. Це вказує на те, що переклад «être» як «буття» більш точний і передає спорідненість бачення «буття» А. де Сент-Екзюпері з трактовкою нерелігійними філософами-екзистенціалістами «екзистенції», як одночасно способу і сенсу буття.

Як для А. де Сент-Екзюпері, так і для М. Гайдеггера «автентичний» зв'язок з власним народом є запорукою «автентичної екзистенції», реалізації власного неповторного сенсу життя. Однак цей зв'язок іще потрібно віднайти, причому не на рівні відсторонених теоретичних спекуляцій, а на рівні безпосереднього переживання, що зачіпає все єство людини, переживання як «ось-буття», «присутності». І саме пошук цього зв'язку, а не знову ж таки «стоїчний антиісторизм», насамперед спонукає А. де Сент-Екзюпері ризикувати життям за штурвалом літака. І саме про це він пише з незаперечною щирістю на сторінках «Пілота війни». Адже «натовп, якщо в ньому є хоч одна людина, яка у своїй свідомості об'єднала його, вже не безладний» [7, с. 368]. І саме після смертельно небезпечного польоту над Аррасом, мислитель пише про те, що в ньому самому народжується Людина, яка «подивилась на той безладний натовп і побачила в ньому народ. Свій народ» [7, с. 374].

Саме рішучість «бути собою», вести «аутентичне» буття дозволяє побачити в інших здатність екзистувати і поєднатись з ними на основі найглибших вимірів буття, що М. Гайдеггер називає «власною» взаємністю напротивагу «невласній» взаємності натовпу. Цією «власною взаємністю» по суті є екзистенційне братерство через спільне переживання зв'язку з Батьківщиною, яке блискуче описує А. де Сент-Екзюпері у «Пілоті війни»: «Братами можна бути тільки в чомусь. Якщо немає вузла, яким люди були б зв'язані докупи, вони стоятимуть одне біля одного і не будуть об'єднані між собою. Не можна бути просто братами. Мої товариші і я – брати в групі 2/33. Французи – брати в самій Франції» [7, с. 378].

Із відчуття братерства народжується і відчуття відповідальності кожного за спільну долю: «Щоб бути, треба спочатку взяти на себе

відповідальність, – пише А. де Сент-Екзюпері на сторінках «Пілота війни», – я не нарікаю на інших французів, бо відчуваю себе невіддільним від Франції… Кожен відповідає за всіх. Франція була відповідальна за весь світ. Франція могла подати всьому світові приклад, який об'єднав би цей світ. Якби Франція зберегла б аромат Франції, сяйво Франції, вона для всього світу стала б оплотом опору. Тепер я відмовляюсь від своїх докорів світові. Якщо йому недоставало душі – нею мала стати Франція» [7, с. 371]. У цих рядках А. де Сент-Екзюпері наповнює реальним життєвим змістом гайдеггерівське визначення долі, як присутності, «в якій вона… *передає* себе собі самій в успадкованій, але всеодно обраній можливості (курсив – *О. Ш.*)» [11, с. 384]. Причому не може стати «обранцем» долі той, хто сам її не обрав. «Присутність тільки тому може бути зачеплена ударами долі, що в основі свого буття вона *є* в характеризованому смислі доля… Доля не виникає вперше лише через зіткнення обставин та пригод. Нерішучого теж, іще більше, ніж того, що зробив вибір, жбурляють вони, і всеодно він нездатний "володіти" ніякою долею (курсив *О. Ш.*)» [11, с. 384], – наголошує М. Гайдеггер. Отже, мова йде про те, щоб іще раз, уже свідомо, здійснити екзистенційний вибір Батьківщини, даної тобі від народження, і тільки у такому виборі можливе, на думку М. Гайдеггера, виникнення народу як особливої історичної спільності.

Отже, як бачимо на прикладі аналізу філософії М. Гайдеггера та екзистенційних вимірів творчості А. де Сент-Екзюпері (твори якого, заборонені як у нацистській Німеччині, так і у вішистській Франції, стали культовими як серед французьких, так і серед німецьких солдатів), що фундаментом їх спорідненості є зовсім не таке собі історичне безґрунтярство, в якому «історичні декорації» є лише малозначущим тлом для реалізації особистістю своєї екзистенції, а, швидше, апеляція до значно глибших форм «історичності», аніж марксистський історичний прогресизм (з позицій якого їх критикує Е. Соловйов у своєму нарисі), що беруть витоки у традиціях романтизму та «Весни народів». Саме доба романтизму остаточно розкрила перед людиною глибини її абсолютно неповторного внутрішнього світу, а «Весна народів» відкрила непотворне екзистенційно-особистісне ставлення до Батьківщини та співвітчизників, як своєрідне віддзеркалення власної неповторності. В задачі нашої розвідки не входить досліджувати всі трагічні перипетії співпраці М. Гайдеггера з нацизмом, але варто зазначити, що будучи в часи приходу А. Гітлера до влади уже зрілим філософом, він безперечно сформувався на ґрунті саме вищезгаданої традиції романтично-екзистенційного патріотизму,

на якому, як це переконливо показано в нещодавно опублікованій книзі Н. Старгардта «Мобілізована нація: Німеччина 1939–1945» [10], часто-густо буквально паразитувала нацистська влада, намагаючись пристосувати його до своїх ідеологічно-пропагадистських цілей.

І в цьому контексті дуже симптоматично, що в роки Другої світової війни М. Гайдеггер в центр своїх філософських роздумів ставить саме Батьківщину, осмислену через мистецтво. Не випадковий і вибір у якості об'єкту філософської інтерпретації поезії Ф. Гельдерліна, якого справедливо називають «бічним пагоном романтизму», який, разом з тим, з'явився раніше за дерево. Це він, чи не першим серед романтиків виступивши з гаслом «повернення до витоків», з розпачем констатує у фіналі свого роману «Гіперіон»: «Я не можу собі уявити народ, більш роз'єднаний, ніж німці» [12, с. 153], на кілька десятиліть випереджаючи ідеї, що згодом стануть ключовими для «Весни народів».

Дуже показово, що М. Гайдеггер багато в чому вважав себе духовним спадкоємцем Ф. Гельдерліна, Малою Батьківщиною якого, як і М. Гайдеггера, була Швабія. Так, інтерпретуючи у 1942 році гельдерліновський гімн Дунаю «Істр», у рукописному тексті лекцій він робить примітку дуже особистого характеру, яка не увійшла в опублікований варіант тексту: «Можливо, Гельдерліну, судилося стати визначаючою долею... для одного мислителя (М. Гайдеггер має на увазі самого себе – *О. Ш.*), дід якого народився в той самий час, коли створювався «Істр»... – ... у вівчарні однієї з селянських садиб в долині Верхнього Дунаю, недалеко від берегу ріки, під скелями» [6, с. 25].

Ось як описує М. Гайдеггер екзистенційну суть гельдерлінівського «Повернення на Батьківщину» у лекції прочитаній 6 червня 1943 року у Фрайбурзькому університеті з нагоди 100-річчя з дня смерті поета: «...найвластивіше батьківщині, "німецьке" заховано... Це... є таємний заклик до "інших" у вітчизні стати слухаючими, щоб почати вчитися пізнання сутності батьківщини. Ці "інші" мають навчитися розмірковувати, обмірковуючи таємницю приховуючої близькості… Тоді є повернення на батьківщину... *це повернення на батьківщину є майбутня історична сутність німців* (курсив – *О. Ш.*)» [12, с. 45, 55, 57]. Тобто, недвозначно натякає М. Гайдеггер, не варто змішувати німецьке з нацистським, адже нацизм і патріотизм аж ніяк не тотожні, і німцям, щоб знову стати німцями, іще належить пройти довгий шлях пошуків справжньої екзистенційної Батьківщини, «повернення» на неї.

Цікаво й те, що М. Гайдеггер, для якого вцілому характерний інтерес до негативно емоційно забарвлених станів психіки, таких як

жах, тривога, нудьга, трактує переживання Батьківщини як переживання «близькості до найрадіснішого». «Оберігати тайну приховуючої близькості до найрадіснішого та, оберігаючи, розгортати її, – пише філософ, – ось у чому полягає турбота повернення на батьківщину» [12, с. 55]. А. де Сент-Екзюпері теж пов'язує переживання Батьківщини з відчуттям радості та повноти життя. Досить звернутись до опису характерних сцен братерства у XXII розділі «Пілота війни» [7, с. 358–359] або у розділі V «Листа до заручника» [8, с. 178–180]. У «Листі до заручника» зустрічаємо ми і образ посмішки, як особливого прояву людської взаємності, «посмішки, заради якої підеш на смерть» [8, с. 180]. Однак, у «Пілоті війни» поетизація посмішки сільської дівчини (романтична традиція здавна оспівує Батьківщину в образі жінки) уже піднімається до висот квінтесенції екзистенційного патріотизму: «Її усмішка видалася мені прозорою, і через ту усмішку я побачив своє село. Через село – свою країну. Через свою країну – інші країни» [7, с. 385].

Пізніше, Ж.-П. Сартр, «Буття і ніщо» якого написане під значним впливом «Буття і часу» М. Гайдеггера, приходить до поняття національності, як одного із значень, які я відкриваю як свої, уже будучи в світі [4, с. 517]. «Належність до людського роду визначається використанням засобів дуже елементарних і вельми загальних: вміти ходити, брати… вміти говорити… Але цими засобами ми не володіємо в їх абстрактній та універсальній формі. Вміти говорити – це не значить вміти називати та розуміти слова взагалі. Це значить вміти говорити певною мовою і цим виявляти свою приналежність до людства на рівні національної спільноти» [4, с. 519–520].

Ж.-П. Сартр наголошує, що справа не тільки в тому, щоб зафіксувати факт своєї приналежності до певної національності як емпіричну даність, а в тому щоб «обрати» його, інтеріоризувати, зробити його частиною своєї свободи, тобто «вільного-буття-для…». Таким чином «Існує проекція себе до "остаточного", яке, тим самим інтеріоризуючись, стає тематичним смислом поза досяжністю ієрархічних можливостей. Можна "бути-щоб-бути-французом"…» [4, с. 536].

Про те, що основоположники екзистенціалізму М. Гайдеггер та Ж.-П. Сартр відчували глибинну спорідненість власних філософських концепцій, свідчить реакція німецького мислителя на фундаментальну феноменологічну онтологію його французького колеги. В своїх особистих нотатках від 5 жовтня 1945 року М. Гайдеггер пише: «Вплив на Сартра має вирішальне значення; тільки тут "Буття і час" вперше збагнуте» [6, с. 462]. У листі до Ж.-П. Сартра від 28 жовтня

1945 року М. Гайдеггер знову висловлює захоплення: «Тут мені вперше зустрівся самостійний мислитель, який від самої основи осягнув ту сферу, зсередини якої я мислю. Ваша робота просякнута таким безпосереднім розумінням моєї філософії, якого мені ще ніде не доводилося зустрічати» [6, с. 461–462].

Однак, дуже показово, що найбільший захват і розуміння у М. Гайдеггера викликає саме феноменологічно-екзистенційне осмислення Ж.-П. Сартром «комплексів знарядь», які пов'язують людину з Малою Батьківщиною, місцем, де вона народилась. Адже, як не можна говорити абстрактною французькою мовою, бо «реальність мови є національна мова, а реальність останньої – діалект, арго, говір і т. д.» [4, с. 520], так само і неможливо бути якимось абстрактним французом: «бути французом, наприклад, є тільки *істина* буття савойця, – розмірковує Ж.-П. Сартр на сторінках «Буття і ніщо», – але бути савойцем – це не просто жити у високих долинах Савойї; це значить, окрім багатьох інших речей, взимку ходити на лижах, використовувати лижі як вид транспорту. І це значить, звичайно ж, ходити на лижах за французьким методом, а не за методом арлбергським чи норвезьким. Але оскільки гори і снігові схили сприймаються тільки тими чи іншими способами, то відкривається *французький* смисл лижних схилів. Таким чином, французький лижник володіє «французькою швидкістю», щоб спуститися з лижних схилів, і ця швидкість відкриває йому особливий тип схилів, де б він не був, тобто швейцарські чи баварські Альпи, Телемарк чи Юра будуть пропонувати йому завжди сенс, складнощі, комплекс знарядь чи ворожість суто французькі» (курсив – *О. Ш.*) [4, с. 520].

Разом з тим, ми уже зауважували в цій розвідці, що подібний феноменологічно-екзистенційний аналіз національної ідентичності робить акцент на безпосереднє переживання цієї ідентичності як «присутності», що з'являється у людини, за М. Гайдеггером, в особливі моменти «підвищеної інтенсивності життя», а це переживання, своєю чергою, найкращим чином здатне передати мистецтво, оскільки саме воно апелює насамперед до первозданних глибин людської суб'єктивності.

Однак, у творчості «класиків» французького екзистенціалізму, таких як А. Камю та Ж.-П. Сартр, ми практично не знаходимо намагань передати художніми засобами це переживання (проживання) себе як француза (згадаймо сартрівське «бути-щоб-бути-французом»). Втім хотілося б звернути увагу на один знаковий фрагмент на останніх сторінках роману Ж.-П. Сартра «Смерть у душі», третьої частини трилогії «Дороги свободи», який можливо пов'язаний з особистим

досвідом філософа. Він змальовує дорогу французьких полонених до Німеччини й містить дуже точний і талановитий феноменологічний аналіз цілого комплексу переживань, пов'язаних з екзистенційними вимірами національної ідентичності [5, с. 293–311]. Дослідження ж причин, чому ця тема не знайшла подальшого втілення у творчості французьких екзистенціалістів після Другої світової війни – це тема окремої великої розвідки.

Що ж до А. де Сент-Екзюпері та М. Гайдеггера, то їм також не судилося продовжувати тему екзистенційних вимірів національної ідентичності у повоєнні роки: перший трагічно загинув під час бойового вильоту у липні 1944 року, другий, – фактично був виключений із публічного філософського простору на два десятиліття через небажання публічно визнати провину у співпраці з нацизмом. Втім, феномен так званої «нерозкаяності» М. Гайдеггера, на нашу думку, якраз свідчить на користь того, що екзистенційний патріотизм був глибоко органічною складовою всієї його філософії, а аж ніяк не зовнішнім ідеологічним нашаруванням, навіяним поточним політичним моментом [14].

Разом з тим, започаткована у роки Другої світової війни специфічна екзистенційна феноменологія націоналізму та патріотизму, дістала прояв у численних повоєнних творах мистецтва. Так, «окупація» СРСР ряду країн Східної Європи, а США – Японії, породило у цих країнах гостру потребу осмислення художніми засобами, що значить «бути-щоб-бути-угорцем» у кінотрилогії І. Сабо («Час мрій», «Батько: історія однієї віри», «Фільм про любов»), «бути-щоб-бути-поляком» у кінотрилогії А. Вайди («Покоління», «Канал», «Попіл та діамант»), «бути-щоб-бути-японцем» у «Семи самураях» та інших фільмах А. Куросави. Потужний поштовх переосмисленню екзистенційних вимірів національної ідентичності у постфашистській Італії дала творчість кіномитців італійського неореалізму (Л. Вісконті, Р. Росселліні, В. де Сіки, Ф. Фелліні та інших).

***Висновки.***

1.Феноменологічна настанова виступила важливим як методологічним, так і світоглядним базисом для німецького (М. Гайдеггер) та французького (Ж.-П. Сартр) екзистенціалізму. Однак, дуже важливо враховувати специфічний підхід до використання феноменологічної методології філософами-екзистенціалістами, що диктувався часто-густо різкою відмінністю, а, подекуди, і протилежністю тих пізнавальних завдань, які ставили перед собою екзистенціалісти, з пізнавальними завданнями феноменології Е. Гуссерля. Так, вцілому переосмислення екзистенціалістами

феноменології виявилося у «винесенні» її настанов із «чистої свідомості» в зовнішній світ, що давало можливість по-новому подивитись на «речі», пережити їх як «більш сущі» (М. Гайдеггер).

2. Поняття «екзистенції», як його розуміли філософи-екзистенціалісти, до певної міри може бути потрактоване як своєрідна «феноменологічна редукція», спрямована на свій власний внутрішній світ, на власне «Я», винесення «за дужки» всього вторинного і такого, що не відноситься до осердя особистості, яке одночасно є осердям смисложиттєвого цілепокладання.

Однак, поруч із цим «чистим», екстатичним (таким, що виходить за межі буденного людського життя) виміром «екзистенції» існує ще й інший, в чомусь протилежний йому, вимір «закинутості», тобто певного набору життєвих характеристик, які людина отримує від народження і не може обирати. До таких «данностей» можна віднести, зокрема, і національність, як приналежність до певного народу та його традиції.

Нового змістовного наповнення цій «закинутості» від народження в національність (народ) надала Друга світова війна. Тепер доля народу, як своя свідомо обрана доля (М. Гайдеггер, «Буття і час») стала для окупованої нацистами Франції конкретикою щоденного екзистенційного вибору з постійним ризиком смерті під гаслом «який француз не вчинив би так само в тому чи іншому випадку» (Ж.-П. Сартр, «Республіка мовчання»).

3. Переосмислення філософами-екзистенціалістами феноменологічної теоретичної настанови у напрямку уваги до неповторного переживання «речей» (світу) особистістю, ріднить філософію екзистенціалізму з художнім способом освоєння дійсності. Це дозволяє також поширити і саме поняття екзистенційного мистецтва не лише на літературну творчість філософів-екзистенціалістів, а й на більш широке коло творів, в яких художніми засобами реалізуються смисложиттєві виміри «екзистенції». Зокрема, до таких творів можна віднести «Пілота війни» А. де Сент-Екзюпері.

4. Порівняльний аналіз творчості А. де Сент-Екзюпері («Пілот війни», «Лист до заручника», «Лист до генерала Х») з філософськими концептами «Буття і часу» М. Гайдеггера свідчить про співзвучність розуміння значущості неповторного переживання Батьківщини («народу») для реалізації власної «екзистенції» обома мислителями. Разом з тим, переживання Батьківщини як «ось буття», «присутності» в силу своєї принципової невербальності дуже погано піддається спробам раціоналізації, отже набагато продуктивніше може бути

виражене мовою мистецтва, що й прагне здійснити А. де Сент-Екзюпері у «Пілоті війни».

До аналогічних прагнень приходить і М. Гайдеггер, вдаючись під час Другої світової війни до аналізу екзистенційних вимірів переживання Батьківщини шляхом філософського коментування поезій Ф. Гельдерліна («Роз'яснення до поезії Гельдерліна»).

5. Хоча філософи-екзистенціалісти не завжди були послідовними у розгляді екзистенційних вимірів національності та національної ідентичності як у своїх філософських, так і художніх творах, їх новаторський феноменологічно-екзистенційний підхід до цієї проблеми справив потужний вплив на повоєнне мистецтво.

***Список літератури***


1. *Saint-Exupéry A. de*. Lettre au général X... / A. de Saint-Exupéry (електронний ресурс). – Режим доступу: https://nd-chretiente.com/dossiers/pdf/articles/1994_lettre%20au%20general%20x_antoine%20de%20saint%20exupery.pdf.
2. *Saint-Exupéry A. de*. Œuvres. / A. de Saint-Exupéry. Œuvres. – Moskva: Edition du progrés, 1972. – 414 p.
3. *Sartre J.-P*. Situations, III. Lendemains de guerre. / J.-P. Sartre. – Paris: Éditions Gallimard, 1976. – 254 p.
4. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. / Ж.-П. Сартр; [пер. с фр., предисл. и примеч. В. И. Колядко]. – М.: Республика, 2000. – 639 с.
5. *Сартр Ж.-П.* Смерть у душі / Ж.-П. Сартр; [пер. з фр. Л. Кононович]. – К.: Вид-во Жупанського, 2016. – 312 с.
6. *Сафрански Р*. Хайдеггер: германский мастер и его время / Р. Сафрански; [пер. с нем. Т. А. Баскакова при участии В. А. Брун-Цехового, вступ. статья В. В. Бибихина]. – М.: Молодая гвардия, 2005. – 614 с.
7. *Сент-Екзюпері А. де*. Військовий льотчик / А. де Сент-Екзюпері // Сент-Екзюпері А. де. Поштовий на південь. Планета людей. Військовий льотчик. Маленький принц: Твори в 4 томах; [пер. з фр. П. Таращук, А. Перепадя, А. Жаловський, О. Жупанський, передм. А. Перепадя ]. – Т. 4. – К.: Вид-во Жупанського, 2017. – 448 с.
8. *Сент-Экзюпери А. де*. Сочинения в трех томах. Том 3. Очерки. Репортажи. Письма / А. де Сент-Экзюпери; [пер. с фр.]. – М.: Полярис, 1997. – 415 с.
9. *Соловьев Э.Ю.* Экзистенциализм (историко-критический очерк) / Э. Ю. Соловьев // Соловьев Э.Ю. Прошлое

толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). – М.: Политиздат, 1991. – 432 с.

10. *Старгардт Н.* Мобилизованная нация: Германия 1939–1945. / Н. Старгардт; [пер. с англ. А. З. Колина]. – М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2021. – 688 с.

11. *Хайдеггер М.* Бытие и время / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В.В. Бибихин]. – М.: Ad marginem, 1997. – 451 с.

12. *Хайдеггер М.* Разъяснения к поэзии Гельдерлина / М. Хайдеггер; [пер. с нем. Г. Б. Ноткина]. – СПб.: Академический проект, 2003. – 320 с.

13. *Шморгун О.О.* Драма людського буття: від відчаю до свободи. Леся Українка і Жан-Поль Сартр / О. О. Шморгун // Філософська думка. – Київ, 2010. – № 4 (Філософія в сучасній Грузії). – С. 86–102.

14. *Шморгун О.О.* М. Гайдеггер в нацистській Німеччині: екзистенція Батьківщини на Батьківщині екзистенціалізму / О.О. Шморгун // Університетська кафедра (альманах). – 2014. – № 3. – С. 101–118.

15. *Юрій Шерех*. Прощання з учора. («Коли ж прийде справжній день?») / Юрій Шерех. – Мюнхен: Видавництво «Сучасна Україна», 1952. – 52 с.

***References***

1. Saint-Exupéry A. de. Lettre au général X... / A. de Saint – Exupéry (elektronnyi resurs). – Rezhym dostupu: https://nd-chretiente.com/dossiers/pdf/articles/1994_lettre%20au%20general%20x_antoine%20de%20saint%20exupery.pdf [in French].

2. Saint-Exupéry A. de. Œuvres. / A. de Saint-Exupéry. Œuvres. – Moskva: Edition du progrés, 1972. – 414 p. [in French].

3. Sartre J.-P. Situations, III. Lendemains de guerre. / J.-P. Sartre. – Paris: Éditions Gallimard, 1976. – 254 p. [in French].

4. Sartr Zh.-P. Bytye y nychto: Opyt fenomenolohycheskoi ontolohyy [Being and nothingness: Experience of phenomenological ontology] / Zh.-P. Sartr; [per. s fr., predysl. y prymech. V. Y. Koliadko]. – M.: Respublyka, 2000. – 639 s. [in Russian].

5. Sartr Zh.-P. Smert u dushi [Death in the soul] / Zh.-P. Sartr; [per. z fr. L. Kononovych]. – K.: Vyd-vo Zhupanskoho, 2016. – 312 s. [in Ukrainian].

6. Safransky R. Khaidehher: hermanskyi master y eho vremia [Heidegger: the German master and his time] / R. Safransky; [per. s nem. T. A. Baskakova pry uchastyy V. A. Brun-Tsekhovoho, vstup. statia V. V. Bybykhyna]. – M.: Molodaia hvardyia, 2005. – 614 s. [in Russian].

7. Sent-Ekziuperi A. de. Viiskovyi lotchyk / A. de Sent-Ekziuperi // Sent-Ekziuperi A. de. Poshtovyi na pivden. Planeta liudei. Viiskovyi lotchyk. Malenkyi prynts: Tvory v 4 tomakh [Southern mail Wind, Sand and Stars Flight to Arras The Little Prince: Works in 4 volumes]; [per. z fr. P. Tarashchuk, A. Perepadia, A. Zhalovskyi, O. Zhupanskyi, peredm. A. Perepadia ]. – T. 4. – K.: Vyd-vo Zhupanskoho, 2017. – 448 s. [in Ukrainian].

8. Sent-Эkziupery A. de. Sochynenyia v trekh tomakh. Tom 3. Ocherky. Reportazhy. Pysma [Works in three volumes. Volume 3. Essays. Reports. Letters] / A. de Sent-Эkziupery; [per. s fr.]. – M.: Poliarys, 1997. – 415 s. [in Russian].

9. Solovev E. Yu. Ekzystentsyalyzm (ystoryko-krytycheskyi ocherk) [Existentialism (historical and critical essay)]/ E. Yu. Solovev // Solovev E. Yu. Proshloe tolkuet nas: (Ocherky po ystoryy fylosofyy y kultury) [The past interprets us: (Essays on the history of philosophy and culture).]. – M.: Polytyzdat, 1991. – 432 s. [in Russian].

10. Starhardt N. Mobylyzovannaia natsyia: Hermanyia 1939–1945 [The German War: A Nation Under Arms, 1939–1945] / N. Starhardt; [per. s anhl. A. Z. Kolyna]. – M. : KoLybry, Azbuka-Attykus, 2021. – 688 s. [in Russian].

11. Khaidehher M. Bytye y vremia [Being and Time] / M. Khaidehher; [per. s nem. V. V. Bybykhyn]. – M.: Ad marginem, 1997. – 451 s. [in Russian].

12. Khaidehher M. Raziasnenyia k poezyy Helderlyna [Explanations of Hölderlin's poetry] / M. Khaidehher; [per. s nem. H. B. Notkyna]. – S-Pb.: Akademycheskyi proekt, 2003. – 320 s. [in Russian].

13. Shmorhun O. O. Drama liudskoho buttia: vid vidchaiu do svobody. Lesia Ukrainka i Zhan-Pol Sartr [The drama of human existence: from despair to freedom. Lesya Ukrainka and Jean-Paul Sartre] / O. O. Shmorhun // Filosofska dumka. – Kyiv, 2010. – № 4 (Filosofiia v suchasnii Hruzii). – S. 86–102. [in Ukrainain].

14. Shmorhun O. O. M.Haidehher v natsystskii Nimechchyni: ekzystentsiia Batkivshchyny na Batkivshchyni ekzystentsializmu [M. Heidegger in Nazi Germany: the existence of the Motherland in the Motherland of existentialism] / O. O. Shmorhun // Universytetska kafedra (almanakh). – 2014. – № 3. – S. 101–118 [in Ukrainian].

15. Iurii Sherekh. Proshchannia z uchora. («Koly zh pryide spravzhnii den?») [Farewell from yesterday. ("When will the real day come?")] / Yurii Sherekh. – Miunkhen: Vydavnytstvo «Suchasna Ukraina», 1952. – 52 s. [in Ukrainian].

**О.О. Шморгун**. Етнонаціональний вимір філософії екзистенціалізму
**O.O. Shmorgun**. The Ethno-National Dimension of the Philosophy of Existentialism

Авторська довідка:
Шморгун Олександра Олександрівна – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Центру гуманітарної освіти НАН України.

УДК 101.3+101.9

## ФІЛОСОФІЯ ЯК СУТО ЛЮДСЬКА СПРАВА

***В.М. Шаповал***
*Харківський національний університет внутрішніх справ,*
*Харків, Україна, 61000*
shapovalw@ukr.net
ORCID ID: 0000-0003-4826-8463

*Стаття присвячена проблемі співвідношення філософії і науки у сучасному світі, який переживає системну кризу, що охоплює економіку, політику, культуру, духовне життя. Виникає враження, що світ стає все більш безглуздим. Це стосується не тільки соціуму, але Всесвіту взагалі. Наука чим далі, тим більше розсуває його межі у просторі і часі, але позбавляє будь-якого сенсу. Людина не може бути задоволеною такою ситуацією, вона є розумною і духовною істотою, а тому прагне визначитись у сущому. Вона ставить важливі екзистенційні питання: у чому сенс сущого, у чому сенс життя, у чому сенс існування розуму. Відповіді можна отримати у релігійно-міфологічний, науковий чи філософський спосіб і кожен з них має свої переваги і недоліки. Головною перевагою філософської постановки*

*таких питань є те, що філософія намагається зрозуміти їх раціонально, комплексно і у певній системі. Людині з її розумом відведено цілком конкретне місце і конкретна роль у Всесвіті, які до кінця ще не є зрозумілими і які потребують змістовного визначення. Системна криза, яку переживає сучасний світ, робить це завдання виключно актуальним.*

***Ключові слова***: *філософія, наука, людина, сенс сущого, життя, розум.*

## PHILOSOPHY AS A PURELY HUMAN PROCESS

***V.M. Shapoval***
shapovalw@ukr.net
ORCID ID: 0000-0003-4826-8463

*The article is devoted to the problem of the relationship between philosophy and science in the modern world, which is experiencing a systemic crisis affecting the economy, politics, culture, and spiritual life. It gives the impression that the world is becoming increasingly meaningless. This concerns not only society, but the Universe as a whole. Science, the further it advances, the more it expands the boundaries of the Universe in space and time, yet it deprives it of any meaning. A human being cannot be satisfied with such a situation, for they are a rational and spiritual being, and therefore seek to determine their place within what exists. They pose important existential questions: What is the meaning of being? What is the meaning of life? What is the meaning of the existence of reason? The answers can be obtained in religious-mythological, scientific, or philosophical ways, each of which has its own advantages and disadvantages. The main advantage of the philosophical approach to such questions is that philosophy seeks to understand them rationally, comprehensively, and within a coherent system. A human being, endowed with reason, occupies a specific place and plays a specific role in the Universe—roles that are still not fully understood and require meaningful clarification. The systemic crisis the modern world is undergoing makes this task especially urgent.*

***Keywords***: *philosophy, science, human, meaning of being, life, mind.*

***Вступ. Постановка проблеми***. Осягнення світу у всьому його різноманітті науковими методами просувається у XXI столітті швидкими темпами і приносить все більш вражаючі результати.

Наукові відкриття, насамперед, у сфері природничих наук, відбуваються чи не щодня. І це не лише деталізація зроблених раніше наукових досягнень, а й справжні стратегічні прориви у розумінні фундаментальних засад реальності. Варто лише згадати експериментальне підтвердження існування гравітаційних хвиль, передбачених ще А. Енштейном.

Розвиток таких нових наукових напрямів як меметика, синтетична біологія, біоніка, нутригеноміка тощо, перспективи появи сильного штучного інтелекту, здатного вирішувати не тільки вузькоспеціалізовані завдання, але й найширше коло проблем, – все це досить промовисто підтверджує стрімкий прогрес наукового знання.

Разом з тим, є такі питання, на які наука не в змозі дати відповіді, заявляючи, що деякі питання перевищують її можливості. На цій підставі деякі науковці стверджують, що є наукові і є ненаукові питання, і останні просто немає сенсу ставити. Однак такі питання існують, більш того, так звані «ненаукові питання» є такими, що найбільше хвилюють і вважаються найбільш значимими як для окремої людини, так і людства у цілому.

Важко заперечувати той факт, що соціум стає все більш складним і суперечливим, його динаміка зростає, кількість найскладніших проблем, з якими стикається людство, стає більшою, а вирішення все більш туманним. Ми впритул підійшли до межі, за якою не тільки можлива незворотна деградація біосфери, але й загибель всього живого на нашій планеті, переживаємо мабуть один з найкритичнішим моментів своєї історії, справжню точку біфуркації.

Знання, які має людство, досягли надзвичайно високого рівня. Однак, чомусь, це не додає оптимізму. Криза людської цивілізації є проблемою сьогодення. Однак майбутнє у найвіддаленіший перспективі також не містить нічого доброго. Сучасна наука з'ясувала, що існування планети Земля, сонячної системи, а й усього Всесвіту є кінцевим. Накреслено перспективи сущого аж до останньої хвилини [1], і ці перспективи є досить сумними. Зрозуміло, загибель Всесвіту відбудеться через багато мільярдів років, але те, що воно станеться за будь-якого сценарію, є неминучим. Якщо так, перед людиною постає питання: який сенс існування всього сущого і чи є якийсь сенс взагалі? І питання такого роду поза компетенцією науки. На них може дати відповідь тільки філософія.

***Основна частина***. Іноді здається, що людське життя взагалі позбавлене будь-якого сенсу, оскільки існування кожного конкретного індивіда неминуче закінчується переходом у небуття. Якщо існування людини у цьому світі не має сенсу, а також другого, третього, п'ятого,

десятого, то приходиш до думки, що поява та існування роду людського взагалі не має сенсу: рід homo sapience випадково виник і з волі якогось іншого, несприятливого випадку зникне. Тоді, екстраполюючи цю думку далі, можна дійти висновку, що життя в цілому, що виникло колись на нашій планеті, оскільки воно є мізерно малим і незначним з погляду глобального Всесвіту, є взагалі випадковим. Воно виникло один раз і в одному місці, і повторення такого випадку будь-де ще неможливе. Чим більше ми дізнаємося про загальну структуру і функціонування Всесвіту, тим більше знаходимо аргументів на користь його безглуздості.

І тоді постає питання, як здобути впевненість у тому, що сенс все-таки є, що поява будь-якого конкретного індивіда в цьому світі – це не просто випадок, певний щасливий шанс, коли доля кинула кістки і випало з'явиться. Напроти, це необхідна подія, яка має сенс у загальному плані буття.

У матеріальному вимірі, можливо, сенсу насправді немає. Однак, окрім матеріального, існує ще ідеальний план буття. Є людський розум, що виступає у вигляді розуму конкретних індивідів, а також Колективний Розум (Розум з великої літери) або суспільна свідомість – ідеальний світ, до якого долучається будь-який індивід, що народився, формуючи себе і вносячи свій внесок у його розвиток, у розвиток духовної сфери людства. Створюючи та відтворюючи Цивілізацію та Культуру, людський розум перебудовує природу, створюючи новий, штучний світ, який не міг би виникнути, якби не цей розум. Але навіщо ця перетворююча діяльність, навіщо той світ, що виник у результаті людської діяльності?

Людині важливо вірити у те, що існує певний безперервний ланцюг буття, в якому індивідуальне існування конкретного індивіда є необхідним елементом цього нескінченного ланцюга, без якого ланцюг розімкнеться, перестане бути цілісним, буде позбавленим сенсу. Можна сказати, що це – навіть не ланцюг, а скоріше певна мережа, де кожен елемент на своєму місці, є необхідним, відіграє свою певну роль. Елементи постійно включаються у мережу і випадають з неї, мережа може десь рватись, але потім з'являються нові елементи і цілісність відновлюється. Причому, мережа не тільки відновлюється, а й має тенденцію до вдосконалення.

Чому мураха живе виключно потребами свого мурашника і ні про що інше не думає, а людина думає про весь Універсум, аж до його кінцевих кордонів у просторі і часі? Навіщо це людині? Мураха взагалі не має органу, здатного мислити, але мурахи благополучно існують на нашій планеті 200 мільйонів років на всіх материках і житимуть ще

довго. Людський розум, що виник у ході еволюційного розвитку набагато пізніше, створив цивілізацію, яка сьогодні у значній мірі підкорила планету, але й разом з тим породив великі проблеми і ризики. Теоретично розум спроможний завоювати весь космос, але фактично не може впоратися сам із собою. Люди використовують свій потенціал не тільки для пізнання і продуктивної діяльності, але й для створення небезпечних технологій та зброї, що здатна їх знищити. Виникає враження, що мурахи, і всі інші живі істоти, органічно вписуються у загальний план буття, а людина – ні.

Коли уважно придивляєшся до діяльності людей, виникає відчуття, що людина з її інтелектом взагалі перебуває не на боці *життя*. Напрошується висновок, що *життя* як планетарне явище з точки зору людського інтелекту – це проміжний етап на шляху до чогось іншого, можливо – до штучного інтелекту. Ми є свідками того, що технології у сучасному світі розвиваються приголомшливими темпами. Але для чого це робиться? Куди так швидко рухаємся? Можливо саме для того, щоб прибрати людський інтелект і людський рід взагалі, і розчистити дорогу для потенційно безмежного розвитку штучного інтелекту [3].

Дехто вважає, що можливо, що одним з варіантів майбутнього буде конвергенції людського інтелекту та ШІ. Але, на нашу думку, у цьому є великі сумніви. Людина залишається біологічною істотею, вона має тіло, і це тіло потребує ресурсів. Зараз на планеті живе 8,5 мільярдів людей, і зростання людства триває. Такої величезної кількості людей планета із-за її обмеженості у просторі і нестачі ресурсів просто не витримає. Якщо люди влаштують апокаліпсис, *життя* як ціле на нашій планеті з високою ймовірністю збережеться, але у більш примітивних формах, а людина з її технологіями і надскладним суспільством – ні. Однак, ШІ, за великим рахунком, *життя*, біосфера у цілому не потрібні, він може черпати ресурси з інших джерел. У граничному випадку, людський інтелект, якщо він стане гальмом на шляху безмежного розвитку ШІ, останній може взагалі усунути.

Ще Т. Гоббс говорив, що мислення є обчисленням (див.: Гоббс Т. Основи філософії. Ч. 1. Про тіло). Цю думку більш ніж переконливо підтверджує сучасна наука. Якщо так, то людському інтелекту годі й змагатись з ШІ. Ми намагаємось контролювати ШІ, застосовувати до нього певні людські виміри, певні загальнолюдські етичні стандарти. Але чи це є такий підхід виправданим? Всі розмови про людську мораль стосовно ШІ навряд чи мають якійсь сенс, оскільки ШІ, коли він досягне рівня вищої самосвідомості, швидше за

все, розробить власну мораль, незбагненну для людини, як для мурах незбагненна мораль людей.

З безлічі визначень людини можна виділити таке: людина – це істота, що ставить питання. Відмінністю людини є те, що вона ставить питання не тільки з приводу свого безпосереднього оточення, а й у більш широкому, глобальному вимірі: що таке світ, реальність як істинно суще, що таке життя і смерть, яке місце займає життя у цій реальності, що таке людина, що таке розум і який сенс його існування у Всесвіті? Усі ці, здавалося б, абстрактні питання здавна цікавили людину. Але чому людина ставить такі далекі від її безпосередніх потреб питання? Можливо, саме тому, що вона розуміє, що таке смерть, бачить її постійно перед своїми очами і не хоче миритися з фактом свого неминучого зникнення. Не маючи таких, що її задовольняють, відповідей на екзистенціальні питання, людина висуває здогадки релігійно-міфологічні ґатунку, будує міфологічну картину світу і живе у ній.

З появою та розвитком філософії, а потім конкретних наук багато що в картині світу змінилося, багато чого відкинуте. Але певні важливі положення продовжують зберігатись. Ми все більше переконуємось у вірності тієї думки, що світ, реальність існує не для нас, він існує сам по собі, і якби людина з її розумом, цивілізацією і культурою зникла б, світ цього навіть не помітив би. Так само поява та розвиток життя не є чимось обов'язковим в еволюції Всесвіту. Всесвіт у його гігантських, неймовірно великих масштабах, що не піддаються людській уяві, є абсолютно позбавленим життя. На 74% він складається з водню, на 25 % – з гелію, інші хімічні елементи займають менше 1%. Більш того, вся атомарна структура Всесвіту – це лише 5% того, що існує, все інше – темна енергія і темна матерія [3]. Життя виникає і може існувати тільки за наявності обмеженого кола конкретних умов, без яких навряд чи воно можливе. Місць з такими умовами у Всесвіті небагато. Напрошується висновок, що у масштабах космосу *життя* – це результат скоріше щасливого збігу обставин, ніж якийсь закономірний процес, як вважали і досі вважають деякі релігійні і філософські мислителі.

Разом з тим, є великі сумніви також щодо закономірності і обов'язковості виникнення людського розуму. Згідно з даними сучасної науки, його поява і розвиток є результатом еволюції живої природи, адаптації певного виду вищих приматів, яка пішла не за лінією вдосконалення м'язів, іклів чи пазурів, а шляхом ускладнення мозку, поведінки і внутрішньовидового спілкування. Таким чином, не

треба втручання якихось надприродних сил, все пояснюється абсолютно конкретними і зрозумілими фізичними причинами [2].

Проте людина продовжує ставити питання не тільки на кшталт того, *чому*, з яких причин все існує, але й *для чого* існує, куди рухається, у чому сенс сущого. Такі питання насправді є питаннями про те, яке місце займає людина у загальній структурі буття, яким є її призначення, певна вища місія.

Людині з її розумом хотілося б бути центром світу. Проте, є серйозні підстави припускати, що це не так. За великим рахунком, людина не є центром світу, не є якоюсь вищою ланкою, а скоріше, – це певний перехідний ступінь еволюції на шляху до якихось вищих форм сущого, можливо, – вищих форм інтелекту.

Чим більше ми дізнаємося про світ, тим більше переконуємось у тому, що нічого у цьому світі не є абсолютно запрограмованим, немаловажне значення має випадковість. Це стосується життя на нашій планеті, що виникло через випадкові обставини, а також багато у чому і людський розум. Через такі ж випадкові обставини і розум, і життя можуть зникнути. Розуміючи це, людина в якості однієї з головних цілей ставить собі завдання зробити все можливе для запобігання такому розвитку подій. Вона робить відчайдушні зусилля залишити сліди свого перебування у продуктах матеріальної та духовної культури, які, за її наївним переконанням, нібито переживуть її тілесне існування і зберігатимуться стільки, скільки існуватиме рід людський, а можливо, і довше. Можна сказати, що це є одним із найважливіших мотивів розвитку людської цивілізації та культури. Цивілізація має за головну мету забезпечення матеріального існування людського роду, культура, у свою чергу, виникла і багато у чому існує, будучи мотивована страхом смерті і небажанням змиритися з неминучістю остаточного зникнення.

Але виникнення та зникнення будь-чого у світі – це звичайна, можна сказати, буденна справа. Протягом тисячоліть руйнування і смерть сприймались як невід'ємний атрибут всього існуючого, об'єктивний і невідворотній процес. Розуміючи це, люди намагались подолати фатальну трагічність таких подій у своїй уяві. Звідси всі ті релігійно-міфологічні комплекси, що існували протягом всієї історії людства. Сьогодні з'являються припущення, що ми можемо подолати свою смертність у прямому, тілесному сенсі через розвиток сучасних технологій. Проте, небажання людини змиритися з неминучістю свого зникнення, спроби перешкодити цьому всіма можливими засобами, можливо, є однією з фатальних помилок, головний дефект нашої

культури. Хоча, з іншого боку, багато хто розглядає це як основний рушійний мотив її розвитку.

Проте, коли рух є результатом помилки, коли щось рухається у хибному напрямку, такий процес навряд чи можна назвати розвитком, скоріше це шлях у нікуди, шлях до глобальної катастрофи і загибелі. Здається, що цивілізація і культура стрімко розвиваються, але спрямованість цього розвитку має катастрофічні ризики. Наука може багато сказати про конкретні деталі руху, що відбувається, але вона зупиняється перед питанням про загальну його мету. Мету може вказати лише філософія.

Можна сказати, що всі заяви про смерть філософії від О. Конта до постмодерністів неспроможні з багатьох причин. У тому числі і тому, що жодна наука і всі вони разом не можуть показати сенс життя і розуму у Всесвіті. Такі питання поза її компетенцією. Напроти, філософія не боїться ставити перед собою такі питання, оскільки вона ставить будь-які питання, хоч би якими дивними і абсурдними вони не здавались. А питання про сенс всього сущого і місце людини в сущому є одним з найважливіших для людини, скільки б не заявляли про зворотне.

Не має значення, чи відповідає те, що людина називає сенсом свого існування, істині, чи не відповідає. Важливо, щоб якийсь сенс вона собі намалювала, а розкриватиме його релігія, наука, мистецтво, чи філософія. Зрозуміло, що зовсім не однаково, чи бачити світ через призму міфології і релігії, чи у світлі філософії і науки. Залежно від того, який домінує світогляд, якою буде теоретична картина світу, такою буде і сконструйована людьми соціальна реальність. Панування міфологічної картини світу мало цілком визначені наслідки: ієрархію суспільства, нерівність, поділ на тих, хто панує, і тих, хто вимушений підкорятись, рабство. Філософія та наука визначають іншу картину світу, де панує більш раціональний, більш об'єктивний погляд на світ, де, торкаючись соціуму, тиранія і поневолення людини людиною є неприйнятними.

Але чи можна вважати, що науковий світогляд є більш правильним, ніж релігійно-міфологічний? Питання дискусійне. Історія показує, що міфологія і релігія можуть об'єднувати людей (однієї віри), а наука на це неспроможна. Чому це відбувається? Люди об'єднуються і можуть здійснювати масштабні колективні дії, оскільки їх поєднують подібні почуття, спільна віра, віра у спільних богів або надприродні сутності. Чи може щось схоже зробити наука? Так, але тільки в тому випадку, якщо більшість людей буде, знову-таки, об'єднана спільною вірою, тепер уже – вірою у певні наукові чи

філософські істини. Чи це можливо? Важко сказати. Одне треба мати на увазі: міфологія і релігія апелюють до почуттів, а наука та філософія – до «раціонального мислення» людини. Проте, людина, на жаль чи на щастя, не може перестати відчувати, перетворитися на інтелектуальну машину. Почуття продовжують відігравати надзвичайно велику роль у її житті. Якщо так, то науці і філософії треба переорієнтуватися і звертатись не лише до розуму, але й знайти дорогу до почуттів людини. Не втрачаючи своєї основної інтенції – пошук істини – знаходити можливості надавати істині як інтелектуальний, так й емоційний потенціал. І тоді істина, що називається, увійде не тільки у розум, а й у серце людини.

***Висновки***. Немає сумніву, що світ існує сам по собі, він абсолютно байдужий до людини, її інтересів та потреб. Природа, за великим рахунком, чужа і ворожа життю і розуму. Людина видається безсилою перед її могутністю. Тим не менш, вона поступово відкриває її таємниці, і те, що здавалося покритим вічною темрявою, стає відомим і зрозумілим. Люди проникли в таємниці мікросвіту і змогли зазирнути у найвіддаленіші куточки Всесвіту. Це робить їх більш результативними і успішнішими. Але чи робить їх більш щасливішими – це питання.

Однією з інтенцій сучасного світу є те, щоб кожен індивід, що народився, прожив своє життя, отримуючи максимум насолод і мінімум страждань, щоб усе людство йшло шляхом поступового розвитку і прогресу, життя на нашій планеті процвітало б, а весь космос, зрештою, підкорився людському чи надлюдському інтелекту. Проте, чим далі ми просуваємось шляхом пізнання, тим більше розуміємо, що дійсність є такою, де панує не порядок і гармонія, а вічне протистояння, де все змушене відстоювати своє право на існування у щоденній жорстокій боротьбі. Світ мало пристосований для щастя, якщо під щастям розуміти стан безтурботності і блаженства. І це слід сприймати як даність, зрозуміти ту істину, що хоча ентропія у Всесвіті у цілому зростає, в окремих його сегментах збільшується порядок. Людина з її розумом має призначення всіляко збільшувати і вдосконалювати цей порядок.

***Список літератури***

1. *Грін, Браян.* (2024) До кінця часів. Розум, матерія та пошук змісту у мінливому Всесвіті / Пер. з англ. Станіслав Півень. – Харків: КСД.

2. *Докінз, Річард.* (2018) Сліпий годинникар: як еволюція доводить відсутність задуму у Всесвіті / Пер. з англ. Я.А. Лебеденко. – Харків: КСД.

3. *Тегмарк, Марк.* (2019) Життя 3.0. Доба штучного інтелекту / Пер. з англ. Зорина Кораблiна. – Київ: Наш Формат.

***References***

1. *Hrin, Brayan.* (2024) Do kintsya chasiv. Rozum, materiya ta poshuk zmistu u minlyvomu Vsesviti [Until the End of Time: Mind, Matter, and the Search for Meaning in a Changing Universe] / Per. z anhl. Stanislav Piven'. Kharkiv: KSD. [in Ukrainian].

2. *Dokinz, Richard.* (2018) Slipyy hodynnykar: yak evolyutsiya dovodyt' vidsutnist' zadumu u Vsesviti [The Blind Watchmaker: How Evolution Proves the Lack of Design in the Universe] / Per. z anhl. YA.A. Lebedenko. Kharkiv: KSD. [in Ukrainian].

3. *Tehmark, Mark*. (2019) Zhyttya 3.0. Doba shtuchnoho intelektu [Life 3.0. The Age of Artificial Intelligence] / Per. z anhl. Zoryna Korablina. Kyyiv: Nash Format. [in Ukrainian].

**В.М. Шаповал**. Філософія як суто людська справа
**V.M. Shapoval**. Philosophy as a purely human process

Авторська довідка:

Шаповал Володимир Миколайович — доктор філософських наук, професор, професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Харківського національного університету внутрішніх справ.

УДК 165.192:101.1 (Шинкарук В.І.)

## ПРО 'ΣΟΦΌΣ' І 'ΦΙΛΈΩ' ТУТ І ТЕПЕР В УКРАЇНІ /з огляду на творчий доробок В.І. Шинкарука/

***В.В. Овчаренко***
*Центр гуманітарної освіти Національної академії наук України*
*вул. Трьохсвятительська, 4, Київ, Україна, 01601*
w_info@ukr.net
ORCID: 0000-0003-1224-3379

*Пропонується для ознайомлення повна версія (із уточненням) допису, опублікованого у журналі «Трибуна» 2/2025 (на підставі участі [автора] у цьогорічних XX-их Шинкаруківських читаннях).*

*З огляду на загальний задум організації та проведення щорічних конференцій «Шинкаруківські читання», автор береться у свій спосіб привернути увагу до життєдіяльності людини, якій вдалося сприяти культурно-політичному поступу України (засобами освіти і науки, передусім; під час свого земного життя і після того).*

*Для порушення такого завдання робиться спроба прочитання (викладу) тексту Платона «Феаг».*

***Ключові слова:*** *В.І. Шинкарук, Шинкаруківські читання, культурно-політичний поступ України, засоби освіти і науки, Платон, «Феаг» Платона, σοφος, φιλεω.*

## ON 'ΣΟΦΌΣ' AND 'ΦΙΛΈΩ' HERE AND NOW IN UKRAINE /with regard to V. I. Shynkaruk's intellectual legacy/

***V.V. Ovcharenko***
*Center for Humanitarian Education of the National Academy of Sciences*
*of Ukraine, Tryokhsvyatitelska st., 4, Kyiv, Ukraine, 01601*
w_info@ukr.net

*The complete (revised) version of the article published in the All-Ukrainian socio-political and theoretical journal Trybuna no. 2/2025 is presented for consideration (based on the participation of the author in this year's 20th Shynkaruk Readings).*

*Given the overall purpose and concept of the annual Shynkaruk Readings conferences – an event dedicated to the revival and re-examination of a distinguished Ukrainian philosopher's intellectual legacy — the author seeks, in his/her own way, to draw attention to the life and activity of a person who succeeded in advancing cultural and political development of Ukraine (through education and scholarship; both during his lifetime and beyond).*

*To approach the said task, an interpretive reading (explication) of Plato's Theages is undertaken.*

*Particular attention [at the same time] is given to reflections on the two Ancient Greek words highlighted in the title ('σοφος' and 'φιλεω').*

***Keywords***: *V.I. Shynkaruk, Shynkaruk Readings, Ukraine's cultural and political development, education and scholarship means, Plato, Plato's Theages, σοφος, φιλεω.*

***Вступ. Постановка проблеми.*** Проведення конференцій-читань – доволі звична і (до певної міри) усталена/нормована справа.

Вона орієнтована донести до читача те, що є наявним/здобутим [насамперед тим, кому присвячені такі читання], а також те, що є і залишається актуальним/нагальним. Увага (як правило) [при такому розгляді/обговоренні] приділяється або тому, що вже отримало подальшу розробку і має (через те) свої перспективи, або такому, яке ще чекає на дослідників і яке залежить [багато у чому] від запитів сьогодення.

...Однак були часи, коли до читання та до розмови/бесіди [стосовно прочитаного] вдавалися через безвихідь, а не зі звичаю. Іще п'ятсот років тому так і було. Яскраві приклади надає перебіг подій політичного та культурного життя на Апеннінському півострові [доби Ренесансу]. Прикметність того читання та тої «розмови/бесіди»: не від «букви», а від «духу»; і той, хто «звертався» до «давнини», мав [свої] запити та шукав «певні погляди», щоб (через них) відповіді на свої запитання віднайти.

Проте десь за … тисячу років до того, на іншому півострові (Пелопоннес), перебіг політичного та культурного життя [Стародавня Греція, класичний період; Атени] не передбачав читання як підставу «розмови/бесіди» із «давниною». Натомість передбачав розмову/бесіду. Кого? З ким? І яку саме бесіду/розмову [шукає молода людина на етапі завершення свого виховання/навчання]?

Що було тоді звичним у вирішенні таких питань?

Що з того нам тут і тепер (в Україні) [для вирішення таких питань] спроможно допомогти (*ωφελεω*) / спроможно принести користь (*ωφελια*)?

***Основна частина.*** Ця історія була описана, не переказана (Платон, «Феаг») [1]. Та бесіда/розмова сталася на межі 5-4 ст. до н.е. Батько із сином прямують до Атен, у передмісті їм зустрічається той, до кого батько звертається із проханням приділити час приватній бесіді/розмові, якщо вільний час той має (тобто не зайнятий у справах). Перебуваючи зі співрозмовником удвох, батько пояснює, чому він [разом із сином] тут [на дорозі до Атен], і чому йому [за таких обставин] так важливо отримати пораду.

І отримує у відповідь: 1) порада – справа звичаєва (тут мова не про справу звичайну); 2) порада (*συμβουλη*) – справа (*χρημα*), яка схвалюється богами/священна/божественна (*ιερος*); 3) справа, яка так непокоїть батька – виховання (*παιδεια*); 4) виховання – найперша справа серед тих, які схвалюються богами; 5) [у бесіді/розмові] насамперед (*πρωτον*) маємо дістатися згоди (*συνομολογεω*) стосовно надій/намірів/сподівань, на які розраховуємо (*οιομαι*) під час розмови/обговорення.

Та чи є спосіб дістатися тої згоди, якщо (за даних обставин) острахи батька не через виховання (як таке)? Якщо острахи батька через неясність того, чому саме син віддає перевагу [у навчанні]? Чому прагне навчитися після того, як вже здобув належну освіту? Що має за орієнтири? Чим визначаються його наміри? На вправність яку (при цьому) він розраховує (*οιομαι*)?

Обговорення починається із визнання того, що виховання – важка справа, вимагає чималих зусиль (*τροφη δυσκολος*). Під час розмови стає очевидним: 1) острах (*φοβος*) батька через те, у кого син має намір навчатися (*τις σοφιστης*); 2) острах такий [батька] живиться передчуттям неабиякої небезпеки (*ου μικρον κινδυνος*) [для сина]; 3) мудрість, про яку говорить на початку бесіди син, і якої прагне вчитися – не іменник/предмет, а ознака справи, прикметник (*σοφος*); 4) якої вправності і у чому прагне син; 5) існує відповідний (звичаєвий) спосіб розвивати таку вправність, а з тим й досвідченість [відповідну]; 6) у кого [наприкінці розмови] обирає вчитися син; 7) своєрідність результатів такого навчання; 8) своєрідність залучення до такого навчання; 9) попри наведені приклади стосовно своєрідності результатів такого навчання, а також стосовно своєрідності залучення до такого навчання, син тримається того вибору, який зробив тепер [наприкінці бесіди]; 10) батько докладає усіх зусиль, щоб син отримав допомогу/витягнув користь (*ωφεληθηναι*) з навчання такого; 11) користь/допомога людині через навчання таке – у здатності [людини] найкращим чином виявити/проявити якості своєї душі, стати найкращим у цьому сенсі (*βελτιστος*), стати добрим/славним/корисним громадянином (*πολιτης αγαθος*).

Та [сам по собі] вибір хіба замінить навчання (належне спілкування)? Батько із сином вважають за потрібне розпочати таке спілкування. Дає згоду на те і той, спілкування із яким [з боку сина] є тепер таким бажаним. І як відомо з джерел, таке спілкування певний час таки тривало.

* * *

Однак ключовим [для нас тут і тепер в Україні] з цієї історії бачиться наступне:

- навіть якщо син (молода людина, *μειρακιον*) має інтерес до навчання у “вчителя мудрості” (*σοφιστης*) і звертається до батька віднайти [серед таких] якогось впливового (*δοκεων*);
- батько розглядає таку цікавість сина як певну складову [у контексті] виховання: щоб син ставав якомога краще (*βελτιστος*); бо дбає за сином наче за паростком, який зростає (*γιγνομαι*);

- бесіда/розмова, яка була розпочата задля поради [батьку], дозволяє прояснити [усім учасникам], до чого тяжіє/схиляється син у своїх бажаннях/прагненнях [стосовно навчання];
- приймає також син і умови обраного навчання – зважаючи або не зважаючи на: а) вік (чи є учитель у поважному віці, чи є інші у більш поважному віці /а з тим й більш досвідченіші, як тоді вважалося/); б) репутацію (наскільки знаний/відомий [той учитель] поміж сучасників /громадян/); в) умови оплати (чи бере він плату за навчання, чи ні); г) родинні зв'язки з учителем (чи постане батько у якості учителя [такого навчання], чи ні); д) обізнаність (чи є вчитель знавцем наук, що спряють добробуту та доброчинності (*τα μακαρια και καλα μαθηματα*), чи він знавець лише якоїсь однієї науки, не такої значущої, як інші (*μικρον τι μαθημα*) – користь з того навчання син має віднайти/отримати для себе сам;
- а користь [від того навчання, яка була прийнятною/звичаєвою] – у спроможності стати добропорядним/славетним громадянином (*πολιτης αγαθος*);
- та головне (на наш погляд): син знаходить такого учителя, який [під час бесіди/розмови] сприяє проясненню його бажань/прагнень, і тим надає [справжню] допомогу (*ωφελεω*)/не наражає на небезпеку (*κινδυνος*);
- і обирає навчатися саме у такого учителя.

* * *

Прагнення до мудрості, навчання мудрості – вважалося звичаєвим у часі давно минулому. У часі теперішньому можна поставити у відповідність тому – інтерес до філософії, навчання філософії.

Давньогрецьке слово "*σοφος*" (як прикметник) етимологічно походить від "*σαφης*", також прикметника. Загальновідоме слово "*σοφια*" (іменник) етимологічно походить від "*σοφος*", і у першому значенні вказує на майстерність, вправність. Слово "*σοφος*" (як прикметник) [у першому значенні] вказує на досвідченість, діловитість (справність), вправність, тобто не лише виказує навички (вправність) чи певні знання (діловитість, справність), а й зазначає на ґрунтовності цих знань (досвідченість).

Дієслово "*φιλεω*" етимологічно походить від прикметника "*φιλος*"; та тут (для нас) є важливим, що слово "*φιλος*" вживається і як іменник, у другому значенні: прихильник, шанувальник. Саме це дозволило зосередити увагу не на першому значенні "*φιλεω*", також

загальновідомому (любити, у сенсі: віддавати перевагу комусь/чомусь), а на останньому (5: у значенні латинського дієслова *soleo*, почасти *amo*): мати за звичку, схилятися.

Отже, ці два слова (слова "*σοφος*" і "*φιλεω*") мають вказати на прикметність певної дії: на схиляння до досвідченості, діловитості (справності), вправності, а з тим й до навичок, знань через справність та знань ґрунтовних (через досвід).

Від Нового часу і (після того) у часі теперішньому, за словом «філософія» закріпилися інші (усталені) смисли та значення. Проте, чи заслуговує на забуття те, з чим Новий час свого зв'язку не перериває? Тобто, чи варто залишити поза увагою і ту культуру (ойкуменічну, від *οικεω, gr.*/до *colo*, lat.), і інтерес тодішній як до мудрості, так і до філософії?

* * *

Володимир Іларіонович Шинкарук /1928–2001/ – український філософ, засновник Київської світоглядно-антропологічної школи. Од 1968 року – директор Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАНУ, член редакційної колегії журналу «Питання філософії», у 1969–1971, 1979–1989 роках та у 1995 році – головний редактор журналу «Філософська думка». Од 1984 року – голова правління товариства «Знання» (Україна), головний редактор двох видань «Філософського словника» (Київ, 1973, 1986) та «Філософського енциклопедичного словника» (2002) [3, с. 721].

Його творчий доробок перейшов у спадок нащадкам, і торкається питань науково-дослідної, науково-педагогічної та науково-організаційної роботи [2].

***Висновки.*** Як і у 1991 році, так і тепер, інтерес до української філософії не лише не зникає, а й поглиблюється, й поширюється.

Чи варто залучитися до бесіди/розмови про таке? Яку користь спроможна віднайти для себе [через бесіду/розмову таку] людина, молода людина, зокрема? У чому інтерес/прагнення схиляння/тяжіння до мудрості (філософії) тут і тепер в Україні?

Чи є спосіб шукати і знаходити відповіді на такі [та дотичні до того] питання поза межами бесіди/розмови належної?

Якщо питання, означені вище, є все ще актуальними/нагальними, тоді «навчання» [як бесіду/розмову належну] варто людині таки розпочати.

***Список літератури***

1. *Plato*, Theages [Електронний ресурс]. – Режим доступу: URL:

https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0175%3Atext%3DTheag.%3Asection%3D121a

2. *Шинкарук, Володимир Іларіонович*. Вибрані твори: у 3 т. / В.І. Шинкарук; [упоряд.: В.В. Лях, В.Г. Табачковський]. – Київ : Укр. Центр духов. культури, 2003–2005. – (Філософська спадщина України).

3. *Шинкарук, Володимир Іларіонович* //Філософський енциклопедичний словник / НАН України, Ін-т філософії імені Г.С. Сковороди; [редкол.: В.І. Шинкарук (голова) та ін.]. – Київ: Абрис, 2002. – VI, 742 с.

***References***

1. *Plato*, Theages [Elektronnyy resurs]. – Rezhym dostupu: URL: https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0175%3Atext%3DTheag.%3Asection%3D121a

2. *Shynkaruk, Volodymyr Ilarionovych*. Vybrani tvory u 3 t. [Selected works: in 3 v.] / V.I. Shynkaruk; [uporyad.: V.V. Lyakh, V.H. Tabachkovs'kyy]. – Kyyiv: Ukr. Tsentr dukhov. kul'tury, 2003–2005. – (Filosofs'ka spadshchyna Ukrayiny) [in Ukrainian].

3. *Shynkaruk, Volodymyr Ilarionovych* //Filosofs'kyy entsyklopedichnyy slovnyk [Philosophical encyclopedic dictionary] / NAN Ukrayiny, In-t filosofiyi imeni G.S. Skovorody; [redkol.: V.I.Shynkaruk (holova) ta in.]. – Kyyiv: Abrys, 2002. – VI, 742 c. [in Ukrainian].

**В.В. Овчаренко.** Про "σοφος" і "φιλεω" тут і тепер в Україні /з огляду на творчий доробок В.І. Шинкарука/

**V.V. Ovcharenko.** On "σοφος" and "φιλεω" Here and Now in Ukraine /with regard to V.I. Shynkaruk's intellectual legacy/

Авторська довідка:

Овчаренко Валентина Володимирівна – науковий співробітник відділу досліджень наукових і освітянських методологій та практик Центру гуманітарної освіти НАН України.

# Філософська антропологія, філософія культури, соціальна філософія перед викликами війни:

# оновлення методологічних підходів

УДК 124.5; 165.6; 316.6; 323.1

## COGITO, DASEIN, ПРОБЛЕМА СУБ'ЄКТА ТА СУБ'ЄКТНОСТІ І РОСІЙСЬКІ «М'ЯСНІ» ШТУРМИ

***О.С. Кирилюк***
*Центр гуманітарної освіти Національної академії наук України*
*вул. Трьохсвятительська, 4, Київ, Україна, 01601*
olexander.kyrylyuk@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8676-5159

*Весь світ оторопіло дивиться на самогубні російські атаки на оборонні позиції України, котрі назвали «м'ясними» штурмами. У філософсько-антропологічному плані причина такої поведінки полягає у безсуб'єктності росіян, котра склалась історично під впливом таких політичних систем, котрі традиційно дивились на людину лише як на об'єкт та внаслідок колективної згоди росіян з таким своїм статусом. На цій підставі поведінку росіян на війні автор пояснює тим, що вони 1) втратили свою людську індивідуальність через визначений їхнім досвідом об'єктивізм, 2) який сформував у них конформістську психологію, а також тому, що вони 3) загубили центроване «чисте» «Я», через що 4) їхнє буття-у-світі стало неавтентичним, тобто, безвідповідальним за власне і чуже життя.*

***Ключові слова***: *Cogito, Dasein, суб'єктність, російсько-українська війна.*

## COGITO, DASEIN, SUBJECTLESSNESS AND RUSSIANS IN THE WAR AGAINST UKRAINE AS A CANNON FODDER

***O.S. Kyrylyuk***
*Center for Humanitarian Education of the National Academy of Sciences of Ukraine,Tryokhsvyatitelskast., 4, Kyiv, Ukraine, 01601*

*The whole World look at Russian attacks at the Ukraine defensive positions with a hair-raiser and astonishment. Summarily Russian combat casualties including KIA, WIA, MIA and DOW have already doubled the losses of the US Army in WW II. Russian soldiers, like clockwork mechanical toys, are dying in such incredible numbers that these attacks have been called "meat assaults". This monstrous phenomenon has historical, psychological, psychoanalytic and political explanations. In philosophical and anthropological terms, the reason for such behaviour lies in the subjectlessness of Russians, which has developed historically under the influence of political systems that traditionally viewed a person only as an object and as a result of the collective consent of Russians to such a status. It would seem that such a status is quite authentic, since in philosophical thought over the past hundred years the idea of the harmfulness of the subject-object split has been persistently introduced. The most famous philosopher, so believed, is M. Heidegger. He replaced the subject with the concept of being-in-the-world, but subjectivity as such did not disappear in Heidegger's philosophy of Dasein. For him, Dasein as being-in-the-world has two varieties, authentic and inauthentic one. The study of "Cogito ergo sum" has shown that our "I" has a complex structure, which includes a certain "basic" "I", which acts as the final independent authority when a person makes responsible decisions (E. Levinas, V. Shynkaruk). On this basis, the author explains the behaviour of Russians in the war because they 1) lost their human individuality due to the objectivism determined by their social experience, 2) which formed a conformist psychology in them, and, also 3) lost their centred “pure” “I”, due to which 4) their being-in-the-world became inauthentic, i. e., Russians have become irresponsible for their own and others' lives.*

***Keywords***: *Cogito, Dasein, subjectivity, Russian-Ukrainian war.*

***Вступ***. ***Постановка проблеми***.Доволі давно, у 2013 році я виступав як офіційний опонент в Інституті філософії НАНУ на захисті дисертації Лариси Карачевцевої, співробітниці інституту, на тему «Філософсько-антропологічне переосмислення проблеми суб’єктивності у постгайдеґґерівському дискурсі». Відгук був досить

великим, що, безумовно, дещо засмутило членів ради, але, головне, він за своєю суттю, як зазначила сама здобувачка, був не формальним, а таким, що мав рівень самостійної статті. Пізніше деякі моменти цього відгуку я розвинув у низці статей та монографії, але у них увійшов далеко не весь його зміст.

Згадав я про нього сьогодні тому, що окрім філософського переосмислення проблеми суб'єкта, як це видно з назви дисертації, у ній йшлося й про переосмислення *антропологічне*, котре, як на мене, певним чином дає відповіді на питання сучасного протистояння України навалі північно-східного «сусіда». У 2013 році цей антропологічний момент для мене якось залишився у тіні. Між тим саме з позицій широко зрозумілої філософської антропології (наприклад, на її засадах стоїть однойменний відділ Інституту філософії НАН України), котра прагне осягнути людину не тільки у загальнокосмічному масштабі, але й у повсякденному житті та у кризових, пограничних ситуаціях, можна підступитись до вирішення найбільш натепер актуальних для України проблем.

Здавалось, що для філософії як такої проблеми ці мають сугубо теоретичне, далеке від нагальних питань сучасності значення. Утім, це не так. Усі ми бачимо, як вперто РФ прагне захопити ще більше нашої території, і разом з тим – як безглуздо, бездарно та марно губить вона навіть не тисячі, а сотні тисяч своїх солдат. А вони є «солдатами» за первинним значенням цього слова, тому що воно походить від слова «soldi», гроші. Спокусившись на надвисокі виплати, вони зголосились зайти у суверенну країну з тим, щоб знищити нашу державність, культуру, мову, поетів та письменників, вчених і журналістів, зрештою, усіх її мешканців та наші пісні, церкви, хати, рушники, наше поетично-чуттєве світосприйняття – весь той комплекс культурно-світоглядних настанов, неповторного семіотичного духовного світу, що об'єднується у понятті «українська національна вдача». І всі ці міжнародні військові злочини росіяни згідні робити в обмін на мільйонне рублеве «денежное довольствие».

Увесь світ жахається абсолютно неадекватній поведінці у боях цих, по суті, найманців, «вояків за гроші», коли вони, як заведені механічні іграшки, йдуть в атаки на українські позиції та гинуть настільки масово, що ці атаки назвали «м'ясними штурмами». Ці нелюди (за малим виключеннями) начебто «не помічають самі себе», не мають власного «Я» і сліпо виконують (щоправда, часто під загрозою бути вбитими, або, в їхній термінології, «обнулёнными» власними командирами) наказ «йти вперед», хоча наочно бачать, чим це закінчується для їхніх товаришів з однієї «компанії» (англ. – роти),

що пішли в атаку першою, другою, третьою хвилею. Для них це – дорога в один кінець.

***Основна частина***. Цій соціопатії (соціальній патології) має бути якесь пояснення. Чим це визначено? Цьому є багато пояснень – і з точки зору історії, і психології, і фрейдизму, і політології, і соціології. *Метою* ж цієї статті є спроба дати відповідь на вказане питання з позицій філософської антропології, конкретніше, на підставі філософських рішень проблеми суб'єкта та суб'єктності, проблеми *Cogito і Dasein*'у, через виявлення структури нашого «Я» тощо.

Пояснення соціопатичного типу росіян *історична наука* дає на підставі вивчення історії Московії-Росії. Століттями маса російського народу перебувала у стані безсловесного бидла, котрий боготворив свого пана. Роки Першої світової вибили й значну частину панівного класу, перед усім – офіцерів елітних полків. Червоний терор знищив решту «верхнього» класу, а хто врятувався, той емігрував мільйонами. Ті ж, хто залишились, традиційно сприймали вождя більшовицької влади, Сталіна, як обожнюваного царя, будучи об'єктом деспотичної волі цього «Над-Суб'єкта».

Ця традиція йде ще від ординських часів Московії – недаремно більшість пострадянських східних республік відтворили ідентичну з феодальними часами квазі-монархічну вертикаль. Це обожнювання керівника країни тією чи іншою мірою було відтворено і за хрущовських, і за брежнєвських часів, лише після 1990 року в росіян, для яких вищий керівник країни завжди був ледь не небожителем, трапився певний когнітивний дисонанс, коли їхній президент помочився під літаком у країні, куди він прилетів з офіційним візитом (Німеччина, аеропорт Берліна Шенефельд, 1994). Щоправда, вони не знають чи не бажають знати всю брудну правду про попередніх своїх ватажків. Але якщо до цього хронічний алкоголізм Єльцина сприймався народом, який пияцтво рідко засуджує, як прояв того, що він є «своим в доску», то подібні до згаданої витівки екс-комуністичного ватажка вже були певною межею.

Тому російський народ з радістю зустрів приведення до влади нинішнього керівника Росії, котрий говорив без папірця, мав імідж мачо, все міг розтлумачити простими словами, піднімав самооцінку росіян після ганьби 1990-х та значно підвищив рівень їхнього життя. Але це був своєрідний «суспільний договір» про те, що за пристойні зарплати росіяни відмовляються від своїх громадянських прав і свобод. При цьому традиційна жорстка вертикальна модель російського суспільства з напівбогом наверху почала повільно, але невпинно реставруватись.

У чомусь цей режим перевершив навіть сталінський – якщо той хоча б імітував наявність правосуддя, вибиваючи зізнання з «ворогів народу» нелюдськими тортурами, то зараз в РФ неугодні режиму високопосадовці масово «випадково» випадають з вікон багатоповерхівок, а лідерів опозиції просто відстрілюють на вулицях. За будь-який мінімальний протест дають великі тюремні строки чи виписують непідйомні штрафи. Останній з «поворотів гайки» – це нещодавнє рішення московських узурпаторів влади блокувати дзвінки від іноземних мобільних операторів.

Тоталітарно-кримінальна держава, на яку перетворилась Росія, відновила тотальний контроль за громадянами ледь не у такому ж обсязі, як і за часів Сталіна, тільки контроль цей стало робити легше – інтернет, електронні соціальні мас-медіа, мобільні телефони відкрили для спецслужб Росії можливість такого стеження за висловленими громадянами думками та контентом переглянутих джерел з інтернет, у порівнянні з чим технічний контроль благонадійності пересічних людей через просту «прослушку» дротових телефонів у нацистській Німеччині та більшовицькій Росії виглядає дитячою грою.

Століттями росіянам насаджувались ідеї покори, підпорядкування, терпіння будь-яких знущань над ними влади, а влада ця часто була представлена психопатологічними особами маніакального і агресивного психотипу, починаючи від Івана Грозного і закінчуючи сучасним «паханом» організованого злочинного угрупування, котре виникло на підставі перетворення бандитів на державних посадовців, а державних посадовців – на бандитів і котре підім'яло під себе всю країну. Наслідком такої довготривалої та цілеспрямованої «селекції» росіян й стали такі їхні загальні риси, котрі мають явні ознаки соціальної хвороби. Оскільки мова йде про втрату росіянами суб'єктності, то звернімося попередньо до проблеми суб'єкта в історико-філософському плані, включно з його запереченням декотрими філософами як такого. Останнє вимагає спеціального розгляду, оскільки у такому випадку безсуб'єктність росіян може інтерпретуватися як відповідна реальному стану справ. Відштовхуватись будемо від ключового гайдеґґерівського постулату про «роковий» суб'єкт-об'єктний «розкол», що пов'язувався ним з іменем Картезія, з чого випливає, що до Декарта проблеми суб'єкта в історії філософії не існувало. Чи справді це так?

***Проблема суб'єкта до Декарта***. Слід відразу зазначити, що проблема суб'єкта та суб'єктності у філософії має непросту історію. У Платона ця проблема не ставилася прямо, але він говорив про душу, яка пізнає, тобто, певним чином розрізняв того, хто пізнає (безсмертна

душа, носій знання та істини), і те, що пізнається (істина у світі ідей). Іншими словами, для Платона суб'єктом пізнання є не просто людина як індивідуальна особистість у єдності її тіла та душі, а її безсмертна душа. Тобто, фактично, він вважає, що людна пізнає, отже, суб'єкт пізнання, названий ним душею, у нього імпліцитно присутній. Більш того, цей мислитель розрізняв «трансцендентальні умови» пізнання душею світу ейдосів, якими є складові душі, такі, як *розумна*, *афективна* та *жадаюча* одна, серед яких перша є головною, і саме вона здатна до пізнання істини завдяки «пригадуванню» через споглядання ідей. Отже, Платон у цілому визнавав існування суб'єкта, але для нього це була не якась особистість, а людська раціональна душа, котра вважалась ним безсмертною.

Так само неявно визнавав суб'єктність людини й Аристотель, але вона (людина) розглядалася ним передусім у контексті сутності її буття, котре складається з матерії, форми та поняття. Вказана сутність людини полягала для нього у її розумності. Розум же вважався основним інструментом пізнання, котре реалізується через поняття, судження та умовиводи. Іншими словами, для Аристотеля людина – це істота, котра має розум, що складається з певних формально-логічних структур, за допомоги яких людське мислення осягає світ. Якщо це не вчення про суб'єкта пізнання, нехай і без прямого його згадування, то мені важко знайти відповідь на питання, що це?

Пріоритет у розгляді людини як суб'єкта у контексті її внутрішнього світу, що відходить від античної традиції, як носія суб'єктивного досвіду, належить Августину Блаженному. Людина у своїх пізнавальних функціях постає не механічно-схематично, лише у сухих формально-логічних проявах, не як якась «машина для пізнання», а як жива людина, котра сповнена глибоких внутрішніх переживань, спрямованих на пізнання Бога і самої себе («Сповідь»). Він ледь не вперше звернувся до проблеми саморефлексивності суб'єкта, поставивши за головну мету пізнання самого себе. Тобто, об'єктом пізнання для суб'єкта пізнання став він сам. Сказати більше – картезіанське «cogito», з якого, за М. Гайдеґґером, в європейській філософії начебто почався драматичний розкол реальності на суб'єкт-об'єктну опозицію, є лише дуже близьким до оригіналу парафразом августинівської думки, котру він висловлював двічі – у «Трійці» (кн. 15) та у «Граді Божому» (кн. 11.26). Вперше це питання у Августина з'являється тоді, коли він переїхав з Карфагену до Риму викладати риторику (383 р.) і пов'язане це було з прагненням під впливом пошуків представниками «Нової академії» (Аркесілай та його послідовники) знайти такий критерій знання, котрий визначав би його

як безсумнівне. Витоки цих пошуків сходять до засновника стоїцизму Зенона з міста Кітіона, сучасної Ларнаки на Кіпрі (334–262 до н. е.), за яким щось може бути пізнане лише тоді, коли його навіть не можна уявити неправильним.

Августин писав: Помиляюсь, отже, існую. «Той, хто не існує, не може помилятись; отже, я існую, якщо я помиляюсь. Далі, якщо я існую через те, що помиляюсь, як я можу помилятись в думці про те, що я існую, якщо для мене очевидно, що я існую, якщо я помиляюсь» («Про Град Божий», 11.26). Тут ми бачимо вкрай виразну предтечу декартівського «*Cogito, ergo sum*», тому що слово «помиляюсь» означає «помилково мислю», звідки до просто «мислю» лише один крок. При цьому всі ці викладки Августина Блаженного зроблені за їхнього повного включення до системи теоцентризму, де суб'єкт (людина) вважається не самостійною сутністю, а цілком залежить від Бога. Слід визнати, що августинівська концепція суб'єктності відкрила новий етап європейської філософії та суттєвим чином вплинула на її подальший розвиток.

Разом з тим і після нього формувались та розвивались такі концепції суб'єктивності та суб'єктності, котрі базувались на оберненому щодо сучасного уявлення про суб'єкт та об'єкт, серед яких – філософія Томи Аквіната. Проблема суб'єкта інтерпретується ним на основі аристотелівської філософії, адаптованої до догматики християнського віровчення. Відмінність тлумачення цієї проблеми від сучасного розуміння суб'єкта як свідомості полягає перед усім у розгляді у якості суб'єкта (лат. *subiectum*) субстанції, котра становить «под-лежащее» усього сущого.

Одночасно Тома Аквінський використовує у своїй філософії й традиційне стагиритівське розуміння людини як специфічного суб'єкта, що складається з матерії (тіла) і форми (душі). Складовими душі є інтелект та воля, хоча людина отримує знання завдяки органам почуттів. Але це пізнання несправжнє, справжнє одне дає активний інтелект, коли він абстрагує універсальне поняття (форму) з чуттєвого образу. Отже, попри обернене розуміння суб'єкта та об'єкта, Аквінський імпліцитно визнає суб'єктність людини як істоти, котра здатна ініціативно-активно добувати, накопичувати, узагальнювати, систематизувати і розповсюджувати знання про Бога та світ Божий, передаючи його у тому колі й у його власній філософії, коли він сам і виступає у якості такого суб'єкта.

***Картезіанський «розкол» європейської свідомості на суб'єкта та об'єкта***. Розкол європейської свідомості на суб'єкт та об'єкт вважається ключовою ідеєю філософії Нового часу, суть якого

розуміється як відрив людини як мислячого суб'єкта від об'єкта, зовнішнього світу, котрого цей суб'єкт пізнає. Загальновизнаним у філософських колах є також те, що «автором» цього розколу є Рене Декарт зі своїм (як ми вже бачили, не зовсім своїм) «*Cogito, ergo sum*», смисл якого полягає у тому, що єдиною беззаперечною істиною є факт існування мислячого «Я», або суб'єкта. Позитивним моментом акценту на «Я» була концентрація уваги на радикальному перегляді розуміння сутності нашої свідомості, котру, переосмислюючи Картезія, у своїй феноменології завершив Е. Гуссерль.

Відрив суб'єкта від об'єкта, як на мене, був не стільки «пагубним» (за М. Гайдеґґером) відривом першого від другого (оскільки протиставлення людини світові мало місце й до Декарта), скільки притомним методологічним прийомом, що отримав ясне відрефлексоване розуміння. Результатом цього стале коперніканське вчення, котре ініціювало розтягнуту на двісті років світоглядну революцію у розумінні місця людини у Всесвіті, яка теж отримала своє завершення, у даному випадку – у визначенні М. Шелером становища людини у Космосі як істоти, що спостерігає не тільки об'єкти світу, але саму себе у власному ставлення до цих об'єктів начебто «відсторонено», зі сторони. Тут вже можна говорити не тільки про «розкол» суб'єкта та об'єкта, а й про протиставлення суб'єкта пізнавальній та діяльно-практичній зв'язці «суб'єкт-об'єкт». Тут визнання суб'єкта проявляється у його своєрідному «подвоєнні».

«Пафос» гайдеґґерівської боротьби проти цього «розколу» виглядає дещо дивним, якщо зважити на те, що, як він вважає, суб'єкт лише «транслює» те, що промовляє через нього Буття. Це, як на мене, є нічим іншим, як позбавлення людини суб'єктності та користь суб'єктності Буття. Суб'єктність начебто просто «перейшла» від людини до Буття, просунувшись трішки далі – від нашого мислення до безособового Буття.

Але чи не передбачає висліов «Буття промовляє» наявність суб'єкта «промовляння»? І взагалі, чи настільки великою бідою є цей «розкол», завдяки якому повстала сучасна наука, коли людина почала розглядати себе як спостерігача, що вивчає об'єктивну, незалежну від неї реальність. Цей «розкол» мав наслідком неупереджений підхід до об'єктивної реальності, котрий доповнювався ідеєю активної ролі суб'єкта пізнання. Якби цього не сталось, чи не залишались би ми у викривленій картині процесів нашого пізнання як пасивного відображення дійсності? Саме через «коперніканський» кантівський «переворот» цей процес почав розумітись як взаємодія даних зовнішнього світу із нашими, тобто, суб'єктними, апріорними

пізнавальними здібностями на рівні чуттєвого, розсудкового та розумового пізнання.

Коротше кажучи, якщо осягнути проблему суб'єкта та суб'єктності вільним від академічної строгості поглядом і переказати її ненауковою мовою, то вона виглядає так. Спочатку інтерпретатори переказали зміст висловлювань похмурого філософа з «сумрачным германским гением», адекватно доступний лише носіям німецької мови, суть яких звели до твердження про заперечення, чи «деструкцію» ним суб'єкта.

Потім велеречиві французи, постмодерністи М. Фуко, Ж. Дерріда та Ж. Лакан (принаймні, вони становили більшість) зі своїм «гострим галльським смислом» попри свою життєрадісність почали доводити думку про зайвість, відпрацьованість суб'єкта до граничних меж, аж до радикальних тверджень про його «смерть».

Коли ж майже всі почали всерйоз перейматися цією проблемою і вже були ладні погодитися з такими провокативними викладками, ті ж самі європейські філософи раптом заходились спростовувати і без того сумнівне і доводити очевидне – що суб'єкт нікуди не зникав, ба більш того, без нього, виявляється, ніколи й не обходилося: пояснення тексту текстом, а міфу міфом не було пояснення текстом тексту через текст, і не міфом міфу через міф, а все ж таки – суб'єктом. Головна самосуперечливість тези про «деструкцію» чи про «смерть суб'єкта» полягає, як на мене, у тому, що цю тезу має хтось висловити, і цей хтось є ніким іншим, як суб'єктом, принаймні, суб'єктом висловлювання.

***Чи говорив М. Гайдеґґер про деструкцію суб'єкта?*** У літературі, присвяченій М. Гайдеґґеру, існує думка, що він піддав поняття суб'єкта деструкції. Використання швидких пошукових систем текстів та згаданих у них слів дає мені можливість твердити, що у жодному з творів М. Гайдеґґера буквального вислову «деструкція суб'єкта» не виявлено. Якщо мова йде про деструкцію (Destruktion), то – у контексті онтології, причому, як ясно з назви § 6, її історії: «Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie». У параграфі 18 третьої глави його основної праці цей термін стосується декартівського «когіто», хоча, якщо під деструкцією розуміти критичний перегляд помилкових, як на оцінку М. Гайдеґґера, думок стосовно суб'єкта, то це у нього, безумовно, є. Насправді той сенс, що вкладається М. Гайдеґґером у термін «деструкція» як перегляд, критичний розбір та реінтерпретацію, є позитивним, оскільки цей його підхід не має «негативного смислу потрясіння онтологічної традиції» [2, с. 4]. Навпаки, її задача – окреслити її у позитивних можливостях.

Заперечувальна ж деструкція відноситься до теперішніх часів, до пануючого тлумачення історії онтології [1, с. 38].

Тобто, говорячи про вислів М. Гайдеґґера «деструкція онтології», слід уточнювати – «деструкція сучасного розуміння історії онтології». Що стосується деструкції суб'єкта, то у філософа ми бачимо лише відсилку на план ненаписаної другої частини «Буття та часу», і то, мова йде власне про деструкцію не суб'єкта, а про феноменологічну деструкцію декартівського «*Cogito sum*» [1, с. 51].

***Гайдеґґер про значущість суб'єкта: чи був картезіанський «розкол» пагубним?*** Якщо ми визнаємо, що М. Гайдеґґер надавав позитивної значущості постанню суб'єкта у Новий час, то це може слугувати доказом того, що «реабілітація» суб'єкта у «постгайдеґґерівському дискурсі» є зайвою процедурою, котра «б'є мимо цілі», оскільки навряд чи «деструкція суб'єкта» у варіанті, здійсненому М. Гайдеґґером, цю значущість спростовувала. Деструкція Гайдеґґером попередньої онтології, як на нас, не закликає повернутися до тих архаїчних часів, коли людина, за його думкою, вважала суще утаємниченим, а буття – ні, і, додам я, не маючи самості, була подібної до «себя не знающей земли» (М. Волошин). Суб'єкт у контексті нової онтології Гайдеґґера не зникає, а «переформатовується», можливо – у вище зазначеному сенсі надання ознак суб'єктності Буттю, і з цих причин сама оцінка ситуації постання суб'єкта у Новий час у філософа дійсно не несе, як на нас, за висхідними значенням у нього терміну «деструкція», абсолютно негативного забарвлення.

У праці «Час картини світу» М. Гайдеґґер пише, що у Новий час людина скидає пута середньовічної зв'язності, звільнюючи себе собі самій. На гребні цього звільнення Новий час приніс суб'єктивізм та індивідуалізм, проте безсумнівним є також і те, що жодна попередня епоха не створила ще й такого об'єктивізму. Йдеться про те, що змінюється сутність людини, вона стає суб'єктом у значенні грецького ὑποκείμενον. Так зветься «под-лежащее», що як основа збирає все на собі. Якщо тепер людина стає першим та істинним суб'єктом, то це означає, що вона стає тим сущим, на яке у роді свого буття та істини спирається все суще. Таке стає можливим лише із зміною сприйняття сущого як такого.

До пов'язаних з цими суттєвими змінами сутнісних явищ Нового часу М. Гайдеґґер відносить 1) науку та 2) машинну техніку – «поки що найбільш виразний ізвод сутності новоєвропейської техніки, що співпадає з сутністю новоєвропейської метафізики», 3) входження мистецтва у горизонт естетики, завдяки чому художній твір стає

предметом переживання, а мистецтво починає розглядатися як вираження життя людини, 4) людська діяльність починає розумітися та організовуватися як культура, котра постає як культивування вищих людських достойностей, та нарешті, 5) відбувається десакралізація суспільства, але не просто у вигляді грубого атеїзму, а як підведення під основу світу нескінченого, безумовного, абсолютного (матерії – О. К.) що, між іншим, «не виключає релігійність, але тільки завдяки цьому знебоженню ставлення до богів вперше перетворюється на релігійне переживання», – пише філософ у цій роботі.

Зрозуміло, що цю оцінку слід розглядати перш за все у контексті Dasein, але невже при цьому ми маємо нехтувати значимістю для прогресу людства наукою, машинною технікою, мистецтвом, культурою та релігією? Якщо не брати до уваги ту науку, котра винайшла засоби миттєвого знищення мільйонів людей, машинну техніку, котра перенесла свої методи на людину у вигляді «соціальних технологій», ту «віру», а по суті, перекручено виставлену миролюбну та гуманну народну релігію, від імені якої, але всупереч догмам якої підривають безвинних «людей Письма» і заперечується право на життя цілих націй та держав, чи відважимося ми приписати самому М. Гайдеґґеру зневажливе ставлення до безсумнівно грандіозного поступу людства за останні три з чимось століття, тим більше, що митецьке вираження життя людей та культивування достойностей людини у культурі взагалі не має нічого негативного?

І невже М. Гайдеґґер схвалив би інтерпретацію його заклику «повернення назад», до речей, так, як вони самі себе виказують, як повернення до доби, де це виказування зводилося до такої маячні, коли під кожним кущем бачилися демони, а у кожному джерельці – німфи? Це й як раз і вважається власне суб'єктивізмом – що кому примарилось (а це можна виставити як незалежне від суб'єкта «виказування» речами самих себе) – то й і є сущою істиною цих речей, явлену через саму себе.

У світлі цього показовим є щойно процитоване ствердження М. Гайдеґґера про те, що жодна попередня епоха не створила ще й такого об'єктивізму. Примарність переляку від начебто засилля післядекартівської суб'єктивності упізнається з того, що насправді суб'єкт став помічати себе у науці лише на її постнекласичній стадії, сучасна техніка, поставши як опредметнення (об'єктивізація) сутнісних сил людини, підім'яла її під себе і обернулась, зрештою, проти людини, перетворивши її на свій абсолютно безсуб'єктний додаток.

У мистецтві типологічне отримало явний пріоритет перед індивідуально-суб'єктивним, а «підведення під основу світу нескінченого, безумовного, абсолютного», матерії, у діалектико-матеріалістичному постулаті, що в світі немає нічого, окрім матерії та форм її існування, перетворило людину на суто матеріальну істоту з матеріальними потребами, котра почала розглядатися як «мисляча матерія», котра сама себе у своєму самоорганізованому розвитку починає усвідомлювати, коли вона разом з тим постала головним суб'єктом змін, яка творить все та вся. Я вже не кажу про знеособлення особистості в історичному матеріалізмі, де діють об'єктивні закони, незалежні від конкретних людей, а суб'єктом історії є народ, котрий відіграє роль лише простого виконавця їхнього здійснення, не маючи змоги ці закони виправити чи змінити.

Іншими словами, постання суб'єкта за Нового часу і пізніше, відбувалось доволі складними шляхами, часто через такий *об'єктивізм*, коли було й годі говорити про будь-яку суб'єктність. Л. Карачевцева прямо пише про це так: «Досвід криз і катастроф засвідчив: у масових ідеологічних рухах, революціях і війнах нівелюється людська індивідуальність» [2, с. 4] (див. пункт 1 висновків).

Разом з тим тоталітаризм водночас із реальною деструкцією індивідуально-особистісної суб'єктності виносить на вершини влади гіпертрофовану суб'єктність у вигляді Над-Суб'єктів – вождів, фюрерів, дуче, кормчих та інших «туркмен-башів» та «владимиров-владимировичей», будь-які думки, слові, ідеї котрих для всіх замішаних у однорідну масу людей є непорушною істиною, котра «вкладається» в них як в об'єкти керованого ідеологічного маніпулювання.

Окрім цього, потребує прояснення і питання про те, чи насправді постання суб'єкта відбулося у Новий час, особливо з огляду на те, що, як вважає М. Гайдеґґер, для всіх, хто знає середньовічну філософію, Декарт є прямим її спадкоємцем. Але як розумівся суб'єкт за Середньовіччя? Як і за часів античності – у значенні *гіпокі**і**менона* (*ὑποκείμενον*, від *ὑπο*"під" + *κείμαι*"лежати"), «под-лежащего», що лежить в основі та робить можливою присутність речі у багатоманітті її визначень, тобто, суб'єкт – це у собі суща підстава об'єкта, що має значення можливості *метнути перед* людиною (свідомістю) *пред-мет*. Річ зачинала об'єкт в свідомості, була інтенцією самої речі і була суб'єктом цієї інтенції [2].

І ще, як тоді розуміти наведені вище слова М. Гайдеґґера про те, що за Нового часу зміна сутності людини проявилася у тому, що

вона стала суб'єктом у значенні грецького ὑποκείμενον? Адже, як пише у статті «У пошуках втраченого суб'єкта» А. Черняков у «Метафизических исследованиях» (1998, с. 17), у Аристотеля τα ὑποκείμενα має смисл сущого, яке під-лежить у значенні можливості пізнання.

Обернення відношення «суб'єкт – об'єкт», що сталося за новітніх часів, визначалося у першу чергу знеособленням, дедемонізацією, деанімізацією (хоча «живі духи» все ще є у Декарта) та дераціоналізацією (у сенсі носія визначально розумних начал) світу речей, раніше сповненого хай і не особистісними, але афективно-емоційними або загально-сенсовими розумово-суб'єктними сутностями. Ідея, ейдос, форма, поставали тим ὑποκείμενον, до котрих, як до підстави стягувалися усі одиничні втілення ейдосів та форм, пізнання яких вважалося результативним, коли за цими одиничностями бачили їхній ейдос як їхню сутність.

Треба до цього згадати й ту обставину, що була ще й аристотелева форма форм, котра як не можна краще підходила під схоластичне теолого-філософське наближення до визначення Бога, котрого можна назвати Вищим Суб'єктом, який стягує до себе як до вселенської підстави не тільки всі сущі об'єкти, але й їхні «суб'єкти», тобто, універсалії.

Тому заклик М. Гайдеґґера повернутися до тих часів у вигляді «назад, до речей» можна розуміти і так – назад, до ейдосів або форм одиничних речей, або, ще більш категорично – до Бога, якщо мова йде про Середні віки, або до божеств, демонів, духів – якщо йдеться про античність. Хоча цей пасаж дещо шаржований, але поміркувати з цього приводу варто.

У жартівливому плані тут можна провести паралель з такою ситуацією, коли чоловік, закохавшись, говорить, що він не може відірвати погляду від коханої жінки, тому що нею, а не ним, визначається його захоплення її красою. Іншими словами, об'єкт кохання постає у сприйняті цього чоловіка як той суб'єкт, котрий зачав у його свідомості це почуття, а він сам до цього начебто ніяк не причетний. Відповідно, за аналогією, справу треба розуміти так, що речі, зведені у свою основу, викликають через неї як суб'єкта у нас знання як у об'єкта.

Вочевидь, таким чином бачили дійсність люди за тих часів, коли говорили на мовах ергативного строю, де такий вплив на людину вчиняли вже не тільки суб'єкти у теперішньому розумінні, але й всі речі та явища, тобто, нинішні об'єкти. По суті справи, зовнішній світ для цих людей – це сонмище суб'єктів у нашому значенні слова. І ще у

зв'язку з цим – чи не слід з огляду на сказане визнати, що або з іменем Декарта формування уяви про новий тип суб'єктивності пов'язане не так сильно, як це твердить М. Гайдеґґер, або що і у Середні віки і раніше неявно мало місце те, що німецький філософ називає «народженням» та «випинанням» суб'єкта. У всякому разі, якщо говорити про гранично загальне бачення світу, то чим, як не цим випинанням, є птоломеївська картина світу, саму можливість якого (випинання) М. Гайдеґґер до Нового часу заперечує.

Ця картина світу, де суб'єкт однозначно бачить себе у центрі Всесвіту, показує нам весь пафос суб'єктності, і важкість сприйняття геліоцентричної системи (С. Кримський) була пов'язана як раз з тим, що людину було пересунуто з центру на периферію світобудови (зруйнувався просторовий Абсолют з людиною у центрі).

Є ще один момент, пов'язаний із визначенням розуміння М. Гайдеґґером суб'єктивності, якого не можна обійти. Мова йде про те, що у своїй фундаментальній онтології в межах аналізу *Dasein* виокремлюється «чиста суб'єктивність», яку слід звільнити від несправжніх форм існування і яка вводиться у контекст проблеми «автентичності-неавтентичності». Перебування людини у системі соціальних зв'язків закриває від людини її власну індивідуальну суб'єктивність, визначає її підпорядкованість «іншим» та веде до бажання отримати схвалення від інших людей (*dasMan*).

У чому насправді можна погодитись з М. Гайдеґґером, так це з оцінкою ролі «*dasMan*» у втраті більшістю людей суб'єктності. С**а**ме «*dasMan*» призводить до втрати ними автентичності. Сам цей термін перекладається як «буття-людей», що об'єднані у певні спільноти. Ці спільноти, у свою чергу, позначаються терміном «буття-разом», і саме у ньому відбувається втрата окремою людиною своєї індивідуальності, оскільки у «бутті-разом» вона розчиняється у «бутті-людей», у «*dasMan*», і починає мислити та діяти у межах тих правил, зразків та норм, котрі задаються цим анонімним «*dasMan*». Втрата такою людиною своєї суб'єктності визначає її неавтентичність – вона завжди діє та мислить так, як через сформульовані офіційною ідеологією норми їй приписує «*dasMan*». Недаремно у радянські часи при впроваджені якихось своїх непопулярних рішень влада часто посилалась на анонімні «центри прийняття рішень» типу «есть мнение», «по просьбе широких масс трудящихся». Про прийняття у цих умовах людьми маси самостійних рішень годі й говорити.

Ті, хто знаходили у собі сили чинити спротив такій безжальній нівеляції, хто не хотів думати як всі, діяти, як всі, жити як всі, були змушені вести друге, таємне життя, ховаючись за формально

виконуваними правилами «*dasMan*», що їх дотримується більшість. В авторитарних чи тоталітарних державах таке подвійне життя вважається злочинною «зрадою ідеалів», артикульованих пропагандою. Часта зміна партійних оціночних наративів не переносилась цими людьми без певних психологічних травм – приміром, після стількох років постійного нагадування суспільству про нелюдську мудрість Леніна і Сталіна, пережити таку ситуацію, коли у російському суспільстві на короткий час встановилась думка про те, що ця «нелюдськість» показує, що вони є нелюдями, патологічними вбивцями та катами, багатьом з людей «das Man» було непросто. Багато хто з них зазнав не просто когнітивного дисонансу, а й психологічного шоку.

Проте звичка жити і думати, «як всі» та визначена цим втрата суб'єктності позбавляла від вказаних травм. Коли в СРСР у черговий раз «розвінчувались» партійні бонзи, іменами яких називались міста і пароплави, вулиці і танки, то людина такого типу за належної її обробки швидко міняла свої погляди і гучно та щиро «клеймила врагов народа», так само, як й інші. Недаремно М. Гайдеґґер говорив про «екзистенційну порожнечу» та «розгубленість», що виникає внаслідок життя-разом у такій анонімній спільноті та «коливаннях» у своїх переконаннях вслід за коливанням «ліній» у тоталітарних партіях.

Втрачаючи самостійність власної індивідуальності, підпадаючи під дію норм та умовностей, нехтуючи незалежністю власного Я, людина маси втрачає й свою суб'єктність. «Скочуванню» Я до неавтентичних способів буття є альтернатива – прорив до тривожного та неспокійного, але суб'єктно автентичного існування, сповненого переживаннями від усвідомлення марнотратства життєвого часу, докорами совісті, страхом перед смертю тощо. Зрештою, у такій спосіб і створюється радикальна суб'єктність особистості, що відповідає за свої дії.

Для того, щоб остаточно знищити залишки такої відповідальності, тоталітарна влада в особі своїх ватажків, таких, як упир П.Й. Геббельс, відкрито знімала з виконавців злочинних наказів цієї влади будь-яку особисту відповідальність за це, називаючи совість «химерою». У більшовицькій Росії будь-яка, навіть злочинна дія задуреного громадянина знаходила виправдання, якщо вона розумілась такою, що йшла на користь радянського варіанту «dasMann» – абстрактно зрозумілій «советскойвласти». Жахливий червоний терор виправдовувся саме гострою потребою цю «власть» рятувати, і члени «розстрільних команд», руки яких було по лікті у крові безвинних людей, через такі «індульгенції» не мучились докорами сумління а,

навпаки, відчували себе героями, як Гайдар та навіть купаючись, як «славетний полярник» та одночасно – озвірілий кат Папанін, у променях слави. Щоправда, і той, і другий, як і тисячі інших подібних радянських катів, зазнавали серйозних психіатричних розладів, коли давалась взнаки реакція на їхні злочини до кінця не знищеної совісті, що вони знімали лікуванням у спеціалізованих медичних закладах. Подібну «індульгенцію» у сучасній Росії дають військовим злочинцям, що вчинили брутальне насилля над мирними українцями, оголошуючи їх «елітою нації».

І якщо ми не будемо враховувати ці аспекти розуміння М. Гайдеґґером людської суб'єктності, то всі наші міркування на дану тему будуть позбавлені суттєвого смислового контексту, в якому мислитель розвивав всі інші свої ідеї щодо цього питання (див. пункт 2 висновків).

***Суб'єкт в контексті інших гайдеґґерівських ідей***. Відоме висловлювання М. Гайдеґґера про те, що людина – «заступник Ніщо», висловлене ним у роботі «Що таке метафізика?», передбачає, що вихід у Ніщо не залежить від людини, що воно саме відкривається їй у стані буття, а «сам**е** буття … виявляється тільки у трансценденції висунутого у Ніщо людського буття». Але ця «висунутість» у Ніщо здійснюється «носієм» буттєвості, отже, суб'єктом.

«Людина – пастух буття» теж підкреслює начебто підпорядкованість людини буттю – не стадо перебуває при пастухові, а пастух – при стаді, і головна функція його – охорона цього стада. Людина змушена жертвувати своєю суб'єктністю заради проявлення буття, заради збереження його істини. Разом з тим вона, зазначає німецький філософ у праці «Лист про гуманізм», здійснюючи «екзистуючий кидок на виклик буття», перевершує сама себе. Мало того, що слово «пастух», «пастир» передбачає певне «кондукторство», «провідництво», лідерство, визначення, куди вести паству, але й «кидок» на виклик буття не суб'єкт не може зробити, ба більше – це робить суб'єкта більшим за людину, що перевершує себе як людину, а на це здатне не Не-Я, а гіпертрофоване Я. І у всіх наведених випадках суб'єктність є абсолютно очевидною, достатньо просто запитати: «Хто висувається у Ніщо?», «Хто випасає Буття?».

Не зупиняючись детально на інших прикладах, нагадаю лише про гайдеґґерівськийпоезіс, про техніку як засіб відкриття потаємності, про повстання буття через слово, про те, що буття промовляє себе через поетів тощо і задам такі ж самі відповідні питання «Через кого відбувається виведення істини з потаємності?», «Хто зрушує техніку?», «Через кого довершується постання Буття через слово?»

тощо. Розгляд того, як через поетів промовляє буття на прикладі поезії М. Волошина теж показав, що особистісне поетичне «Я» в цьому процесі аж ніяк не зникло, а, навпаки, тільки ствердилось [див. 4].

Тамара Кушерець, вірно констатує, «що німецький мислитель при побудові своєї фундаментальної онтології скептично ставився до можливості використання терміну "суб'єкт" як перенавантаженого гносеологічними асоціаціями» [7, с. 134-135], одначе це скептичне ставлення не призвело до повного заперечення наявності суб'єкта як такого, мова йшла лише про «критичний перегляд» цього поняття» – пише ця авторка [7, с. 135], і перегляд цей призвів до певної його «реабілітації». Замість «суб'єкта і об'єкта» як «малодоречних рубрик з області метафізики» Гайдеґґер вводить поняття «присутності», стверджуючи, що «людська присутність є первинним суб'єктом історії» [7, с. 136], зберігаючи тим самим, додам я, термін «суб'єкт» принаймні стосовно історії, хоча зрозумілим специфічно та нетрадиційно, оскільки «історичним є не безсвітовий суб'єкт, а суще, котре екзистує як буття-у-світі» [1, с. 354].

***Як можлива «чиста» безбуттєва суб'єктивність?*** Ситуація наданням людському мисленню (свідомості взагалі) рис позабуттєвої суб'єктності викликає питання: «Як можлива безбуттєва, або позабуттєва суб'єктність, і чи можлива вона взагалі, і якщо так, то чому, і якщо ні, то теж чому»? Можливо, суто суб'єктним у значенні суб'єктивізму як «довільної безпідставності» є лише хибно-самонадійне переконання декотрого суб'єкта у позабуттєвості власної суб'єктивності. Вийшовши *за буття*, суб'єкт впав у *за-буття буття*, але що його туди, за буття, ще й віднявши пам'ять, «виштовхнуло», якщо це насправді сталося? Відповідь на це питання пошукаємо у контексті *Cogito*.

***Cogito та Dasein***. Одним з аспектів проблеми співвідношення *Cogito* та *Dasein*, як на мене, є питання, що його можна було б сфокусувати так. Якщо *Dasein* є, за Гайдеґґером, таким сущим, котре не просто буває серед іншого сущого, і через буття якого саме буття розкрите для нього і говорить через нього, то виходить, що «*cogito*», за або поза значенням «речі, що мислить», просто буває сущим серед сущого, і до передсущого воно відношення не має. Тоді чи є у декартівському «випнутому» розумінні суб'єкта хоч якась надія на зустріч з буттям?

Як на мене, деякі підстави сподіватися, що це так, дають наведені у роботі Л. Карачевцевої дані про певну тотожність *Cogito* та *Dasein*'у [2, с. 66-67]. Вона пише, що за Ж.Л. Маріоном, хоча Dasein і протиставляє себе картезіанському *Ego*, все ж бодай часом *Dasein*

промовляє «я є» так само, як і картезіанське *Ego* – і продовжує: «Ж.-Л. Маріон … спеціально наголошує на тому, що Декарт відрізняється від своїх наступників не тільки положенням про необхідний зв'язок між моїм мисленням та існуванням, а й покладанням цього зв'язку у незамінному й унікальному *Ego*». Таким чином, збіг мислення й буття у Декарта неодмінно завжди є особовим (або «мійним»).

Хоча «мійність» збігу мислення й буття у Декарта є цікавим спостереженням, як і інші аргументи на користь їхньої збіжності, мені хотілося б звернути увагу власне на сам збіг, адже у граничному прояві воно вимагає визнання тієї обставини, що і в картезіанській формулі фіксується досвід зустрічі з буттям, причому не у сенсі сущого, а саме з буттям, як це модернізаторські незвично звучить.

***Cogito ergo sum***. Історія філософії іноді демонструє нам дивні речі. Як у літературі є «бродячі сюжети», так у філософії – «бродячі теми». Достатньо сказати про Августина та Декарта з їхнім «ergo sum». Як пише А.В. Заякін у монографії «Суб'єкт у європейській філософії: від Декарта до Гуссерля» (2004) Декарт не був першим, хто прийшов до умовиводу *Cogito ergo sum*. Ще Августинові належать такі слова: «Щоб почати з найбільш очевидного, я спочатку запитаю, чи існуєш ти сам», і цю очевидність він розглядає у трьох аспектах – «я існую, я живу, я розумію».

Те ж саме ми бачимо у Канта, котрий один з варіантів свого категоричного імперативу фактично запозичив з Книги. Як у літературі, так і у філософії є скальди, які «слагают чужую песню, и произносят ее как свою» (О. Мандельштам). Причина цього – існування неперевершених, «вічних проблем», яких кожна філософська доба прагне по-своєму «обіграти» (у двох сенсах цього слова – як переглянути і як запропонувати переможний та остаточний варіант їхнього вирішення). Однією з конкретизацій цього вічного питання є картезіанське *cogito ergo sum*, до якого я також мав нагоду притулитися [6].

Проспівавши «чужу пісню як свою» у вигляді наполягання на екзистенційному змісті *cogitoergosum*, я тільки після ознайомлення з текстом дисертації Л. Карачевцевої дізнався, що цей підхід аж ніяк не є оригінальним, що його, зокрема, розробляв В. Каро. Таку ж думку висловлює й З.О. Сокулер у роботі про класичне поняття суб'єкта, що пізнає та про його подолання у філософській системі Германа Когена, спираючись при цьому на аналогічну позицію мислителя початку XX-го ст. Фр.Розенцвейга.

Утім, деякі моменти цього мотиву проглядаються й у самого М. Гайдеґґера, якщо зважити на доведені паралелі між *Dasein* та *Ego*

(схованим у декартівській формулі за особовим дієсловом cogito). Найсуттєвішим моментом тут є цитована та проінтерпретована Л. Карачевцевою думка М. Гайдеґґера про те, що екзистенціальний «соліпсизм» не переміщує ізольовану суб'єкто-річ до безневинної порожнечі безсвітовогобування, а, навпаки, якраз і ставить присутність [*Dasein*] в екстремальному сенсі перед її світом як світом й тим самим її саму – *перед нею самою* як буттям-у-світі» [2, с. 54].

Якщо перевести цю викладку з *Dasein* на *Ego*, то ми побачимо певну ієрархію *Cogito* і *Dasein* в їхній смисловій підпорядкованості. Безневинна порожнеча безсвітовогобування – це предтеча *Dasein* у вигляді такого бутіюванн*яCogito*, яке не має ще ані світу, ані буття-в-світі. Уявимо собі людину, котра, маючи особливі потреби, що ними займається сурдотифлопедагогика, від народження незряча, глуха та від цього німа, втрачає єдиний канал зв'язку зі світом речей – тактильний, а на додаток ще й перестає відчувати власне тіло. Як вона може пере-конатися, що ще не с-конала?

Вирішуючи проблему, Л. Карачевцева стверджує, що тут «„суб'єктивність", якої Гайдеґґер прагне уникнути, характеризується кореляцією між субстанційним*ego* (тобто річ-подібним, онтичним*ego*) й безсвітовістю (тобто відсутністю „зв'язків", випадінням з часового плину, апеляцією до абстрактної теперішності, тобто наявності» [2, с. 54].

Коли ми під «субстанційнимego» тут розумітимемо ту саму людину з особливими потребами, то вона, дійсно не маючи «зв'язків», дійсно «випавши з часового плину», перебуває у такій *теперішності*, котра, ставши для суб'єкта ясною, і постає як чиста «*присутність*», в якій схоплюється чисте буттіювання, чисте «є», оскільки ніяких змін у цьому беззмістовному самоявленні немає. Як на мене, це і є та сама зустріч з Буттям, яке у сущому (світові у часі та просторі) репрезентоване лише як момент, а поза сущим, поза часом виходить зі свого прихованого у Сущому стану та стає фіксованою у суто феноменологічному – довербальному, дологічному, доопераційно-мисленнєвому схопленні. З цього виникає власне *Присутність*, котра, схоплюючи саму себе як чисте бування (бутійования), схоплює й саму сутність Буття. Воно, це Я, як чиста позачасова буттєвість, з причин своєї «дозмістовності» постає разом з тим як антипод Буття, як чисте «Ніщо» (що в свій час точно підмітив Ж. П. Сартр). Звідси для людини зі звичайними потребами, залишається тільки один крок до буття-в-світі у гайдеґґерівському значенні і до світу у значенні, звичному для всіх, як Сущого, де Буття та Ніщо вже стають лише його моментами. Висновок, який з цього можна зробити, повністю відповідає провідній

ідеї дисертації Л. Карачевцевої, що вчення М. Гайдеґґера зберігає в собі елементи філософії суб'єкта [2, с. 197], і полягають вони у твердженні, що *Dasein* Гайдеґґера є нічим іншим, як переформатованим, розвинутим, доповненим і трансформованим *Ego* Декарта.

Одночасно таким чином схоплене Буття постає як корелят чистої, беззмістовної свідомості, котра схоплює саму себе в самому цьому акті схоплення. Акт схоплення «Я» власного акту схоплення і є та чиста суб'єктність, корелятом яких є досуще, досвітове (Буття та Ніщо). Слова М. Гайдеґґера про те, що «Я мислю» означає «Я мислю дещо» в цьому сенсі виглядає так: «Я мислю» означає «Я мислю дещо», і цим «дещо» є «Я». Така неявна, але реальна саморозрізненість «Я» є запорукою можливості допущення в якості нашого контрагента інших Я і, взагалі, можливості мислити Іншого.

Щодо цієї проблеми я маю власну позицію [5], додам лише, що, як зазначає у своїй статті А. Карпенко [3], у гайдеґґерівській концепції герменевтичної феноменології екзистенційне піклування (Sorge) відіграє роль, подібну до ролі суб'єкта. Слід зазначити, що наше «Я» в контексті «Когіто» здатне на певне саморозрізнення, адже фіксація того «Я», що мислить, відбувається за допомоги іншого «Я», котре від цього першого «Я» начебто «відступає» і дивиться на нього «збоку». Ось чому наше інтегративне «Я» не є деяким «монолітом» суб'єктивності, «всередині» нього є декілька «Я», котрі «дистанціюються» одне від одного у силових полях нашого внутрішнього психологічного простору. Між ними відбувається певна взаємодія, «внутрішній діалог», відстороненим «спостерігачем» якого постає деяке «самісне», «центроване», «базисне» «Я».

Про це писав, і я вже не раз наводив його слова, В.І. Шинкарук, за яким при наявності діалогу, скажемо так, «позитивного» Я, що хоче творити добро, і Я «негативного», котре, навпаки, воліє вчинити щось недобре, стоїть як арбітр третє Я [8, с. 278]. Думаю, згадане В.І. Шинкаруком це третє «Я» є нічим іншим, як тим *Ego*, у межах якого неможливе формування ніякого досвіду, окрім безпредметного та позачасового внутрішнього досвіду дорефлексивної присутності, почуття життя як чистого бування, невиразний словами смисл якого даний нам феноменологічно, у передчуттєводосвідній зустрічі з Буттям, котре збігається з нашим буванням як буванням цього «Я». Таке «Я» й є трансцендентальною умовою досвіду взагалі, проявленої як «інтимна собітотожність» versus «інакшість у структурі суб'єктивності» [2, с. 96].

Про подібне незбігання Я з собою говорив Е. Левінас. Наше «третє» Я має як раз таку «інакшість», котра не належить царині рефлексивного синтезу і принципово не упредметнюється у феномен – як тільки таке упредметнення відбувається, це «Я» «вислизає» з-під самого себе, стаючи вже «четвертим» «Я», а коли і це «Я» зав'язає у предметності, то воно стає вже «Я» п'ятим за рахунком, і так далі. Це невловиме «Я» начебто уходить в імлисту нескінченість як відображення двох дзеркал, що стоять одне навпроти одного.

Дану обставину Е. Левінас виразив так: «"Я" здійснюється як внутрішній зсув». Ця здатність нуклеарного «Я» суб'єктивності до втечі від себе, «полюцированого» предметністю, і тому вже такому, що втратило незайманість чистої суб'єктивності, цілком відповідна вже згадуваному шелеровському розумінню положення людини в Космосі як такого, де людина завжди стоїть осторонь самої себе, що є, як на мене, «ресурсом інакшості» «Я». Дане внутрішньо «зсунуте», те, що завжди, як в'юн з рук, «викараскається» з предметності є певним *інваріантом* суб'єктивності. Акт схоплення думкою самого акту схоплення в миті схоплення не розщеплює, а консолідує суб'єкт у таке солідне (solid як фундаментальне, щільне, бездомішкове, суцільне, тверде, ґрунтовне) дорефлексивне*Ego*, котре у цьому протиставлені себе самому собі навіть самого себе «не бачить», тому що у такому *Ego* «*cogito*» є актом самооберненого мислення без моменту диференціювання. Мова йде про те «Я», котре як раз уникнуло будь-якої фіксації себе іншим чином, ніж через самого себе як «чистого» буттіювання. Думається, що саме так ми маємо розуміти Ego у формулі Декарта. Не буде великим перебільшенням припустити, що вся наша суб'єктивність є дериватом цього «базового», перед-досвідного «Я» (див. пункт 3 висновків).

Повертаючись до висловленої вище думки про те, що *Dasein* Гайдеґґера є «переформатованим» *Ego* Декарта, задамося питанням – як узгодити антисуб'єктну позицію німецького мислителя з тим, що певна спорідненість *Ego* та *Dasein*'у передбачає, що останнє має мати якісь ознаки суб'єктності. Окрім цього, ми, кінець-кінцем, маємо визначитись з тим, як філософія *Cogito* і *Dasein*'у допоможе досягти мети цієї статті.

Для цього звернімося до думок Гайдеґґера про *Dasein* як буття-у-світі, котре неявно є буттям людини як суб'єкта (а якщо вважати інакше, то кого?). Попри загальнопоширену думку, що М. Гайдеггер розуміє суб'єкта відмінно від традиційного підходу та піддає його як основне поняття західної метафізики критиці, момент суб'єктності у *Dasein*'у все ж таки присутній, але не у всякому «бутті-

у-світі». Коли він говорить, що *Dasein*, «тут-буття» – це спосіб бування, бутіювання, властивий лише людині, коли людська свідомість не відокремлена від об'єктивного світу, і коли свідомість і буття нерозривно пов'язані, то це ще не все, на чому він наполягає. Людське буття-в-світі, Dasein, означає залученість людини у значущі стосунки з речами та іншими людьми, але ця залученість має два різновиди.

Перший вид буття-у-світі – це неавтентичне буття, коли *Dasein* розчинюється у безособовому «*dasMan*», серед людей у значенні «хтось», «вони». М. Гайдеґґер говорить про «них» («the "they"») так: «"*DasMan*" – це не цей, не той, не ти сам, не деякі люди і не їхня сукупність. "*DasMan*" є нейтральним, це "вони"» [9, p. 164]. Люди, що перебувають у такому бутті-в-світі, сліпо підпорядковується суспільним нормам і вказівкам, уникаючи відповідальності за власне життя. Таке буття-у-світі є, по суті, безсуб'єктним, хоча і не в тому сенсі, за який ратував М. Гайдеґґер. Таке існування позбавлено не тільки самості, але й буть якого, нехай і слабого чи не повного усвідомлення того, що він/вона можуть якимось чином впливати на ті чинники, котрі визначають їхні рішення, думки, емоції та переконання у плані їхньої корекції чи критичного перегляду (див. пункт 4 висновків).

Другий різновид, автентичне буття, це таке буття-у-світі, є цілком протилежним першому, коли людина має відвагу брати на себе відповідальність за своє буття і жити, керуючись власним вибором, є здатною відкинути те, що вона вважає для себе неприйнятним, а оцінка того, що вона приймає або заперечує, визначається нею абсолютно самостійно, без будь-якого зовнішнього впливу.

***Висновки***. Які ж висновки з викладеного ми можемо зробити і яким чином ця «філософська премудрість», як говорив про складні проблеми видатний представник Київської школи філософії Вадим Іванов, а саме – вчення Декарта та Гайдеґґера можуть дати «пояснююче роз'яснення» типової для маси росіян поведінки?

Загальним висновком є констатація *втрати росіянами індивідуальної суб'єктності*. Це знайшло прояв у тому, що:

1) Людську *індивідуальність росіян було втрачено через* визначений досвідом соціальних катастроф *об'єктивізм*, тобто, вони перетворились на піддатливі об'єкти впливу, котрі цілком підкорялись волі тоталітарного Супер-Суб'єкта, котрий через створену ним Систему використовує безсуб'єктних громадян як простий засіб для досягнення власних, часто людожерських, цілей. Це привчило російську людину маси не тільки до кріпосної покірності (а їх

протягом майже 340 років можна було продавати і купувати як річ), але й до звички до постійного приниження. Результатом цього стало формування у них таких рис, як зневажливість (вони не мають поваги до себе чи інших, а також до суспільних норм), нікчемність (це люди з низькою самооцінкою), безвідповідальність (вони не дбають про свої обов'язки чи наслідки своїх дій), безсовісність (у них відсутнє почуття відповідальності або провини) та аморальність (вони ігнорують людські моральні норми), до чого додається ще й відсутність у «русского человека» почуття власного достоїнства.

2) Внаслідок цього у росіян сформувалась *масова конформістська свідомість*, коли вони добровільно підкорюються волі умовного Супер-Суб'єкта, бажаючи отримати він нього схвалення своєї поведінки (типова риса психопата). При цьому їхні несамостійні рішення та вчинки зовнішньо виглядають як акти їхнього суверенного «Я», хоча насправді їхнє Я є наповненим смислами, визначеними зовнішнім впливом. Ось чому вони, виступаючи від свого імені, тобто, удавано постаючи як суб'єкти, насправді говорять не від самих себе, хоча формально це виглядає саме так.

3) *Росіяни втратили те центроване, «чисте» Я*, котре завжди «вислизає» з будь-якої наповненості предметністю і залишається суверенним арбітром усіх рішень особистості попри всі обставини. У психології це називається конформістською свідомістю, у політології – результатом маніпуляції свідомістю, а з точки зору філософії це виглядає як втрата вказаного Я. Перше речення тут можна доповнити – росіяни втратили суб'єктність, загубивши «центроване Я», і – давно, оскільки їхнє Я цілком заповнене вкладеним у нього ззовні предметним змістом, до того ж облудно правильним та через це ще більше спотвореним.

4) *Буття-у-світі росіян* відповідає такому буттю, котре є *неавтентичним*. Ця неавтентичність полягає у тому, що насправді вони мають справу не з буттям, а з соціальним світом, до того ж ще й деформованим. Повна підлеглість цьому світові визначає їхню сліпу покірливість та всі ті риси, що наведені у пункті 1). У підсумку у російському суспільстві як його чи не головна риса ствердилась як стійка традиція неповага до особистості та її життя, у тому колі й до власного. Внаслідок цього вони йдуть на вірну загибель як гарматне м'ясо, оскільки не в змозі здійснити рефлексію над своїм об'єктивізованим станом.

Таке неавтентичне буття росіянина викликало й таку ж неавтентичну реакцію на нівелювання його особистості, на постійні паплюження та відверту зневагу, і неавтентичність його реакції на всі

ці речі полягає у відсутності будь-якої гідної людини відповіді, що компенсується лютою злобою до вільних людей, до усього світу, до всіх, на кого можна виплеснути свою злоякісну агресивність і глуху ненависть, випестувані перманентними станом раба у власній країні протягом століть.

Пригнічений та прибитий «господином», росіянин не прагне позбавитись свого гнобителя, він прагне сам стати «господином», нехай фіктивним, лише у фантазіях імперця, коли реальна економічна та технічна хронічна відсталість його країни від усього прогресивного світу ігнорується і замовчується, а замість реальних кроків по створенню у країні умов для вільного розвитку люди російської маси приймають пропозицію влади гордитись якимись туманними «скрепами», особливість котрих полягає, по-перше, в їхній *ефективній позитивності*, що сприяє їхньому кращому сприйняттю та засвоєнню об'єктами впливу, і, по-друге – в їхній *фіктивності*, або, як зараз говорять, «фейковості» у сенсі їхньої повної відсутності в «русском мире», внаслідок чого при першій суворій зустрічі з реальністю ці погляди починають розсипатись, як будиночок з гральних карт, як це буває з російськими військовополоненими, які з подивом бачать, що багато українських вояків говорять російською і розгублено розповідають на камеру, що ніяких фашистів чи нацистів вони по цей бік лінії фронту не зустрічали.

Ці росіяни, а їх більшість, бачать світ начебто крізь якусь лінзу, отримуючи його обернене зображення. У такому зображенні верх стає низом, а ліве – правим, рабство – свободою, війна – миром, неуцтво – силою, і далі за Дж. Орвелом з його антиутопії «1984» на кшталт виставляння неспровокованого нападу на сусідів захистом Батьківщини, масованих обстрілів російськомовного населення Сходу України – захистом тих, хто говоріть російською, окупацію частини території суверенної країни – звільненням окупованих Україною земель тощо.

Уся російська ідеологічна пропаганда, ретельно розроблена у кулуарах її спецслужб, базується на суцільній брехні, що цілком відповідає орвелівському «брехня – це правда», і це часто навіть і не приховується, оскільки головним для цих владарів вбогих душ без власного «Я» є задача штучно та цілеспрямовано створити таке викривлене «псевдо-Я», котре цілком визначалось би жорстким маніпулятивним контролем, щоб потім напихати у це забруднене спотвореними ідеями та фальшивими гаслами «псевдо-Я» такі уявлення, котрі абсолютно суперечать істині і правді, і напихати їх так віртуозно, щоб носій такого похідного «псевдо-Я» був переконаний,

що усі його погляди і переконання є продуктом самостійних роздумів та міркувань.

Давно помічено, що найзлиденніший духовно і найбезправніший юридично росіянин, говорячи про велич Росії, робить це через прагнення піддати таким самим приниженням та знущанням, яких зазнає він сам, далекі та сусідні народи, й тим «звеличитись» у власних очах, попри його реальну жалюгідність. Подібний стан можна назвати не «буттям-у-світі», а пере-буванням-у-спотвореному-світі (звідси установки росіян на пере-жидання, пере-терпіння, з постійним очікування що ось-ось все стане кращим, і якщо колективне Супер-Я їм таке покращання постійно обіцяє, то росіяни цими цяцянками цілком задовольняються). Що стосується пере-бування, то воно для росіян від-бувається у сенсі відбулості. Цим пояснюється орієнтація росіян не на майбутнє, а на минуле, на імперську Росію, на тоталітарний СРСР тощо – в історії їхньої країни все вже від-булося, і тому необхідно все, що було, повернути і тим самим подолати теперішній стан стояння на колінах. Утім, росіяни постійно не говорили би про «вставання з колін», якби насправді вони на них протягом віків не стояли.

***Список літератури***


1. *Гайдеґґер М.* Буття і час – Пер. з нім. В.В. Бібіхіна, вступна стаття І.В. Мінакова. – Харків: Фоліо, 2003 – 503, [9] с. (рос.).

2. *Карачевцева Л.М.* Філософсько-антропологічне переосмислення проблеми суб'єктивності в постгайдеґґерівському дискурсі // Дис. ... канд. філос. наук : 09.00.04 / Карачевцева Лариса Миколаївна ; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди Нац. акад. наук України. – К., 2013 – 232 с.

3. *Карпенко А.* Категорія суб'єкта у філософії Мартіна Гайдеґґера: постановка проблеми // Наукові записки. – Серія «Філософія». – Вип.14. – Острог, 2013 – сс.111-114.

4. *Кирилюк О.С.* Мартін Гайдеґґер та Максиміліан Волошин. Оргія та жертва – Одеса, 2005 – 72 с.

5. *Кирилюк О.С.* Універсально-культурні смисли комунікативної суб'єктності світу людини // Наукове пізнання: методологія та технологія – Вип. 1 (23) – Одеса: Південноукр. держ. пед. ун-тет, 2009 – сс. 47-51; див. це також у: Кирилюк О. С. Доповіді та статті – Одеса, 2021 – сс. 31-38.

6. *Кирилюк О.С.* «Cogito ergo sum»: теолого-екзистенціальна інтерпретація // Δόξα/Докса – Вип. 10 – 2006 – с. 167-173; див. це також у: Кирилюк О. С. Доповіді та статті – Одеса, 2021 – сс. 444-451.

7. *Кушерець Т.В*. Людська присутність як первинний суб'єкт історії філософії М. Хайдеггера // Актуальні проблеми духовності: зб. наук. праць (відп. ред.: Я.В. Шрамко) – КДПУ – Кривий Ріг: «Видавничий дім», 2008 – сс. 134-142.

8. *Шинкарук В.І*. Изменение предмета философии в связи с возникновением современного экспериментального естествознания // Шинкарук В.І.Вибрані твори: у 3-х т. – Т. 1. – К.: Укр. Центр духовної культури, 2003. – 392 с. – сс. 371-389 (Філософська спадщина України).

9. *HeideggerM*. BeingandTime – Trans. John Macguarrie and Edward Robinson. – Southampton: Basil Blackwell, 1962 – xii + 510 p.

***References***

1. *Haidegher M*. Buttia i chas [Being and Time] – Per. z nim. V.V. Bybykhina, vstupna stattiaI. V. Minakova. – Kharkiv: Folio, 2003 – 503, [9] p.

2. *Karachevtseva L.M*. Filosofsko-antropolohichne pereosmyslennia problemy subiektyvnosti v post Haideggerivskomu dyskursi [Philosophical and anthropological rethinking of the problem of subjectivity in post-Heideggerian discourse] // Dys. ... kand. filos. nauk : 09.00.04 ; In-t filos. im. H. S. Skovorody Nats. akad. nauk Ukrainy. – K., 2013 – 232 p.

3. *Karpenko A*. Katehoriia subiekta u filosofii Martina Haideggera: postanovka problemy [The category of the subject in the philosophy of Martin Heidegger: posing the problem] // Naukovi zapysky. – Seriia «Filosofiia». – Vyp.14. – Ostroh, 2013 – pp. 111-114.

4. *Kyrylyuk O.S*. Martin Haidegger ta Maksymilian Voloshyn. Orhiia ta zhertva [Martin Heidegger and Maximilian Voloshyn. Orgy and Sacrifice] – Odesa, 2005 – 72 p.

5. *Kyrylyuk O.S*. Universalno-kulturni smysly komunikatyvnoi subiektnosti svitu liudyny» [Universal-cultural meanings of communicative subjectivity of the human world] // Naukove piznannia: metodolohiia ta tekhnolohiia – Vyp. 1 (23) – Odesa: Pivdennoukr. derzh. ped. un-tet, 2009 – pp. 47-51; dyv. tse takozh u: Kyryliuk O. S. Dopovidi ta statti – Odesa, 2021 – pp. 31-38.

6. *Kyrylyuk O.S*. «Cogito ergo sum»: teoloho-ekzystentsialna interpretatsiia ["Cogito ergo sum": a theological-existential interpretation] // Δόξα/Doksa – Vyp. 10 – 2006 – s. 167-173; dyv. tse takozh u: Kyryliuk O. S. Dopovidi ta statti – Odesa, 2021 – pp. 444-451.

7. *Kusherets T.V*. Liudska prysutnist yak pervynnyi subiekt istorii filosofii M . Haidehhera [Dasein as the primary subject of the history of philosophy of M. Heidegger] // Aktualni problemy dukhovnosti: zb. nauk.

prats (vidp.red.: Ya.V. Shramko) – KDPU – Kryvyi Rih: «Vydavnychyi dim», 2008 – ss. 134-142.

8. *Shynkaruk V.I.* Izmenenye predmeta filosofuy v sviazi s vozniknoveniem sovremennogo eksperymentalnogo estestvoznanyia. [Changes in the subject of philosophy in connection with the emergence of modern experimental natural science.] // Vybrani tvory: u 3-kh t. – T. 1. – K.: Ukr. Tsentr dukhovnoi kultury, 2003 – (Filosofska spadshchyna Ukrainy) – 392 p. – pp. 371-389.

9. *Heidegger M.* Being and Time – Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. – Southampton: Basil Blackwell, 1962 – xii + 510 p.

**О.С. Кирилюк**. COGITO, DASEIN, ПРОБЛЕМА СУБ'ЄКТА ТА СУБ'ЄКТНОСТІІ РОСІЙСЬКІ «М'ЯСНІ» ШТУРМИ

**O.S. Kyrylyuk**.COGITO, DASEIN, SUBJECTLESSNESS AND RUSSIANS IN THE WAR AGAINST UKRAINE AS A CANNON FODDER

Авторськадовідка:

Кирилюк Олександр Сергійович, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Одеської філії Центру гуманітарної освіти Національної академії наук України.

УДК 141 +165.182

# ДИСКУРСНИЙ АНАЛІЗ ЯК МЕТОД ГУМАНІТАРНОЇ ЕКСПЕРТИЗИ ДОСВІДУ ВІЙНИ

***Ю.А. Іщенко***
biognos27@gmail.com

*Гуманітарна експертиза» тлумачиться в розрізі «розширеної етичної експертизи» – це діяльність на випередження, механізм узгодження, й виходу на більш фундаментальні рівні загальних інтересів, вироблення платформ, на яких можливий перехід від логіки протистояння і конфронтації до логіки взаємодії. Це поглиблене і більш широке осмислення, яке фокусується на оцінці можливих наслідків проектів для збереження людських якостей і виступає як форма гуманітарної рефлексії, відтак не просто оцінка, а процес глибокого міркування (рефлексії). Досвід війни розуміється як певна подія війни, що завжди мовно-мовленнєво опосередковуючись, закріплена в пам'яті, й у певний спосіб виражена в дискурсі. Відтак в її осмислені ця подія як досвід свідомості може піддаватися дискурсному аналізові, зокрема, коли ми цей досвід намагаємося актуалізувати на практиці, приймаючи рішення, тобто оцінюючи з метою отримання знань узусного, практичного характеру. За основу береться розуміння дискурсу як зв'язаного тексту у контексті багатьох конституюючих і фонових чинників – соціокультурних, психологічних, екзистенційних та ін., тобто як «тексту, зануреного в життя», що вивчається разом з такими «формами життя», які формують його – фахове і родинне спілкування, інтерв'ю, репортажі, наукові теорії, соціальні події, конференції, бесіди з приятелями тощо, і разом з тим розглядається в когнітивному аспекті, як такий текст що містить міркування, а в комунікативному – текст, який містить взаємозалежні міркування кількох суб'єктів. Деконструкція, в дискурсному підході, може бути використана як певна стратегія гуманітарно-експертної аналітики та рефлексивної практики, оскільки дає змогу повніше розкрити соціальні, моральнісні, естетичні і культурологічні контексти, що пов'язані зі смисловими та текстологічими реконструкціями, мовленнєвими і фонологічними асоціаціями, історичними і культурними алюзіями мовно вираженого життєсвіту людини. Вона поєднує текст с контекстом, знак з його*

*значенням. Деконструкція трансформує дискурс життєсвіту, переводячи його в режим інтерпретації, й подібно мистецьким практикам проблематизує його ціннісно-нормативний і когнітивний статус. Актуалізуючись в життєсвітові, вона у такий спосіб має зворотній вплив на нього. Практика деконструкції спрямована на вербально, мовно-мовленнєво виражені події життєсвіту саме з боку мовленнєвих актів, спираючись на культурологічні традиції, норми, ритуали, символи, цінності. Як приклад застосування гуманітарної експертизи в розрізі дискурсного аналізу і деконструкції розглядаються можливі ризики і небезпеки, пов'язані з дією нормативного документу щодо права на виїзд за кордон чоловіків віком 18-22 років.*

***Ключові слова***: *гуманітарна експертиза, досвід війни, дискурс, деконструкція, норми, цінності, людський капітал, людські якості.*

## DISCOURSE ANALYSIS AS A METHOD OF HUMANITARIAN EXPERTISE OF THE EXPERIENCE OF WAR

***Y.A. Ishchenko***
biognos27@gmail.com

*Humanitarian expertise is interpreted in the context of «extended ethical expertise» – it is an activity to anticipate, a mechanism for coordination, and access to more fundamental levels of common interests, the development of platforms on which it is possible to transition from the logic of opposition and confrontation to the logic of interaction. This is an in-depth and broader understanding that focuses on assessing the possible consequences of projects for the preservation of human qualities and acts as a form of humanitarian reflection, therefore not just an assessment, but a process of deep reasoning (reflection). The experience of war is understood as a certain event of war, which is always linguistically and verbally mediated, fixed in memory, and in a certain way expressed in discourse. Therefore, in its comprehension, this event as an experience of consciousness can be subjected to discourse analysis, in particular, when we try to actualize this experience in practice by making decisions, that is, evaluating it in order to obtain knowledge of a general, practical nature. The basis is the understanding of discourse as a connected text in the context of many constitutive and background factors – socio-cultural, psychological, existential, etc., that is, as a «text immersed in life», which is studied together with such «forms of life» that form it – interviews, reports,*

*scientific theories, social events, conferences, conversations with friends, etc., and at the same time is considered in the cognitive aspect as a text containing reasoning, and in the communicative aspect – a text containing interdependent reasoning of several subjects. Deconstruction, in the discourse approach, can be used as a certain strategy of humanitarian-expert analytics and reflective practice, since it allows for a more complete disclosure of social, moral, aesthetic and cultural contexts associated with semantic and textual reconstructions, speech and phonological associations, historical and cultural contexts that are associated with semantic and textual reconstructions, speech and phonological associations, historical and cultural allusions of the linguistically expressed human lifeworld. It combines text with context, sign with its meaning. Deconstruction transforms the discourse of the lifeworld by transferring it to the mode of interpretation, and similarly to artistic practices, problematizes its value-normative and cognitive status. Actualizing itself in the lifeworld, it thus has a reverse effect on it. The practice of deconstruction is aimed at verbally, linguistically and speech-expressed events of the lifeworld precisely from the side of speech acts, relying on cultural traditions, norms, rituals, symbols, values. As an example of the application of humanitarian expertise in From the perspective of discourse analysis and deconstruction, possible risks and dangers associated with the operation of a regulatory document on the right to travel abroad for men aged 18-22 are considered.*

***Keywords***: *humanitarian expertise, war experience, discourse, deconstruction, norms, values, human capital, human qualities.*

*– Здорове, пане! Ви можете читать?*
*–О, так, свій жереб по складам нещасть.*
В.Шекспір. «Гамлет»

***Вступ. Постановка проблеми***. Як вже видно з назви (теми) в статті задіяні три ключові концепти, які слід відрізняти від можливого логічного змісту понять, коли ми їх визначаємо, бо ж можуть включати тропи, тобто метафори, метонімії, синекдохи й навіть іронію. Як і будь-які концепти, вони спрямовані на розкриття сенсу, тобто націлені на (по)розуміння.

Передовсім – це концепт «досвід війни», під яким тут буде розумітися певна подія війни, що завжди мовно-мовленнєво опосередковуючись, закріплена в пам'яті, й у певний спосіб виражена в дискурсі. Відтак в її осмислені ця подія як досвід свідомості може

піддаватися дискурсному аналізові, зокрема, коли ми цей досвід намагаємося актуалізувати на практиці приймаючи рішення, тобто оцінюючи з метою отримання знань узусного, практичного характеру.

Дискурсний аналіз, як концепт, ми відрізняємо від «дискурс-аналізу», як він обґрунтовується в концепціях Уотсон, Лакло, Йоргенсен, Філліпс, звісно, не відкидаючи останній і продуктивно застосовуючи його в експертизі. Втім, ми виходимо з розуміння дискурсу як зв'язаного тексту у контексті багатьох конституюючих і фонових чинників – соціокультурних, психологічних, екзистенційних та ін. (І.Штерн), тобто як «тексту, зануреного в життя» (Н.Арутюнова), що вивчається разом з такими «формами життя», які формують його – фахове і родинне спілкування, інтерв'ю, репортажі, наукові теорії, соціальні події, конференції, бесіди з приятелями тощо, і разом з тим, в когнітивному аспекті, як такий текст, що містить міркування, а в комунікативному – текст, який містить взаємозалежні міркування кількох суб'єктів (А. Ішмуратов). А у мовленнєвому акті «дискурс – це те, що дає змогу мовцеві вважати відповіддю на запитання, поставлене тим, хто його слухає, або структуру типу «запит-відповідь», яка зв'язує текст і робить можливою комунікацію». З іншого боку, деякі речення, висловлені учасниками діалогу, не є ані запитаннями, ані відповідями і тому не мають сенсу в цьому контексті, хоча не є безсенсовими. Процес комунікації здійснюється таким чином, що певних запитань ми не можемо ставити, і певних речень тому можемо «не чути», бо ж не маємо настанов на те, щоб сприйняти певні речення. В цілому з погляду мови контекст є той хаос, який протистоїть порядку мовних структур.

***Основна частина***. Концепт «гуманітарна експертиза» тут тлумачиться в розрізі «розширеної етичної експертизи» (Б.Г.Юдін). Взагалі, гуманітарна експертиза, згідно Б.Г.Юдіну, – це *діяльність на випередження,* механізм узгодження, й виходу, як правило, на більш фундаментальні рівні загальних інтересів, вироблення платформ, на яких можливий перехід від «логіки» протистояння і конфронтації до «логіки» взаємодії,а тому вироблення навіть компромісних рішень. Розширена гуманітарна експертиза – це поглиблене і більш широке осмислення, *яке фокусується на оцінці можливих наслідків проектів для збереження людських якостей* і виступає як форма гуманітарної рефлексії. Це не просто оцінка, а процес глибокого міркування (рефлексії) про *можливі наслідки*, а не лише прямі результати. Відтак маємо справу із своєрідною «розширеною оцінкою», яка виходить за рамки традиційних, більш вузьких, експертиз – технічних, правових та

ін. Випереджаюче реагування постає у такий експертизі як оцінка невідомого.

На мій погляд, розвиток в останні роки гуманітарного експертування показує, що можна провести й певні аналогії між принципами і поняттями біоетики та поняттями гуманітарної експертизи. Це, наприклад, стосується введених у вжиток Б.Юдіним та І.Ашмаріним таких понять останньої як «людській потенціал», «людській капітал», «випереджаюче переживання», «ризики діяльності», «презумпція винуватості», «презумпція пильності» та ін., у змісті яких знаходять операційні і нормативні підстави для оцінки спроможності (можливостей) людини гідно жити і діяти в умовах певного соціуму, відтак й оцінки ризиків та небезпек, що загрожують як людській гідності, так і людському життю взагалі. Особливе значення для проведення гуманітарної експертизи мають такі принципи як «автономія особистості», «справедливість» і, звичайно ж, Гіппократова вимога– «не зашкодь», що в сучасній біоетиці набула розширення у вигляді формулювання імперативу: «Не тільки не зашкодь, але й чини благо».

Позаяк граничною підставою гуманітарної експертизи є людина з її якостями і можливостями (але людина не розглядається тут як «об'єкт» чи «предмет», а постає в горизонті значень свого існування, або ж, за словами М.Фуко, «з'являється як емпірико-трансцендентальна істота, думки якої постійно пов'язані з немислимим», або ж, за Плесснером, як «екцентрична істота»), то ми в її проведенні не можемо абстрагуватись від певних антропологічних припущень («антропологем») як умови можливості будь-якої гуманітаристики. Проте ці антропологеми, «екзистенціали», соціокультурні концепти в безпосередньому проведенні експертизи, її техніці, методологіях і технологіях потребують певної інструменталізації і операціоналізації. Виникає питання: як співвідносити ці загальні передумови з власне техніками гуманітарного експертування?

Труднощі розв'язання даної проблеми полягають в тому, що в гуманітарній експертизі ми маємо запобігати редукції, з одного боку, до «очевидностей» – настроям, переживанням, емоціям, мотиваціям життєсвітів, а з іншого – до певних ідеалізованих об'єктів, репрезентатами яких виступають певні терміни, показники, операціонали, індекси тощо. Як в першому, так і в другому випадку на нас чатують пастки Локкового і Декартового розуму (раціоналізму). Й тут ми маємо пам'ятати, що ми власне пізнаємо «зроблене зробленим»

або ж, як пише М.Мамардашвілі, своєрідними «техносами» (хоча й створеними «нерукотворно»).

Тим не менш, очевидності і переживання життєсвіту, їхній дискурсний вимір (тобто вербальне і концептуальне вираження в дискурсних практиках живих комунікацій), іманентні структурам ціннісних суджень і оцінок життєсвіту людини, які, власне, й постають базисом та предметом гуманітарної аналітики. Як передумову гуманітарної експертизи їх можна узагальнено позначити як екзистенційний контекст останньої. Відтак в гуманітарній експертизі доводиться виходити і утримувати в полі тематичного аналізу вербалізовану на ґрунті відповідних нормативних і ціннісних диспозицій (втілених в певних символах і текстах) «екзистенційну налаштованість» (М.Гайдеггер) індивідів. Ця остання узасаднює «гру настроїв» людей та певних спільнот і розподіляється, зрештою, між полюсами «загроза-спасіння», «страх- надія», «життя-смерть».

Необхідно мати на увазі, що за умов плюральностіжиттєсвітів, всередині цих дихотомій спостерігається інтенсивна ціннісна і нормативна рухомість їхніх полюсів, що призводить до розмитості меж між ними і породжуватиме дифузію ціннісно-нормативних систем та дискурсивних практик, які є носіями та опосередковують їхнє існування. Сфера множинності у такий спосіб постає як сфера публічності, в якій відбувається легалізація та легітимація настроїв у формі їх визнання чи невизнання, (відповідно, толерування чи ні), адже тут індивіди борються за свою ідентичність (отже, й саморозуміння), честь і гідність. Контекст екзистенційний (передусім свобода вибору) постає тут як контекст соціальний, що пов'язаний із правами і свободами, відтак й як контекст політичний, позаяк свобода вибору, зреалізовуєма в системі прав і свобод, у певний спосіб визначається конституйованими в даному соціумі ідеалами справедливості, свободи, солідарності.

Загроза і спасіння, страх і надія та ін. парадоксально збігаються в життєсвіті людини й утворюють своєрідні «екзистенційні апорії» (Л.Кіященко). Апорії тут виступають як екзистенційний виклик різним способам раціоналізації і концептуалізації життєсвіту, передовсім, інструментальній і науково-технічній раціональності. Цей екзистенційний виклик набуває ролі свого роду граничної підстави пошуку відповідей, що зреалізовується в різного роду репрезентативних системах знань, необхідних для прийняття раціональних (практичних) рішень. Ця обставина передбачає, зокрема, вивчення об'єктивуючих механізмів процедур раціоналізації і операціоналізації. Проте в їх розкритті потрібно долати біхевіоризм і

операціоналізм а laБріджмен, й максимально використовувати принципи феноменолого-герменевтичного тлумачення життєсвіту людини, виходячи з тематизації його структур, в яких дискурсно генеруються концепти, що мають своєю інтенцією «випереджаюче переживання».

Соціальна реальність зберігає в собі сліди життєвого світу, які закарбовані лінгвістичними конструкціями, в яких у певний спосіб виражені людські потреби й інтереси. Життєсвіт пронизаний комунікативними практиками культури, в основі його архітектоніки лежать смислові зв'язки, на базі яких формуються соціальні значення, якими оперує буденна свідомість. Аналіз мови повсякденності дає можливість в гуманітарній експертизі переосмислювати очевидне й узвичаєне в буденному досвіді людини.

Слово є своєрідним місцеперебуванням смислу, що надає останньому просторово-часову локацію. Разом з тим виражена в слові форма думки генерує певні дії, тому містить в собі практичну компоненту. Відтак правильно підібране слово, особливо на комунікативному рівні публічної сфери і широко представлене в ЗМІ, Інтернеті, соціальних мережах взагалі у вигляді презентації певних норм і цінностей творить специфічний дискурс громадської і політичної культури, зокрема може підвищивути рівень правової компетенції громадян. Проведення комплексної гуманітарної експертизи комунікативних практик може здійснюватися на різних рівнях соціальної реальності, а в дискурсномуосмисленні їх важливого значення набуває стратегія деконструкції.

Ми виходимо з того, що деконструкція, в дискурсному підході, може бути використана як певна стратегія гуманітарно-експертної аналітики та рефлексивної практики, оскільки дає змогу повніше розкрити соціальні, моральнісні, естетичні і культурологічні контексти, що пов'язані зі смисловими та текстологічими реконструкціями, мовленнєвими і фонологічними асоціаціями, історичними і культурними алюзіями мовно вираженого життєсвіту людини. Вона *поєднує текст* з *контекстом*, знак з його значенням. Деконструкція*трансформує дискурс життєсвіту*, *переводячи його в режим інтерпретації,* й подібно мистецьким практикам проблематизує його ціннісно-нормативний і когнітивний статус. Актуалізуючись в життєсвітові, вона у такий спосіб має зворотній вплив на нього. Практика деконструкції спрямована на вербально, мовно-мовленнєво виражені події життєсвіту саме з боку мовленнєвих актів, спираючись на культурологічні традиції, норми, ритуали, символи, цінності. Разом з тим як стратегія дискурсного аналізу вона

долає опозиції (тут евристичне значення має думка Дерріди) класичної (чи-то метафізичної) раціональності, які карбуються в мові у вигляді вище згаданих дихотомій.

У досвіді свідомості війни кожного з нас війна постає як певна сукупність *подій*, відтак сукупність (формація) її дискурсів, які якщо й не повністю релевантні, то принаймні когерентні у свій конкретний спосіб сенсовотранформованим подіям війни як на індивідуальному, так і колективному рівні, котрі своєю чергою просякнуті переживаннями та відповідними гештальтами виживання, страждання, страху, смерті. Дискурс мовно й мовленнєво в залежності від контексту своєрідно узагальнює ці переживання в слові (і його використанні), надаючи усталеним уявленням, поняттям та концептам своєї сенсової специфіки в залежності від як певної «дискурсної формації» (М.Фуко), так й (всупереч Фуко, додамо) «актора» (діяча) промовляння. З іншого боку, дискурс якщо все ж йти за М.Фуко (і тут він правий), це – не життя, і в нього *інший час, ніж у життя.* В ньому відбувається певне запізнення подій життя (у тому колі, й подій життя у війни, просякнутої переживанням близької часової і просторової присутності смерті). Відтак досвід сприйняття і переживання, набуваючи в дискурсі мовно-мовленнєвого вираження по-різному конституює його суб'єкта, отже й сам дискурс, який, разом з суб'єктом, перетворюється на евентуальний.

Ця *евентуальність* дискурсу може поставати як прийдешність і водночас присутність його суб'єкта в залежності від характеру промовляння, реалізуємого через мовленнєві акти в трьох своїх вимірах: когнітивному, сугестивному та експресивному (М.В.Попович). Звернемо увагу, що в повсякденному узвичаєному житті (а війна мірою свого плину і тяглості далі більше набуває характеру узвичаєння або ж «габітальності», тобто вироблення певних звичок, звичаїв, «габітусів», що поступово просякають склавшийся до того «етос» життєсвіту людини), певний кумулятивний досвід свідомості передається в оповіді, яка, згідно П.Рікеру, формує три види ідентичності індивіда в ній: ідентичність сюжету (теми), відтак тексту оповіді, ідентичність персонажів оповіді та ідентичність агента сприйняття і як комунікатора.

У даному випадку звернемося не стільки до оповідей, які тією чи іншою мірою спираються на християнські (Віра, Надія, Любов, Милосердя та ін.) і разом з тим просвітницькі (Свобода, Рівність, Справедливість, Солідарність тощо)гранднаративи, а на їхні комунікативно-дискурсніформи, що спрощено тлумачать цінності і неначе «раптом» виринають в свідомості і комунікації людей, коли

виникає питання про визнання, прийняття/ неприйняття чи то «толерування» певних норм і цінностей, визначаючи їхню бажаність і зрозумілість. Важливого значення тут набуває та обставина, що й самі гранднаративи постають в цих формах (оповідках про різні історії, анекдотах, жартах, віршах, піснях тощо) в своєму «урізаному» вигляді, тобто як своєрідні «ерзац-наративи – оповіді про події війни зі своїм «сюжетом» і відповідною лексікою[див.:2]. Прикінцево ці «ерзац-наративи», експресивно й сугестивно заміщуючи й інтерпретуючи гранднаративи, тобто діючи так само як й гранднаративи) інспірують та виправдовують спасительний (рятівний), мірами апокаліптичний дискурс. Звісно, в тому колі й дискурс сучасного українця – *українця війни*. Відтак такого роду сенсові «ерзаци» глибинно семантично укорінені в життєсвітові, нині в повсякденній узвичаєності війни, втім, часто-густо постають в буденній мові саме у своєму скороченому, перетвореному вигляді, а саме – згаданих вище «ерзаців».

Спробуємо з цього погляду піддати дискурсному аналізові з його стратегію деконструкції таку подію останніх місяців як право на виїзд за кордон чоловіків віком 18-22 років, яка стала можливою внаслідок прийняття нормативного документу рішенням Кабінету міністрів, підписаному Президентом. Гуманітарна експертиза цього документу в цілому – окреме завдання, тут же ми окреслимо лише деякі лінії можливої гуманітарної рефлексії. Постанову готувало міністерство внутрішніх справ. В документі особливо акцентується:«Чоловіки віком від 18 до 22 років включно матимуть право безперешкодного перетину державного кордону на період дії воєнного стану. Мета цього кроку – першочергово надати молодим українцям ширші можливості для навчання, стажування, легального працевлаштування за кордоном, аби здобутий досвід вони згодом могли використати задля розвитку України». Нагадаємо, що воєнний стан в Україні діє від початку російського повномасштабного вторгнення. Згідно з Указом президента, виїзд за межі країни громадян України чоловічої статі віком від 18 до 60 років забороняється, проте є винятки щодо окремих випадків.

Гуманність даного рішення не викликає сумнівів. Це, безумовно, спасіння життя молоді, прагматично – збереження генофонду нації. Втім, важлива й гуманітарна оцінка ризиків та небезпек. Передовсім як це відобразиться на мобілізації, відтак на захисті від ворога, й особливо в умовах величезного дефіциту «живої сили» за багаторазового переважання в ній з боку ворожої сторони. Безумовно, це вплине на обороноздатність країни, на «захист

Батьківщини», тому й «виживання нації». І тут думки розділяються, породжуючи масу фейків й слухів. Так, британське видання «TheEconomist» нещодавно оприлюднило «дані» (наскільки вони були верифіковані – питання) щодо масовості перетину кордону молодими українським хлопцями (за підрахунком видання від 80 до 100 тис. за два місяці зі дня прийняття постанови). Ці «дані» були спростовані польськими прикордонниками, мовляв, тут могли бути враховані виїзди і повернення одних й тих самих осіб, що здійснювалися з різною, передовсім, побутовою метою. Однак, у будь-якому випадку, ризики зберігаються, мобілізаційний ресурс в країні порівняно з ворогом достатньо обмежений, і це загрожує втратою не лише територій, але й державності, а головне – ставить під сумнів «*сенс* війни», яка посутньо є війною за незалежність, за демократичні і цивілізаційні цінності, свободу, справедливість, людську гідність, всупереч поширеним в «рашистській федерації» і в її геноцидній війні проти України фейкам «нацизму» і «мілітаризму».

На індивідуальному рівні дискурсу молодих хлопців–з погляду гуманітарного експертування–потрібно звернути увагу на мотиви та сенсовеобґрунтування їхнього виїзду за кордон. Як свідчать інтерв'ю: хтось справді їде навчатися, чи набувати військового досвіду, або ж чесно працювати і повернутися з набутим досвідом «додому», а хтось цинічно промовляє – «покатаюсь і повернусь». Тут треба мати на увазі, що ціннісно-смислова сфера буття людини увесь час актуалізує досвід її життя, з його раціональними антиномія̈ми та прихованими сенсами (відповідями) як в мирну годину, так і на війні. І тут семантика життя і смерті може виявляти себе по-різному в залежності від смислового впорядкування особистісного життя, соціальних потреб та інтересів,суспільних ідеалів та культурних преференцій. Екзистенційні фактори страху перед смертю, можливість жити і бути людиною, терпіння, взаємодопомога, товариськість виявляються вирішальними.

Деконструкція в дискурс–аналізі гуманітарної експертизи показує, що у постанові насамперед звертається увага на «людський потенціал», тоді як «людські якості», як її індикатор, залишаються в тіні. Залишається в тіні «бажане», «зрозуміле», «рятівне», що вербально приховане або ж виражене по-іншому. Сам, так би мовити, «від'їзд за кордон» ставить під питання с**а**ме людські якості молодих людей, їхній «екзистенційний статус», їхню «екзистенційну налаштованість» з її страхами, стражданнями, сумнівами, сумлінням. Виникає небезпека й ризик втрати ідентичності, бо змінюються самі соціальні і культурні параметри ідентифікації, відтак й певні норми,

хоча цінності, якщо вони «огорнуті» (фундовані) переконаннями та вірою, можуть залишатися тими самими. Посутньо в новій часово-просторовій *присутності* молоді маємо інший соціально-культурний контекст буття, інші традиції, інші звичаї, інший побут. *Інший життєсвіт.* Й насамперед це виявляється в живій комунікації, де етика дискурсу мимоволі вступає в суперечність зі сформованим етосом попереднього життя. Мова спілкування тут стає першим індикатором змінюваної ідентичності.

Фактично мова іншої країни у такий спосіб перетворюється на важливий чинник як соціально-культурної адаптації, так й соціально-психологічної *ізоляції, самоізоляції*, зрештою *маргіналізації,* отже й можливої втрати зв'язків зі своєю країною. У випадку володіння англійською мовою, та знання або вивчення мови країни нового перебування, загрози і ризики самоізоляції і маргіналізації з лінгвістичного боку начебто зникають або принаймні зменшуються, хоча, звісно, це позначається на усвідомленні чи-то виробленні нової ідентичності, взагалі більш глибинного процесу сенсової самоідентифікації. Втім, звернемо увагу на ризики ізоляції та маргіналізації, які прямо ведуть до втрати людських якостей, передовсім професійних навичок, зрештою, взагалі етосу праці.

«Ізоляція» походить від французького слова isolation і вказує на позбавлення особи можливостей взаємодії із соціальним середовищем (синонімами цього слова є «полон», «ув'язнення», «неволя»). Звідси тлумачення: ізольований індивід – це від'єднаний, окремий, не поєднаний з іншими (іншим та «Іншим»), одиничний. В цьому контексті «самоізоляція» не співпадає з тлумаченням її як простого від'єднання чи-то якихось вільно визначених особистістю обмежених заходів, тобто як свого роду самопокарання у спосіб не отримання чогось життєвої практично необхідного. Тобто, тлумаченням «самоізоляції» за аналогією з «ізоляцією», що актуалізує бажання індивіда подолати перешкоду і вирватися на свободу. Мова тут підказує й інший семантичний контекст, який відводить від подібної аналогії, бо ж слово «ізоляція» етимологічно пов'язане зі словом «вигнанець», яке корінням сягає традиційних суспільств, для яких характерний органічний зв'язок з колективним цілим – тобто, з життєсвітом й етосом Gemeinschaft, в термінології Ф.Тьонніса.

В сучасних соціальних групах – «життєвих світах», куди, не дивлячись на цільові індивідуальні налаштування (наприклад, навчатися), здебільшого спонтанно потрапляють (потраплять) молоді люди, діють в якості інтеграції й ідентифікації інші механізми соціального єднання (зв'язків): тут спрацьовує не стільки *звичаєва*

*моральність* як в традиційних спільнотах, скільки індивідуальні потреби й цінності, відтак й відповідні домагання. Хоча, звісно, в залежності від соціальної стратифікації й «набору» особистостей, в них можуть виявлятися й зберігатися традиції, звичаї, цінності і норми (здебільше, релігійного порядку) часівGemeinschaft, що утворює семантичне підґрунтя певного категоріального осмислення й вираження його в дискурсі повсякденного спілкування та оповіді про самих себе й подій свого життя – підґрунтя своєрідної міфологізації свідомості.

Нині,в глобалізованому світі соціальних мереж й за всього культурного різноманіття, всі ці соціальні групи може об'єднувати своєрідний «стиль життя» (наприклад, в «Фейсбуці» чи «Тік-Тоці»). Цей стиль життя, втім, як об'єднує, так і роз'єднує. До того ж, в цих соціальних групах, і це вкрай важливо підкреслити, в силу різних історичних й соціально-культурних причин, зберігається (відтворюється) свій «ресентимент», який впливає на адаптацію й «включення» або «виключення» себе з суспільного життя. «Виключення», на противагу «включенню», яке неодмінно передбачає визнання інших цінностей і норм, отже й визнання Іншого, веде до самоізоляції, і в крайніх випадках, маргіналізації особи.

***Висновки***. Означені ризики та небезпеки й мають бути предметом прискіпливої уваги гуманітарної експертизи, коли вона націлена на оцінку людських якостей, що можуть загрозливо трансформуватися за зміни життєсвіту і мовно-мовленого (дискурсного) контексту. Особливо у час війни. Бо ж саме в певній формі дискурсу відбувається поновлення ідентичності особистості, і саме, як пише А.Єрмоленко, через дискурс здійснюється відпрацювання етичних норм та принципів, котрі внаслідок цього є не тим, на що я можу зважати чи – навпаки, а тим, переступити через що я не в змозі. Адже самі ці норми та цінності стають регулятивними принципами поведінки особистості, нормами мого сумління не тому, що існує якийсь абстрактний обов'язок, а тому, що я сам їх випрацював у процесі інтерсуб'єктивного, вільного і аргументативного дискурсу. Це й накладає на мене обов'язок додержуватися цих цінностей і норм, накладає на мене відповідальність за їх виконання чи невиконання[див.:1,с.124].

***Список літератури***

1.*Єрмоленко А.М.*Етика дискурсу Карла-Отто Апеля у контексті українського суспільства за доби модернізації // Філософська думка. – 2007. –№ 5. – С. 104–124.

2.Новітнісленгізми–неологізми – мовне віддзеркалення війни.– https://share.google/OutS.Oleztdaeg1DHV.

***References***

1.*Yermolenko A.M.*(2007)Etyka dyskursu Karla-Otto Apelia u konteksti ukrainskoho suspilstva za doby modernizatsii[Ethics of Karl-Otto Apel's discourse in the context of Ukrainian society during the era of modernization] // Filosofska dumka. – № 5. – S. 104–124.

2.Novitni slenhizmy–neolohizmy – movne viddzerkalennia viiny[The latest slang-neologisms – linguistic reflection of war.https].– https:// share.google/ OutS.Oleztdaeg1DHV.

**Ю.А. Іщенко**. ДИСКУРСНИЙ АНАЛІЗ ЯК МЕТОД ГУМАНІТАРНОЇ ЕКСПЕРТИЗИ ДОСВІДУ ВІЙНИ

**Y.A. Ishchenko**. DISCOURSE ANALYSIS AS A METHOD OF HUMANITARIAN EXPERTISE OF THE EXPERIENCE OF WAR

Авторська довідка:

Іщенко Юрій Анатолійович — доктор філософських наук, доцент.

УДК 1:005.44 (045)

## СУЧАСНИЙ ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ ПРОЦЕС: ДОСЯГНЕННЯ І ПРОБЛЕМИ

***В. М. Шаповал***

*Харківський національний університет внутрішніх справ*
*пр. Льва Ландау, 27, м. Харків, Україна, 61080*
shapovalw@ukr.net
http://orcid.org/0000-0003-4826-8463

*У статті зроблена спроба проаналізувати сучасний стан людської цивілізації, його зв'язок з загально-природними процесами, проблеми і труднощі, а також можливі шляхи їх подолання. Автор намагається з'ясувати причини існуючих цивілізаційних проблем, знайти ключову ланку, і приходить до висновку, що такою ключовою ланкою є інформація. У людській культурі вона може мати форму знання, і у такому статусі допомагає зрозуміти світ і розробити адекватні і результативні способи діяльності. Однак, інформація, навмисно чи ненавмисно, може набути викривлених форм, і тоді веде до непередбачуваних, нерідко трагічних наслідків. Людство робить*

*лише перші кроки у новій реальності, яка зветься «інформаційним суспільством», і вже зіткнулось з чималими труднощами. Альтернатива очевидна: або ми навчимось жити у сучасному надскладному суспільстві, зійдемо з хибного споживацького ставлення до матеріальних ресурсів і інформації, або прийдеться зійти зі сцени.*

**Ключові слова***: цивілізація, культура, людина, інформація, універсум.*

## THE MODERN CIVILIZATION PROCESS: ACHIEVEMENTS AND PROBLEMS

***V. M. Shapoval***
shapovalw@ukr.net
http://orcid.org/0000-0003-4826-8463

*The article attempts to analyze the current state of human civilization, its connection with general natural processes, problems and difficulties, as well as possible ways to overcome them. The author tries to find out the causes of existing civilizational problems, find a key link, and comes to the conclusion that such a key link is information. In human culture, it can take the form of knowledge, and in this status helps to understand the world and develop adequate and effective ways of working. However, information, intentionally or unintentionally, can acquire distorted forms, and then leads to unpredictable, often tragic consequences. Humanity is only taking its first steps in a new reality called the «information society», and has already encountered considerable difficulties. The main difficulty lies in the following. Firstly, people by their nature prefer to be in a world of religious and mythological illusions rather than persistently seek the truth, to see the world as it really is. Secondly, it is inherent in people to divide the world into «their own» and «alien» and, since the «alien» quantitatively prevail, distrust and aggression prevail, rather than cooperation and solidarity, which would dominate if everyone became «their own». The alternative is obvious: either we learn to live in today's ultra-complex society, abandon the erroneous consumerist attitude towards material resources and information, or we will have to leave the stage.*

***Keywords:*** *civilization, culture, man, information, universe.*

Історія людства налічує близько п'ятдесяти тисяч років і більшу частину цього періоду люди прожили у так званому доцивілізаційному стані. Людській цивілізації приблизно десять тисяч

років, початок її зазвичай пов'язують з виникненням міст, писемності і технологій. Поряд з цивілізацією, як правило, ставлять культуру, корні якої сягають більш далекої давнини. У той час як цивілізацію пов'язують, переважно, з технологіями і інституціями, культура стосується духовної складової людської життєдіяльності. Однак, як цивілізація, так і культура містять у собі певне ядро, яке визначає існування і розвиток того і іншого. Виникає питання: що саме можна вважати сутністю, ядром або визначальним фактором, що став головною причиною виникнення людської цивілізації і забезпечує її невпинний рух і розвиток?

Людина, перш за все, належить до живої природи і оскільки це так, підкоряється її законам. Будь яка тварина існує у певному природному середовищі, дуже повільно і поступово вдосконалюючи навики свого проживання. Кожен вид живих істот пристосовується до безпосередніх умов свого існування, займає певну біологічну нішу, пізнає всі деталі цієї ніші до найменших дрібниць, аж до того, що певні закономірності його життєдіяльності закарбовуються у генах. Що стосується людей, тут є суттєва особливість. Вона полягає у тому, що навики свого проживання і свої знання люди, більшою частиною, не успадковують генетично, а набувають, переймаючи досвід у представників свого роду, у межах культури. Людина вчиться, і вчиться все життя, постійно передаючи знання нащадкам. Кожне нове покоління переймає досвід минулого і передає його наступному, додаючи щось нове, іноді більш значне, іноді менш, але у підсумку відбувається повільний, не без відхилень і втрат, загальний приріст знання і рух вперед. Така форма ставлення до світу дозволила людству підкорити майже всю планету, захопити більшість біологічних ніш, стати насправді пануючим видом живих істот, які колосально впливають на нашу планету, переформуючи її під себе.

Можна досить впевнено сказати, що сутністю, ядром або головною ланкою, що забезпечує розвиток людської цивілізації є інформація або знання, які поступово накопичуються і вдосконалюються, і складають ту ідеальну духовну основу, що дає можливість виживати людству і цивілізації рухатись вперед. Проте, процес цей не є однозначно прямолінійним і незворотнім. У ньому немало точок біфуркації, що ведуть до кризових ситуацій, відхилень і навіть відступів до, у певному сенсі, варварських часів.

Знання постійно зростають і разом з тим зростає могутність людства, могутність нашої цивілізації. Але сьогодні ця могутність досягла такого рівня, що стала серйозно загрозою, ставить під питання подальше існування людства, та й всього живого на нашій планеті.

Знання безумовно є силою, тут мало хто буде сперечатись. Та чи є вони благом? Якщо так, то благом для кого і для чого?

У сучасному суспільстві, на відміну, скажемо, від середньовічного, відповідь на поставлені вище питання, здається очевидною, скажуть, що так воно й є: більше знань – більше блага. Знати, як світ влаштований насправді, розуміти його закони, використовувати їх, щоб прогнозувати майбутній розвиток подій і відповідно будувати свою діяльність з напевне позитивними фактором, видається безперечною перевагою людей як розумних істот на відміну від тих, хто не має розуму. Діяти наосліп, методом спроб і помилок не є найкращою стратегією. Проте, якщо подивитися на питання більш прискіпливо, не все так однозначно. Справа у тому, які цілі обирає людина і якими насправді є результати її діяльності.

Що стосується найближчих і конкретних цілей, на кшталт того, як вдосконалити ту або іншу технологію, зробити більш ефективною якусь сферу економіки чи фінансів, щоб задовольнити зростаючі потреби людей, – тут ми діємо досить результативно. Але стосовно того, які духовні засоби і ціннісні орієнтири необхідні, щоб людська спільнота існувала і процвітала не тільки сьогодні, але й найближчі століття чи тисячоліття, тут є чимало труднощів.

Ціннісні орієнтації, які вважає важливими сучасна людина є досить різними, але в інтегральному плані вони є суперечливими, оскільки, з одного боку, найвищим пріоритетом є прагнення жити краще, ні у чому собі не відмовляти, але, з іншого боку, не враховується те, що будь які ресурси є кінцевими, і якщо сьогодні всі жителі планети захотіли б мати такий рівень життя, як населення США, Японії чи Західній Європі, то треба було б три таких планети, як Земля [1; 5]. Крім того, безмежні споживацькі апетити людей руйнують навколишнє природне середовище. Благо людей, або те, що вони вважають благом, має наслідком руйнування і смерть складної, комплексної системи, яка зветься земною біосферою. Це вже має і, вочевидь, буде мати все більш негативний вплив на подальше існування самого людства.

Сенс існування цивілізації, сенс накопичення інформації і знань, спираючись на які, люди намагаються перебудувати у свій спосіб весь світ, висувають експансіоністські плани галактичного і навіть вселенського масштабу ставиться під велике питання. Величезні ресурси витрачаються заради химерних цілей все більшого матеріального благополуччя і комфорту, щоб людині не треба було б прикладати найменших фізичних чи інтелектуальних зусиль. Але у такому випадку, навіщо жити?

Слід сказати, що людський розум на початку своєї історії створювався не для того, щоб ми будували велетенські заводи, мегаполіси, мільйони кілометрів автомобільних і залізничних доріг, космічні кораблі, що летять до інших планет і зірок. Він виник як один з засобів адаптації до життя у тому природному оточенні, де жила первісна людина, і міг служити виживанню представникам роду homo, які не мали ані великих іклів, ані левиних пазурів, ані швидких ніг, щоб утікати від численних небезпек [2]. Все змінили знаряддя праці, які люди почали використовувати на постійній основі, а потім і створювати їх. Люди стали на шлях створення і нескінченного вдосконалення технологій, форм своєї діяльності і соціальної організації, що привело до того стану, який маємо сьогодні. З появою першого штучного знаряддя праці крок було зроблено і це зумовило весь наступний розвиток цивілізації. Жива матерія, яка залишилась поза цим процесом, вимушена задовольнятись звичайним пристосуванням до навколишнього середовища. Люди намагаються пристосувати неживу і живу природу до себе. Але яка кінцева мета цього процесу: питання поки що залишається без відповіді.

За великим рахунком, завдання адаптації до навколишнього середовища ніхто не знімає. Але сьогодні доводиться думати про адаптацію не тільки до природних умов, ця проблема залишається актуальною, а й про те, як вижити у тому соціальному середовищі, яке люди створили і створюють самі. Зокрема, неабиякої важливості набуває проблема пристосування до гігантської і всезростаючої сфери інформації, яка на наших очах завойовує нові й нові простори [5; 8, 10].

Сучасне суспільство деякі дослідники називають «інформаційним суспільством», інші кажуть, що ми переходимо до «суспільства знань» [9]. Ці визначення не можна назвати тотожними, хоча між ними багато точок дотику. На практиці стає все більш очевидним, що під впливом зростання потоків інформації відбувається активна диференціація людства на надрозумну меншість і наддурну більшість. На тлі того, що окремі особистості чи групи людей показують неабияку інтелектуальну активність і реально просувають людство вперед шляхом прогресу, у кількісному вимірі, суспільство в цілому стає більш нерозумним. Коефіцієнт інтелекту IQ падає та й сам обсяг мозку людей за останні 20 тис. років впав приблизно на 250 г. [2]. Система освіти певним чином видозмінюється, але вона націлена, в основному, на формування вузького спеціаліста. а не універсальної людини, на чому наголошували філософи доби Просвітництва. Тобто, говорити про «суспільство знань», м’яко кажучи, дещо зарано.

Високоякісні знання накопичуються, але у певних вузьких сегментах, у той час, як у масовому суспільстві створюються і розповсюджуються гігантські масиви інформаційного сміття [3; 6; 8].

Що стосується визначення сучасності як «інформаційного суспільства», то з цим можна погодитись. За станом на сьогодні, у світі, що налічує 8,2 млрд. людей, 6,3 млрд. користувачів Інтернету. Що вони там роблять? За даними Global Web Index (GWI), середньостатистичний інтернет-користувач на тепер проводить онлайн 6 годин 40 хвилин щодня. Найпопулярнішим заняттям в Інтернеті залишається використання соціальних медіа: це роблять понад 97% користувачів. За станом на жовтень 2024 р. 94,3% використали хоча б одну із соцмереж. Пошукові системи посідають третє місце – 80,7%. Шопінг на четвертому місці: трохи менше трьох чвертей усіх інтернет-користувачів щомісяця роблять якісь дії, пов'язані з електронними покупками. Сервіси на основі геолокації (карти та програми для паркування) замикають п'ятірку: трохи більше половини респондентів GWI є постійними користувачами таких сайтів та додатків [4].

Інформація росте як гігантська снігова куля, засвоїти її стає все більш складно як окремій людини, так і людству в цілому. Сьогодні мова йде не тільки про відчуженість робітника промислового виробництва від продуктів своєї діяльності, але й про відчуженість від продуктів інтелектуальної діяльності. Ми просто захлинаємося у потоках інформації. Створення технічних засобів обробки і накопичення інформації лише частково вирішує проблему, оскільки нові інформаційно-комунікативні технології самі створюють додаткові масиви даних. Поява так званого «сильного штучного інтелекту», що вважають радикальним вирішенням багатьох проблеми, насправді може привести до того, що відчуженість стане прірвою, яку не перескочити.

Іноді лунають висловлювання на кшталт того, що, можливо, вступ людства на шлях нескінченного зростання знань і вдосконалення на цій основі технологій є принципово хибним шляхом, фатальною помилкою, приведе цивілізацію до краху. Будь якому конкретному виду живих істот знань про свою біологічну нішу є абсолютно достатньо для довготривалого і успішного проживання. Навіщо людям нескінченні знання і, так би мовити, «біологічна ніша» розміром з весь космос? Навіщо ставити собі завдання підкорити всесвіт, перебудовувати його на свій розсуд, керуючись розумом, якого ми сьогодні достеменно не знаємо? Сучасні науковці продовжують шукати відповіді на питання, що таке розум, свідомість, самосвідомість, мислення. Проте, керуючись таким, не до кінця

зрозумілим інструментом, як розум, люди творять абсолютно нерозумні речі.

Проблема у тому, що пізнаючи і перетворюючи світ, людина, нерідко намагається діяти не за об'єктивними законами, а за своєю суб'єктивною і непередбачуваною волею, насправді, – за свавіллям. Складається враження, що закони вони пізнають для того, щоб діяти всупереч їм. Але коли тотальну ігнорувати закони природи, наслідки можуть бути непередбачуваними і досить трагічними.

Сьогодні конкретні знання стосовно природи є незрівнянно більшими, аніж то було кілька століть чи навіть десятиліть тому. Проте, зостається багато питань, зокрема, чи є поява розуму випадковою подією, що трапилась один раз за всю історію всесвіту на планеті Земля, чи це є необхідний етап еволюції космосу, зумовлений певними обставинами, що існували з самого початку? Згідно з гіпотезою проф. М.С. Кардашова, можна виділити цивілізації трьох типів: перший – ті, що опанували ресурси своєї планети; другий – ті, що опанували ресурси своєї зіркової системи (у нашому випадку – Сонячної системи); третій тип цивілізацій – ті, що опанували ресурси своєї галактики [11]. З цієї точки зору, земна цивілізація належить до першого типу. Проте наш Всесвіт існує близько 14 млрд. років, у нашій галактиці мільярди зірок, а у Всесвіті мільярди мільярдів галактик. Можна припустити, що за цей величезний час у нескінченному космосі могла з'явитись досить велика кількість цивілізацій вищих типів. Але, якщо це так, то як наголошував видатний фізик XX ст. Енріко Фермі: де всі? Чому немає жодного достовірного підтвердження, що крім земного існує ще якесь розумне життя, якась більш чи менш розвинена цивілізація? Космос вражає своїм повним мовчанням.

Все це наводить на думку, що якщо десь і колись у Всесвіті народилось життя, воно змогло дійти до стадії розумного життя і побудувати цивілізацію, подальший технологічний розвиток призводить до колапсу, незворотного руйнування цивілізації ще до того, як вона стає спроможною подати сигнал про себе через весь космос. Це так званий стан «пляшкової шийки», через який слід пройти, щоб вийти на простір нескінченного космічного розвитку. Пройти його не так просто, і деякі цивілізації, вірогідно, не змогли його подолати, прийшли до самознищення. Саме тому маємо ситуацію мовчання космосу. Проте, можливо ми просто не розуміємо інформації, що її подають про себе більш розвинені світи, оскільки вони перевищують рівень нашого розуміння, як ми перевищуємо рівень розуміння мурах чи бджіл. Коли ми намагаємось уявити, яким

може бути надінтелект, найчастіше вдаємось до прямої кількісної екстраполяції свого рівня інтелекту, не у змозі представити собі, якими можуть бути абсолютно нові і незвичні для нас якісні відмінності вищого розуму.

Земна цивілізація нині знаходиться саме у стані «пляшкової шийки», через яку треба пройти. Реально стоїть перед питанням: бути чи не бути. Для того, щоб наша цивілізація зберіглась та існувала далі, треба своєчасно почати вирішувати глобальні проблеми, а для цього треба знайти не тільки нові ресурси, але й нові сенси, нові світоглядні орієнтири, щоб більшість людей на нашій планеті могли діяти конструктивно і солідарно. Загальна воля мільйонів і десятків мільйонів людей може творити дива і тому є багато підтверджень. Але сьогодні панує не загальна воля, а свобода, що переходить у свавілля. На практиці це виливається у тотальний розбрат, коли кожен думає і діє у свій спосіб, не дуже рахуючись з іншими. Заклики до толерантності, взаєморозуміння і співробітництва, що не перестають лунати з боку інтелектуалів, не знаходять практичної відповіді ані у тих, хто стоїть при владі, ані у масового суспільства [3; 6]. Прикладів нетолерантності, відчуженості і ворожнечі більш ніж досить. На сьогодні на нашій планеті відбувається близько 70 воєн і воєнних конфліктів. Люди на нашій планеті роблять те, що вони робили завжди протягом своєї історії – воюють самі з собою [7].

Крім всіх інших, у світі йде інформаційна війна. Інформація стала зброєю, вона використовується не тільки для того, щоб виконати благородну місію просвітництва людей, виводу їх з темряви невігластва на світлу дорогу істини і блага, але й для того, щоб ввести індивідів у стан бездумної, націленої на тупе споживання істоти [10]. Корпоративні егоїстичні інтереси переважають над загальними. Країни, впливові групи людей і окремі особистості з вищих верств думають значною мірою про збереження влади і своїх статків, а не про загальні проблеми. Така загальна установка обумовлює економічну, соціальну і інформаційну політику, але ця політика, по суті, є хибною. Або нам недостаньмо інформації, або ми маємо не ту інформацію, що дійсно потрібна, і це обумовлює той стан речей, який склався.

Висунуто чимало цікавих, переконливих, навіть надихаючих теорій щодо того, яким є і має бути людське суспільство, чи працюють тут такі ж об’єктивні закони, як у природі, проте спроби втілити теоретичні знахідки у життя, нерідко давали не ті результати, на які сподівались революціонери і реформатори. Теорії не спрацьовували, отже, за великим рахунком, були не теоріями, а лише гіпотезами або навіюваннями мрійників.

Фізики вже багато років намагаються розробити всезагальну теорію сущого, так звану «Теорію всього» [8; 11]. Сьогодні була б вкрай необхідна всезагальна «Теорія всього» стосовно суспільства, яка містила б у собі детальний аналіз різних цивілізацій від зародження до нашого часу, знайшла б у цих процесах якийсь спільний знаменник, виявила головні рушійні сили і тенденції глобальних цивілізаційних процесів, і на цій основі дала б надійні прогнози стратегічних напрямків розвитку суспільства.

Теорія передбачає відкриття законів, з'ясування того, які об'єктивні закономірності мають місце у тих або інших природних чи соціальних процесах. Наука за останнє століття відкрила чимало законів природи від мікросвіту до найдальших глибин всесвіту. Але аж до сьогодні ми не досить ясно представляємо собі, що таке закони суспільства, та чи є такі закони взагалі, якщо мати на увазі, що закон – це стійкий, об'єктивний, такий, що завжди повторюється, зв'язок між явищами світу. Людина у змозі спостерігати проявлення і відкривати закони природи тому, що процеси, які там відбуваються, можна більш менш впевнено спостерігати і експериментально перепровіряти. Коли умови змінюються нечасто, їх швидкість у певному діапазоні сумірна з швидкоплинністю людського життя, люди у змозі замітити повторюваність певних процесів, їх закономірність. У суспільстві, особливо у сучасну епоху, основні процеси йдуть досить швидко, умови змінюються повсякчасно, крім того, багато що тут залежить від дій десятків і сотень мільйонів людей, а люди є непередбачуваними і свавільними. Здається, що закономірностей тут небагато, або ж вони взагалі відсутні.

Однак, у останні десятиліття наука (зокрема, синергетика) довела, що навіть стосовно так званих об'єктивних законів природи, є великі сумніви. Якщо торкнутись глибинних засад світу, то з'ясовується, що тут працюють не якісь вічні і незмінні закони, а скоріше статистичні закономірності, процеси, що тут відбуваються, проявлять себе з певною вірогідністю. Виникає питання: якщо погодитись з тим, що ані у природі, ані у суспільстві немає вічних незмінних законів, то як можна будувати надійні теорії і науково прогнозувати майбутнє?

Зазвичай інформація розсіяна у Всесвіті, але у певних просторових точках при певних умовах вона має властивість згущатись і концентруватись. Саме у цьому випадку з неорганічної матерії виникає життя, яке поступово і дуже повільно, коли для цього є сприятливі умови, перетворюється на розумне життя, а останнє породжує цивілізацію, сенс якої – накопичувати і вдосконалювати

обробку інформації, перетворювати її на справжні знання. Цивілізація, поступово розвиваючись, створюючи все більш досконалі технології, знаходить технічні можливості все більш ефективного і результативного створення, збереження і використання інформації. Проте, стосовно того, який сенс всього цього, яка, так би мовити, кінцева мета цього процесу, до кінця незрозуміло. Можливо сенс існування цивілізації полягає саме у тому, щоб перетворювати матерію і енергію на чисту інформацію? Проте, це лише гіпотеза, яка потребує подальшого серйозного осмислення.

Як і багато разів раніше, коли криза здається непереборною, коли справи заходять у глухий кут, у вирішення проблем повинна втрутитись філософія. Тільки вона, використовуючи свій синтетичний, всеохоплюючий погляд, здатна дати надійний світоглядний і методологічний інструментарій, за допомогою якого можна буде зрозуміти сутність глобальних проблем, з якими ми сьогодні стикаємось, намітити комплексні шляхи їх подолання.

***Висновки***. Підводячи підсумок, слід сказати наступне. Проведений аналіз показує, що ключовою ланкою розвитку людської цивілізації є інформація, яка у людській культурі може мати форму знання, і у такому статусі допомагає зрозуміти світ і розробити адекватні шляхи суспільного розвитку, а може набути, навмисно чи ненавмисно, викривлених форм, і тоді веде до непередбачуваних, нерідко трагічних наслідків. Людство робить лише перші кроки у новій реальності, яка зветься «інформаційним суспільством», і вже зіткнулось з чималими труднощами. Головна складність полягає у тому, що, по-перше, люди за своєю природою воліють перебувати, скоріше, у світі релігійно-міфологічних ілюзій, аніж наполегливо шукати істини, бачити світ таким, яким він є насправді, а по-друге, людям притаманно поділяти світ на «своїх» та «чужих» і, оскільки «чужі» кількісно переважають, переважає недовіра і агресія, а не співробітництво і солідарність, які домінували б, якби всі стали «своїми». Альтернатива очевидна: або ми навчимось жити у сучасному надскладному суспільстві, навчимось довіряти один одному і зійдемо з хибного споживацького ставлення до матеріальних ресурсів і інформації, або прийдеться зійти зі сцени.

### *Список літератури*

1. *Гантінтон, Семюел*. (2006). Протистояння цивілізацій та зміна світового порядку / пер. з англ. Наталії Климчук. Львів: Кальварія.

2.*Докінз, Річард*. (2016). Егоїстичний ген. Переклад з англ. Я.А. Лебеденко. Харків: КСД.

3.*Ортега-і-Гасет, Хосе*. (1994). Бунт мас / Х. Ортега-і-Гасет. Вибрані твори. К.: Основа. С. 15−139.

4.Статистика світового Інтернету // URL: https://www.gwi.com/reports.

5.*Тоффлер, Елвін*. (2000). Третя Хвиля / пер. з англ. А. Євса. К.: Вид. дім «Всесвіт».

6.*Фукуяма, Френсіс*. (2019). Політичний порядок і політичний занепад. Від промислової революції до глобалізації демократії / пер. з англ. Тарас Цимбал і Роман Корнута. Київ: Наш формат.

7.*Шпенглер, Освальд*. (1995). Занепад Європи. К.: Основа.

8.*Deutsch, David*. (2012). The Beginning of Infinity: Explanations That Transform the World. London, UK, Penguin Books.

9.*Drucker, Peter*. (1969). The Age of Discontinuity: Guidelines to our Changing Society. London: Heinemann.

10. *Castells M*. (2009). Communication power. Oxford University Press, Oxford.

11. *Sagan, Carl*. (1973). Carl Sagan's Cosmic Connection: An Extraterrestrial Perspective. Cambridge University Press.

***Refereces***

1. *Hantington, Semyuel*. (2006). Protystoyannya tsyvilizatsiy ta zmina svitovoho poryadku. Per. z anhl. Nataliyi Klymchuk. L'viv: Kal'variya [in Ukrainian].

2. *Dokinz, Richard*. (2016). Ehoyistychnyy hen. Pereklad z anhl. YA. A. Lebedenko. Kharkiv: KSD [in Ukrainian].

3. *Orteha-i-Haset, Khose*. (1994). Bunt mas / KH. Orteha-i-Haset. Vybrani tvory. K.: Osnova. S. 15–139 [in Ukrainian].

4. Statystyka svitovoho Internetu // URL: https://www.gwi.com/reports [in Ukrainian].

5. *Toffler, Elvin*. (2000). Tretya Khvylya / Per. z anhl. A. Yevsa. K.: Vyd. dim «Vsesvit» [in Ukrainian].

6. *Fukuyama, Frensis*. (2019). Politychnyy poryadok i politychnyy zanepad. Vid promyslovoyi revolyutsiyi do hlobalizatsiyi demokratiyi / per. z anhl. Taras Tsymbal i Roman Kornuta. Kyyiv: Nash format [in Ukrainian].

7. *Shpenhler, Osval'd*. (1995). Zanepad Yevropy. K.: Osnova [in Ukrainian].

8. *Deutsch, David*. (2012). The Beginning of Infinity: Explanations That Transform the World. London, UK, Penguin Books [in English].

9. *Drucker, Peter*. (1969).The Age of Discontinuity: Guidelines to our Changing Society. London: Heinemann [in English].

10. *Castells M*. (2009). Communication power. Oxford University Press, Oxford [in English].

11. *Sagan, Carl*. (1973). Carl Sagan's Cosmic Connection: An Extraterrestrial Perspective. Cambridge University Press [in English].

**В. М. Шаповал**. Сучасний цивілізаційний процес: досягнення і проблеми

**V. M. Shapoval**. The Modern Civilization Process: Achievements and Problems

Авторська довідка:

Шаповал Володимир Миколайович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри гуманітарних дисциплін і українознавства Харківського національного університету внутрішніх справ.

УДК 141:321.64

# СПЕЦИФІКА КОНТРОЛЮ В УМОВАХ НЕОТОТАЛІТАРИЗМУ В СУЧАСНОСТІ

***О. Ю. Родіонов***
*Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України*
*01001*
lx.rdnv89@gmail.com
ORCID https://orcid.org/0009-0007-8611-5149

*У статті досліджується феномен контролю та його специфіка в контексті неототалітаризму як нової форми тоталітарної влади, що маскує себе під демократію та використовує*

*інформаційні технології для просування свого впливу. Проаналізовано особливості неототалітарного контролю – інформаційні маніпуляції, обмеження непідконтрольних владі інтернет-ресурсів, гібридна війна, рефлексивний контроль у цифровому середовищі. До того ж описано простір для подальшого розвитку неототалітарного контролю, зокрема, повна його автоматизація та виключення людського фактора за допомогою підконтрольних владі моделей штучного інтелекту та збирання особистих даних користувачів.*

***Ключові слова***: *контроль, тоталітаризм, неототалітаризм,* буденне буття, граничне буття, утопія, соціальні мережі.

## SPECIFICITY OF CONTROL IN THE CONDITIONS OF NEO-TOTALITARIANISM IN THE PRESENT ERA

***Oleksii Rodionov***
*Hryhoriy Skovoroda Institute of Philosophy (The National Academy of Sciences of Ukraine) 01001*
lx.rdnv89@gmail.com
ORCID https://orcid.org/0009-0007-8611-5149

*In this paper phenomenon of control is explored. To make this exploration more precise the phenomenon of control is framed in the conditions of neo-totalitarianism which is a contemporary transformation of classical totalitarianism. Neo-totalitarianism is characterized by its ability to disguise itself as democratic while utilizing advanced technological and informational instruments of influence. This creates conditions where all alternatives are excluded from people of ordinary being leaving them choice to surrender to control or to experience atomization.*

*The article identifies key manifestations of neo-totalitarian control: restriction of access to information, creation of state-controlled social networks, imitation of pluralism in virtual spaces, and the usage of hybrid warfare and reflexive control aimed at shaping public perception.*

*In addition, the scope for further development of neo-totalitarian control is described its complete automation and exclusion of the human factor using government-controlled artificial intelligence models and the collection of users' personal data.*

***Keywords***: *control, totalitarianism, neo-totalitarianism, ordinary being, boundary being, utopia, social networks.*

***Вступ. Постановка проблеми***. Контроль постійно супроводжує людину в її існуванні. Усі сфери людської діяльності

мають в собі місце контролю: економічний контроль, освітній контроль, екологічний контроль, політичний контроль, самоконтроль тощо. Ба більше, всі людські спільноти так чи інакше були побудовані навколо контролю, його застосуванню та розподілу. Тому, вивчення контролю, його краще розуміння як на загальному, так і на специфічному рівні, напряму призводить до кращого осмислення людини та її буття.

Важливою рисою контролю є його нейтральність. Цей феномен не є від початку негативним або позитивним, а має інструментальний характер. Контроль служить досягненню цілей й вже залежно від них може послаблюватися або посилюватися. З іншого боку, найбільш наочним для дослідження та найвпливовішим з точки зору людського буття контроль постає саме у найсильніших формах. Гарним прикладом цієї посиленої версії контролю є специфічний для тоталітарних режимів вид контролю, який в рамках цієї роботи має назву *тоталітарний контроль*. Він характеризується надмірністю та безальтернативністю, а також є модусом тоталітаризму, як явища, й уможливлює виникнення та існування тоталітарних режимів. Тут варто зауважити, що хоча тоталітаризм часто сприймається як унікальне явище XX століття, таке сприйняття є неправильним. Тоталітаризм й досі залишається плідним для вивчення, оскільки залишив після себе значний спадок соціальних та політичних практик. Своєю чергою, вони послужили для виникнення нового покоління авторитарних, тоталітарних тенденцій, які загалом можна описати терміном неототалітаризм, нова ітерація тоталітаризму в сучасності, яка згідно з Н. Хамітовим характеризується маскуванням під демократичність та маніпуляціями у соціальних мережах [7, с. 20]. До цього також можна додати й різноманітні практики контролю, сучасний експансіонізм, імперіалізм та гібридні війни.

Проаналізувати, як контроль проявляє себе умовах неототалітаризму й буде *метою* цієї статті.

***Основна частина. Методологічні засади***. Для виконання поставленої мети у цій праці реалізовані наступні методологічні стратегії. По-перше, метаантропологія, яка корисна тим, що дозволяє глибше дослідити людське буття через розділення його на три виміри: буденний, граничний та метаграничний. У контексті специфіки контролю в умовах неототалітаризму, найбільш плідним буде фокусуватися на стосунках між людьми буденного буття й людьми граничного буття. Згідно з Н. Хамітовим, буденне буття характеризує підкореність Іншому та іншим, набуття ролі об'єкта, коли ж граничне буття характеризується як трансцендентування за межі буденності,

момент, коли людина, рухома волею до влади та волею до пізнання й творчості, сама актуалізує свої особистісні начала [3, с. 18, 33-34].

По-друге, це політична антропологія Гельмута Плесснера. Її користь полягає у погляді на людину одночасно як на людську істоту, пов'язану з природою, та як на творця, зокрема культурних й політичних явищ [9, с. 16]. Це дозволить поглянути на політику не як на механізм формування інституцій, влади, держав тощо, а як на прояв людської самореалізації, рефлексії й суму сусідських стосунків з зовнішнім світом.

Завершує методологічні засади концепція «утопії» К. Мангайма. Особливість саме цього визначення утопії у її практичності. За Мангаймом, утопія це якраз те бачення невідповідності існуючого буття й візії кращого буття, яке має потенціал до реалізації [2, с. 209, 220-221]. У контексті цієї праці, утопія розглядається як мета політичної творчості людини, для досягнення якої вдаються до контролю. Така *утопія може ставати тоталітарною*, коли політична творчість людини у візії кращого буття прагне підкорити собі усі сфери життя та повністю прибрати будь-яку альтернативу. Тоталітарні режими минулого та сучасності визнаються носіями цього специфічного виду утопії.

Відповідно в окреслених методологічних координатах згадане раніше явище тоталітарного контролю можна визначити як надмірний й безальтернативний контроль людиною граничного буття над людиною буденного буття. При цьому, керуючись волею до влади та волею до пізнання й творчості, людина граничного буття подає це як «піклування» про добробут людей буденного буття, коли насправді це є реалізацією тоталітарної утопії людини граничного буття.

**Від тоталітаризму до неототалітаризму**. Перша причина того, чому аналіз нових форм контролю вписаний саме у контекст дискурсу про тоталітаризм та його нову форму, неототалітаризм, пов'язана з проблемою влади й цілеспрямованого руйнування її обмежень [5, с. 144-145]. Саме у тоталітарних і неототалітарних спільнотах ступінь контролю стає найбільш помітною, оскільки людина граничного буття найменше обмежена у реалізації своєї утопії, за умови вписування у політичний проєкт тоталітарної держави або його очолення.

Другою причиною є низка соціально-політичних змін у сучасній політиці та, як наслідки, наступ на свободу слову, свободу поширення інформації, курс на більшу участь держав у економіці й приватному житті своїх громадян, а в окремих випадках й зростаюча популярність авторитарних тенденцій. Доволі влучно цей процес

описав Є. Вятр, коли оглядав підсумки демократичних революцій штибу Арабської весни. На його думку, сучасний світ переживає «третю зворотну хвилю», коли у новопосталих демократіях до влади знову приходили диктатори [10, с. 170]. Нова авторитарна хвиля відрізняється від авторитарних режимів минулого тим, що нові режими почасти отримують мандат на владу демократичним шляхом, мають менше можливостей до контролю за мас-медіа, не такі жорстокі у каральних та примусових заходах і не є військовими диктатурами [10, с. 172-173]. Проте, ця авторитарна хвиля не обмежується лише авторитаризмом, а може слугувати мостом й до нового тоталітаризму. Прикладом цього є сучасна Росія, яка хоча й зберегла громадянський контроль над збройними силами (за винятком ПВК «Вагнер» часів бунту Пригожина та польових командирів «ДНР» та «ЛНР») та продовжує активно вдавати демократичні процеси (вибори, референдуми), але з часом посилила контроль за мас-медіа через заборони та уповільнення непідконтрольних державі інтернет-ресурсів (X, YouTube, Telegram, Instagram, WhatsApp тощо) й просуванню повністю підконтрольних (MAX, VK), почала вдаватися до показових каральних заходів й насамкінець розв'язала агресивну війну проти України та гібридну проти країн Заходу. Це дозволяє говорити, що зараз ми є сучасниками переходу до неототалітаризму.

**Нові форми контролю**. Згідно з Н. Хамітовим, неототалітаризму притаманні згадані вище обмеження доступу до інформації та спроби ізолюватися соціальними мережами від зовнішнього світу шляхом заборони непідвладних інтернет-ресурсів та створення своїх власних, призначених для конкретної спільноти та підконтрольних політичній владі [7, с. 22]. Таке прагнення є спробою встановити стійкий контроль над простими користувачами у їх буденному віртуальному житті. Керовані державою соціальні мережі так само зберігають функцію спілкування для людей, що сприяє виникненню й поширенню ідей. Проте свобода цього значно обмежена, оскільки ступінь влади над такою соцмережею значно перевищує стихійність звичних процесів спілкування. Це дозволяє точково або загалом впливати на інформацію, що в них циркулює. Також це дозволяє легше відстежувати незгодних й застосувати до них репресії: як у форматі кібербулінгу через ботоферми або завдяки стеженню й переслідуванні користувача. Причини для останнього знаходяться простіше, бо спроби обійти поставлені контролерами обмеження шляхом виголошення протилежних думок або альтернативними способами під'єднання до заборонених ресурсів – вважаються порушеннями, регулярно присікаються.

У рамках тоталітарного контролю в умовах неототалітаризму набагато легше не тільки репресувати, а й впроваджувати утопію. Одна з яскравих рис неототалітаризму це маскування під демократію, відбувається це через імітацію множинності голосів, які легко підробляються у віртуальній реальності [7, с. 94]. Людина буденного буття поміщається в умови, де її оточують голоси згоди з ідеологією, а єдиними альтернативами залишаються або соціальна ізоляція, яка, як відомо, тільки підживлює атомізацію, притаманну тоталітаризму, або пошуки обхідних шляхів отримання інформації з заборонених джерел, що є ризикованим. Внаслідок цього, людина буденного знаходиться у вкрай вразливих умовах, де повністю пригнічена будь-яка можлива воля свободи, закритий простір для співтворчості, а воля до виживання диктує або підкоритися «як всі», або, якщо людина амбітна й поділяє цінності, відповідні до утопії неототалітаризму, перейти на рівень вище й проявити себе у вимірі граничності – у якості контролера. Іншими словами, контроль у неототалітаризмі є самовідтворюваним з найнижчого рівня.

Контроль в умовах неототалітаризму не обмежується лише внутрішніми явищами тоталітарних спільнот – його можна поширювати й назовні. Прикладом такого зовнішнього застосування може бути гібридна війна. На думку В. Гулай та І. Пахолок, онтологічна різниця між гібридною війною та класичними методами збройної агресії полягає у тому, що війна ведеться за волю та свідомість людей [1, с. 758]. Себто їх цілком можна розглядати як спробу поширити неототалітарну свідомість на людей з інших країн, щоб потім контролювати їх. Серед інструментів гібридної війни, як специфічного контролю, можна відмітити широке використання мас-медіа та пропагандистських підрозділів, які займаються спростуванням легітимності альтернативних думок та просуванням антагонізму всередині суспільства [1, с. 760-761]. У перспективі це має скомпрометувати світоглядні позиції, що поділяється ззовні неототалітарної спільноти, чим ще раз укріпити позицію контролю всередині, і, за можливості, здобути нових союзників поза неототалітарної спільноти, спокусивши людей граничного буття можливістю реалізувати їхню волю до влади.

Варто зазначити, що стикаючись з вільним інформаційним простором, поширення контролю ускладняється. Головна ставка, яка є у тоталітарного контролю в умовах неототалітаризму – безальтернативність, яка підтримується владою над інформаційним простором. Тому, варто цій владі ослабнути – неототалітарна позиція стає однією з багатьох альтернативних думок в інформаційному

просторі. Й хоча теоретично й практично неототалітаризм знаходить своїх прихильників – він починає зазнавати критики та не сприймається людьми з відмінними від тоталітарної утопії цінностями.

Щоб протистояти описаним вище невдачам гібридна війна, як вид контролю, доповнюється і явищем рефлексивного контролю, яке вслід за К. Касапоглу можна визначити як систематичні методи формування сприйняття, що буде підштовхувати до добровільного прийняття рішень, вигідних стороні, що веде гібридну сторону (у випадку Касапоглу – Росії) [6, с. 2]. Такий контроль в умовах неототалітаризму, шляхом дезінформації та маніпуляцій, ускладнює своїм опонентам інтерпретацію, що призводить до неправильного розуміння цілей та методів неототалітаризму. Це може, як і маскувати неототалітаризм під меншу загрозу, так і працювати на дискредитацію спроб боротьби з ним.

Окрім описаної вище специфіки контролю в умовах неототалітаризму, варто звернути увагу й на значний потенціал для подальших форм його розвитку. Певною мірою, у сучасності можуть виникнути явища, які Т. Андерсон описував як «тоталітаризм даних». Він визначав його як трансгуманістичний потяг контролювати усі нестабільні процеси та подолати усі обмеження до цього, аби підкорити світ волі людини [9, с. 121]. Річ у тім, що неототалітаризм, як особливий вид тоталітаризму, що інтегрує у себе нові інформаційні технології, цілком може стати й втілювачем тоталітаризму даних. Деякою мірою, він вже це робить. На відміну від тоталітарних режимів минулого, які були зав’язані на контролі людини людиною, неототалітаризм вже автоматизує цей процес завдяки збиранню даних користувачів, отримання дозволів доступу до файлів, ботам та алгоритмам у підвладних соціальних мережах. Це зокрема мінімізує людський фактор й оптимізує нагляд за людьми.

У цьому контексті великим простором для контролю за буденністю можуть стати великі мовні моделі штучного інтелекту. Вже відомо, що вони здатні передавати дані державам та правоохоронним органам. Це вже підтвердила компанія OpenAI у своєму блозі, розповідаючи як передають дані листувань з чат-ботом до правоохоронних органів, якщо їхній зміст має в собі загрозу [8]. І хоча приклад OpenAI не є таким загрозливим, компанія має прозорі правила щодо збереження приватності, то в інших прикладах можуть бути ризики. Зокрема важливим тут буде приклад DeepSeek. Згідно Л. Каролі, DeepSeek накопичує й зберігає дані користувачів у Китаї, а самі принципи роботи моделі ШІ не відповідають стандартам конфіденційності [4, с. 2]. До них має доступ комуністична партія

КНР, яка не гарантує приватність й може активно інтегрувати отриману від ШІ моделі інформацію для шпигунства, пропаганди, гібридних дій та поширенню неототалітарного контролю на населення інших країн, таким чином, втручаючись у буденність.

***Висновки.*** Попри те, що контроль є загальновідомою універсальною та нейтральною ситуацією людського буття, він може зазнавати специфічних змін в залежності від контексту, в який вписаний, та мети, задля якої застосовується. Специфіка контролю в умовах неототалітаризму полягає у наступних речах. По-перше, для цього виду контролю залишається притаманною специфіка тоталітарного контролю. Його, в методологічних рамках метаантропології, філософської антропології та концепції утопії К. Мангайма, визначаємо як надмірний та безальтернативний контроль людиною граничного буття людей буття буденного, що покликане досягнути тоталітарної утопії – безальтернативного бачення кращого буття, яке людина граничного буття реалізує в рамках своєї волі до влади, пізнання та творчості. По-друге, контроль в умовах неототалітаризму відрізняється від інших форм контролю своїм маскуванням під демократичність та плюралізм зі збереженням тоталітарних методів. По-третє, особливою рисою контролю в умовах неототалітаризму є спроби ізолювати діяльність людини саме у інформаційному просторі через контроль соцмереж та мас-медіа, стеження і репресії відбуваються саме там. По-четверте, для такого контролю окрім звичних стеження та репресій притаманні й непрямі дії: гібридна війна та рефлексивний контроль. Роль цих дій полягає у поширенню свого контролю назовні шляхом сіяння антагонізму та компрометування альтернативних до неототалітарної утопії позицій, а також вводити опонентів в оману та підштовхнути їх добровільно діяти в інтересах неототалітарного режиму без прямого контролю за ними. До того ж контроль в умовах неототалітаризму має потенціал до автоматизації та інтеграції штучного інтелекту, що деякою мірою може вказувати на підтвердження гіпотези Т. Андерсона про тоталітаризм даних. Таким чином, використання штучного інтелекту, алгоритмів і бот-мереж може перетворити контроль до автоматизованого процесу, у якому людський чинник буде мінімізований, а об’єктом нагляду стане сама людська буденність.

Список літератури

1. *Гулай В.* Пропагандистські наративи інформаційно-психологічних операцій Російської Федерації проти України на етапі

підготовки та збройного вторгнення 2014 року як інструмент гібридної війни / Василь Гулай, Інна Пахолок // Росія–Україна: зради, союзи, війни / ред. М. Литвин. – Львів, 2022. – С. 758–771.

2. *Мангайм К.* Ідеологія та утопія / Карл Мангайм ; пер. з нім. В. Швед. – Київ: Дух і Літера, 2008. – 370 с.

3. *Хамітов Н.* Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту: 5 вид. / Н. Хамітов. – Київ: КНТ, 2023. – 405 с.

4. *Caroli L.* DeepSeek: A Problem or an Opportunity for Europe/ Laura Caroli. – Center for Strategic and International Studies (CSIS), 2025. – 9 p. – Mode of access: http://www.jstor.org/stable/resrep67629.

5. *Forti S.* Totalitarianism: a borderline idea in political philosophy / Simona Forti. – Stanford: Stanford University Press, 2024. – 171 p.

6. *Kasapoglu C.* Russia's Renewed Military Thinking / Can Kasapoglu // NATO Defense College. – 2015. – Vol. 121. – P. 1–12. – Mode of access: http://www.jstor.org/stable/resrep10269.

7. *Khamitov N.* The War In Ukraine and The New Humanism: David Versus Goliath. Meta-Anthropology Of History Of The 21st Century / Nazip Khamitov. – Sofia: Kibea Publishing, 2023. – 124 p.

8. OpenAI. Helping people when they need it most [Electronic resource] / OpenAI. – Mode of access: https://openai.com/index/helping-people-when-they-need-it-most/.

9. *Plessner H.* Political Anthropology / Helmut Plessner; trans. from German by N. F. Schott. – Evanston: Northwestern University Press, 2018. – 130 p.

10. *Thomas A.* Data Totalitarianism / Alexander Thomas // The Politics and Ethics of Transhumanism. – 2024. – P. 99–126. – Mode of access: https://doi.org/10.2307/jj.14284473.7.

11. *Wiatr J.J.* New and Old Authoritarianism in a Comparative Perspective / Jerzy J. Wiatr // New Authoritarianism / ed. by J. J. Wiatr. –2019. – P. 169–181. – Mode of access: https://doi.org/10.2307/j.ctvdf08xx.13

***References***

1. *Hulai V.* (2022) Propahandystski naratyvy informatsiino-psykholohichnykh operatsii Rosiiskoi Federatsii proty Ukrainy na etapi pidhotovky ta zbroinoho vtorhnennia 2014 roku yak instrument hibrydnoi viiny / Vasyl Hulai, Inna Pakholok // Rosiia–Ukraina: zrady, soiuzy, viiny / red. M. Lytvyn. – Lviv. – P. 758–771.

2. *Manhaim K.* (2008) Ideolohiia ta utopiia / Karl Manhaim ; per. z nim. V. Shved. – Kyiv: Dukh i Litera. – 370 p.

3. *Khamitov N.* (2023) Filosofska antropolohiia: aktualni problemy. Vid teoretychnoho do praktychnoho povorotu : 5 vyd. / N. Khamitov. – Kyiv: KNT. – 405 p.

4. *Caroli L.* DeepSeek: A Problem or an Opportunity for Europe? [Electronic resource] / Laura Caroli. – Center for Strategic and International Studies (CSIS), 2025. – 9 p. – Mode of access: http://www.jstor.org/stable/resrep67629. – Title from screen.

5. *Forti S.* Totalitarianism: a borderline idea in political philosophy / Simona Forti. – Stanford : Stanford University Press, 2024. – 171 p.

6. *Kasapoglu C.* Russia's Renewed Military Thinking/ Can Kasapoglu // NATO Defense College. – 2015. – Vol. 121. – P. 1–12. – Mode of access: http://www.jstor.org/stable/resrep10269. – Title from screen.

7. *Khamitov N.* The War In Ukraine and The New Humanism: David Versus Goliath. Meta-Anthropology Of History Of The 21st Century / Nazip Khamitov. – Sofia : Kibea Publishing, 2023. – 124 p.

8. OpenAI. Helping people when they need it most / OpenAI. – Mode of access: https://openai.com/index/helping-people-when-they-need-it-most/.

9. *Plessner H.* Political Anthropology / Helmut Plessner ; trans. from nimetska by N. F. Schott. – Evanston : Northwestern University Press, 2018. – 130 p.

10. *Thomas A.* Data Totalitarianism] / Alexander Thomas // The Politics and Ethics of Transhumanism. – 2024. – P. 99–126. – Mode of access: https://doi.org/10.2307/jj.14284473.7.

11. *Wiatr J.J.* New and Old Authoritarianism in a Comparative Perspective / Jerzy J. Wiatr // New Authoritarianism / ed. by J. J. Wiatr. –2019. – P. 169–181. – Mode of access: https://doi.org/10.2307/j.ctvdf08xx.13.

**О.Ю. Родіонов**. Специфіка контролю в умовах неототалітаризму в сучасності

**O.Yu. Rodionov**. Specificity of control in the conditions of neo-totalitarianism in the present era

Авторська довідка:

Родіонов Олексій Юрійович — аспірант відділу філософської антропології Інституту філософії імені Григорія Сковороди НАН України.

УДК 141.32 (477)

# ПРОБЛЕМА СТАНОВЛЕННЯ ОСОБИСТОСТІ В КОНТЕКСТІ ПАТРІОТИЧНОГО ВИХОВАННЯ: ФІЛОСОФСЬКО-ПСИХОАНАЛІТИЧНИЙ ВИМІР

***О.О. Шморгун***
*Центр гуманітарної освіти Національної академії наук України*
*вул. Трьохсвятительська, 4, Київ, Україна, 01601*
shmorgunoo@gmail.com

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-2690-9717

*У статті вперше поставлена проблема психологічних вимірів патріотизму у контексті наявних психологічних теорій розвитку людини з метою виявлення особливостей становлення почуття патріотизму в дитячому та юнацькому віці та поглиблення методологічних підходів до патріотичного виховання як складової частини виховного та навчального процесу. Розглянуто поведінкові (Б. Скіннер, Дж. Вотсон, почасти А. Бандура) та стадіальні (Ж. Піаже, З. Фройд, Е. Еріксон, О. Леонтьєв) підходи до розвитку дитини й обґрунтовано необхідність звернення до підходу, запропонованого Е. Фроммом (гуманістичний психоаналіз). Психоаналітик виділяє ряд особливих «екзистенціальних потреб», серед яких потреба в укоріненості найбільшою мірою корелює з психологічними проявами патріотизму. Разом з тим, Е. Фромм вважає любов у різних її проявах фундаментальним способом взаємодії людини зі світом. Таким чином, розвиток і дорослішання людини є фактично навчанням любити та подоланням форм інцестуальної залежності. Отже, патріотизм, побудований на засадах братерської любові та солідарності, є ознакою зрілості особистості, а патріотичне виховання має насамперед сприяти її формуванню.*

***Ключові слова:*** *теорія психологічного розвитку, патріотизм, патріотичне виховання, гуманістичний психоаналіз, Е. Фромм.*

## PERSONALITY FORMATION IN THE CONTEXT OF PATRIOTIC EDUCATION: PHILOSOPHICAL-PSYCHOANALYTICAL DIMENSION

***O.O. Shmorgun***
*Center for Humanitarian Education of the National Academy of Sciences*
*of Ukraine, Tryokhsvyatitelska st., 4, Kyiv, Ukraine, 01601*
shmorgunoo@gmail.com
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-2690-9717

*The article first raises the problem of psychological dimensions of patriotism in the context of existing psychological theories of human*

*development in order to identify the features of the formation of a sense of patriotism in childhood and adolescence and to deepen methodological approaches to patriotic education as an integral part of the educational and training process. At the same time, the general flaw of existing stage approaches is the lack of an idea of a kind of "ideal type" of a formed and developed personality, which could be a marker of the child's correct socialization and would set the direction for educational and training processes, including the process of patriotic education. The formulation of the features of such an "ideal type" of personality requires not only a psychological, but also a worldview and philosophical approach to the problem of human nature. The direction that seeks to combine the philosophical and psychological approach to man is humanistic psychoanalysis, the founder of which is E. Fromm. E. Fromm identifies a number of special "existential needs" inherent in man based on the specifics of his position in nature. Among these needs, the need for rootedness correlates most with the psychological manifestations of patriotism. At the same time, E. Fromm considers love in its various manifestations (maternal, paternal, erotic love, love for oneself, brotherly love, love for humanity) to be a fundamental way of human interaction with the world. Thus, the development and maturation of a person is actually learning to love and overcoming forms of incestual dependence (when love is replaced by immature symbiotic or sado-masochistic forms of psychological connection), therefore, patriotism, built on the principles of brotherly love and solidarity, is a sign of personality maturity. The necessary conditions for the formation of a sense of patriotism on the principles of brotherhood are "collective art" and "secular ritual" as necessary components of a "healthy society" – the concept of humanization of society proposed by E. Fromm.*

***Keywords:*** *theory of psychological development, patriotism, patriotic education, humanistic psychoanalysis, E. Fromm.*

***Вступ. Постановка проблеми***. Тяжке багаторічне протистояння нашої країни збройній агресії з боку тоталітарної російської імперії все більше загострює необхідність філософського переосмислення поняття не лише національної свідомості як такої, а й таких наділених складними конотаціями понять, як патріотизм та патріотичне виховання. Зокрема, існує проблема архаїзації всіх вимірів згаданих понять в дусі релігійного традиціоналізму, суть якого полягає в утвердженні погляду, що українська національна свідомість нерозривно пов'язана з православним християнством, поза сповідуванням якого неможлива любов до України як Батьківщини

(патріотизм), а патріотичне виховання полягає у долученні до національних предківських традицій, які підростаюче покоління має засвоювати у максимально незмінному автентичному вигляді.

Разом з тим, у багатьох верств українського в цілому секулярного суспільства, і, особливо, молоді (велика кількість представників якої нині захищає Україну зі зброєю в руках) така постановка питання про українську національну свідомість, патріотизм та патріотичне виховання викликає відторгнення, оскільки вона майже ніяк не відгукується у щоденному досвіді сучасних українців, нині часто сповненому трагічних екзистенціальних викликів та протиріч. Отже, на нашу думку, на часі ґрунтовне переосмислення згаданих концептів на засадах сучасних здобутків філософії, психології та психоаналізу з метою з'ясування витоків переживання любові до Батьківщини (патріотизму) у буденному людському досвіді, починаючи з дитинства, як головного фундаменту становлення особистості, й закінчуючи максимально зрілими, сформованими та усвідомленими проявами цього складного почуття.

***Основна частина.*** Головна проблема полягає в тому, що на сьогоднішній день не існує ані певної однозначно прийнятої психологами всіх шкіл і напрямків теорії розвитку та становлення особистості, ані більш-менш чіткого визначення патріотизму саме як психологічного явища, яке можна було б так чи інакше співвіднести з цими теоріями. Так, можна констатувати, що любов до своєї Батьківщини безперечно належить до сфери вищих почуттів, є складним особистим і водночас соціально-значимим переживання, що так чи інакше впливає на всю систему цінностей людини. В той же час, у численних методичних розробках можна знайти приблизно наступне визначення: «Український патріотизм – синтетична категорія, яка включає все незаперечно цінне в історії державності. Він стимулює національно-державний розвиток, спрямований на становлення громадянського суспільства… патріотизм визначають як прагнення до свободи, любов до Батьківщини, вірність і служіння їй і своєму народові, дієву турботу про їх благо, активне сприяння утвердженню й розвиткові України як вільної суверенної правової демократичної соціальної держави, готовність обстоювати й захищати її територіальну цілісність, незалежність; сприяння гармонізації державних, суспільних, громадських і особистісних інтересів; невіддільність від неї своєї долі» [2, с. 13]. Тобто ми практично не знаходимо в цьому й у багатьох інших, аналогічних, визначеннях якоїсь прив'язки до внутрішнього світу людини і тим більше дитини, синхронізації становлення почуття патріотизму з процесами

дорослішання і становлення особистості і, нарешті, намагання «вписати» його у наявні психологічні підходи до розвитку людини.

У найширшому сенсі, всі наявні підходи до проблеми розвитку людини можна розділити на такі, що тяжіють до стадіальності – намагаються виділити певні періоди в розвитку дитини та охарактеризувати особливості кожного такого періоду та переходи між ними, і такі, що вважать стадіальним підхід не доцільним. Серед останніх найвпливовішим безперечно є біхевіоризм та його різновиди. Як відомо, основним постулатом біхевіоризму, сформульованим його засновником Дж. Вотсоном, є відмова від дослідження внутрішніх психічних станів, які складно піддаються об'єктивному вимірюванню, на користь аналізу поведінки за схемою «стимул-реакція». За цією схемою, через позитивне підкріплення правильної поведінки відбувається засвоєння дитиною соціальних навичок, фактично шляхом їх довільного накопичення. Таким чином, людська свідомість від народження є чистим аркушем, і всі знання та навички дитина здобуває виключно взаємодіючі з соціумом. Більш складну теорію соціального навчання пропонує А. Бандура, стверджуючи, що навчання відбувається в соціальному контексті через спостереження, імітацію та моделювання, а не лише шляхом прямого досвіду, як вважали біхевіористи, а також постулюючи здатність людини до самопідкріплення – засудження або схвалення власної поведінки. Безумовно, у згаданих концепціях схоплений дуже важливий вимір розвитку, пов'язаний із великим значенням оточення, в яке потрапляє дитина від народження, адже, які б потенціальні можливості (навчання прямоходінню, мові, дрібним моторним операціям, таким, як письмо тощо) не були закладені в людському організмі від народження, потрапляючи у нелюдське середовище людина не може їх розвинути, залишаючись практично на тваринному рівні розвитку, про що свідчить загальновідомий «феномен Мауглі». Однак, в даних підходах не розглядається зв'язок внутрішнього світу людини, її почуттів, думок, бажань з її поведінкою, а саме тут, по суті, криється відповідь на питання, чому різні люди, спостерігаючи одну модель поведінки, можуть в подальшому поводити себе протилежним чином. Уже не кажучи про те, що природа деякої поведінки, зокрема вищих форм вчинків, таких як подвиг (наприклад, свідомої жертви власним життям заради Батьківщини) не може бути переконливо пояснена не лише з позицій біхевіоризму, а й навіть виходячи з теорії соціального навчання та самопідкріплення А. Бандури.

В зв'язку з цим все ж більш евристично цінними нам видаються спроби стадіальних підходів до розвитку особистості. В. Крейн у

своєму ґрунтовному дослідженні, присвяченому теоріям розвитку у психології виділяє наступні критерії, за якими можна віднести той чи інший підхід до стадіального: «…стадії 1) описують якісно різні паттерни поведінки, 2) охоплюють загальні проблеми, 3) розгортаються у незмінній послідовності, 4) є культурно універсальними» [1, p. 206]. Виходячи з цих критеріїв, до стадіальних підходів можна віднести теорію когнітивного розвитку Ж. Піаже, психоаналітичну теорію З. Фройда та теорію стадій життя його послідовника Е. Еріксона, діяльнісний підхід О. Леонтєва тощо.

Однак, кожен із зазначених підходів здебільшого зосереджується на одному із вимірів людської природи і саме його кладе в основу періодизації розвитку. Так, Ж. Піаже зосереджений на розвитку когнітивних функцій дитини, зокрема її вмінні оперувати абстрактними поняттями, через що вивчення розвитку емоційної сфери відходить на задній план, З. Фройд та Е. Еріксон, навпаки більшою мірою зосереджені на емоційному становленні, пов'язаному або із сексуальною сферою у З. Фройда, або із прийняттям чи неприйняттям дитиною соціального оточення у Е. Еріксона. Більш цілісним, на перший погляд, виглядає діяльнісний підхід О. Леонтьєва, оскільки діяльність постулюється у цьому підході, як специфічний процес, який охоплює всю особистість в цілому, знімаючи протиріччя між суб'єктивним і об'єктивним, між свідомістю, внутрішніми психічними процесами та предметним світом. Однак, виділяючи в кожному віковому періоді розвитку провідну сферу діяльності дитини, наприклад, у дошкільному віці – це сюжетно-рольова гра, у молодшому шкільному – навчання, у підлітковому – інтимно-особистісне спілкування з однолітками, О. Леонтьєв вважає, що так звані кризи дитячого віку не є обов'язковим явищем, а виникають здебільшого у зв'язку з неправильним розумінням оточуючими, насамперед, батьками, перехідного етапу в розвитку дитини, який має вести до нового виду діяльності, примусової затримки дитини на попередньому рівні розвитку. Безумовно, важко не погодитись з тим, що при правильному вихованні, зокрема адекватній реакції батьків на потребу дитини у самостійності, кризові явища на перехідних етапах можна значною мірою мінімізувати, однак мова йде лише про зовнішній бік справи, разом з тим дослідник уникає відповіді на питання, якими світоглядними якісними змінами супроводжується кожний етап дорослішання, адже ті психологічні конфлікти, які вони породжують у внутрішньому світі дитини, не завжди можуть бути безболісно подолані навіть за умови повного розуміння та підтримки батьків.

Загалом не лише О. Леонтьєв, а й всі інші автори стадіальних підходів не задаються питанням про те, чи не є певна кількість негативних і, можливо, навіть трагічних глибоко особистих переживань дитини необхідною умовою її переходу на наступний рівень розвитку, адже, скажімо, усвідомлення власного «Я» та поступово набута навичка до розрізнення живого та неживого в оточуючому світі з необхідністю ведуть до усвідомлення дитиною власної смертної природи та неминучості смерті близьких людей, і якраз намагання придушити ці часто трагічні, а подекуди, навіть невротичні переживання нав'язуванням дитині різних штучних вигаданих пояснень і замаскувати таким чином реальний стан речей, що часто робиться немов би з кращих міркувань дбайливого ставлення до чутливої дитячої психіки, веде зрештою до затримки дорослішання та емоційного розвитку. Разом з тим і для З. Фройда, і для Е. Еріксона – авторів, напевне, найбільш особистісно орієнтованих підходів, негативні емоції та переживання дитини є свідченням її не здатності подолати той чи інший конфлікт, не дорослішання, а затримку на попередній стадії розвитку.

Отже, постає вже більшою мірою філософське питання про позитивний ідеал дорослої сформованої особистості, який, на нашу думку, з необхідністю має бути покладений в основу будь-яких стадіальних підходів до розвитку дитини і до якого має прагнути будь-який виховний процес. Адже, зокрема, почуття любові до Батьківщини безумовно стосується всієї особистості, що досягла вищої міри свого розвитку і аж ніяк не лише окремих її сторін. Такий ідеал висуває насамперед гуманістична (екзистенціальна) психологія та гуманістичний психоаналіз. Для А. Маслоу це «самоактуалізована особистість», для В. Франкла людина, що реалізує унікальний сенс свого життя, для Е. Фромма людина, що максимально розвинула свій людський потенціал. На наш погляд, підхід Е. Фромма є найбільш концептуально цілісним, оскільки психологічно здорову та щасливу людину як ідеал дорослішання та розвитку він бачить лише у «здоровому суспільстві», намагається прослідкувати культурно-історичні етапи становлення особистості в сучасному розумінні слова на тлі історичних трансформацій суспільного устрою, зрештою вибудовує специфічну гуманістичну етику, яка може і повинна бути покладена в основу виховання психологічно здорової всебічно розвиненої особистості.

Спробуємо розглянути поняття Батьківщини як комплексний психологічний та світоглядний феномен у гуманістичному психоаналізі Е. Фромма. Для цього насамперед потрібно звернутися до

базових засад концепції психоаналітика. Отже, на думку Е. Фромма, ситуація людини докорінно трагічна, тому що це єдина істота на землі, що усвідомлює свою смертність і таким чином протистоїть всій природі. Людина втратила свою первісну батьківщину природу і тепер має віднайти нову Батьківщину через стосунки з іншими людьми, спрямовані на реалізацію специфічно людських екзистенціальних потреб, що випливають із трагічності та невизначеності людської ситуації. Людські екзистенціальні потреби можуть мати продуктивні (здорові) або непродуктивні (хворобливі) способи їх реалізації. Так, потреба у долученні може реалізуватися через любов або нарцисизм; потреба у самотрансцендуванні – через творчість або руйнування; потреба у вкоріненості – через братерство або інцест; потреба у переживанні самототожності через індивідуалізм або стадний конформізм; потреба у системі орієнтації та об'єкті самовіддачі може реалізовуватись за допомогою розуму, або мати ірраціональну природу. Найважливіше ж, що людина не може не задовольняти свої екзистенціальні потреби тим чи іншим чином, вся проблема в тому як вона їх буде реалізувати – конструктивно чи деструктивно.

Найбільшою мірою з психологічним феноменом Батьківщини серед екзистенціальних потреб корелює потреба в укоріненості, конструктивною формою реалізації якої є братерство. Вийшовши із надійного й обмеженого стану, що визначається інстинктам, людина потрапляє в положення невизначеності, невідомості, відкритості. Відоме тільки минуле, з приводу майбутнього людина може знати тільки те, що вона смертна. В такій ситуації «необхідність єднання з іншими живими істотами, долучення до них є нагальною потребою, від задоволення якої залежить психічне здоров'я людини. Ця потреба криється за всіма явищами, що складають цілу гамму людських пристрастей та близьких стосунків, які називають любов'ю в широкому сенсі слова… В переживанні любові полягає вища форма відповіді на проблему людського буття, вона є запорукою душевного здоров'я» [7, с. 38, 34,] – переконаний психоаналітик. Розкриваючи своє бачення любові, Е. Фромм наголошує, що вона визначається насамперед власними властивостями, а не своїми об'єктами, яких може бути безліч: «любов полягає в переживанні людської солідарності з нашими ближніми, вона знаходить вираз в еротичній любові чоловіка та жінки, в любові матері до дитини, а також у любові до самого себе як людської істоти… В акті любові Я єдиний з Усім, але залишаюсь при цьому самим собою – неповторною, окремою, обмеженою, смертною людською істотою. Саме ця єдність полярних протилежностей – відділеності та єднання – є джерелом, що дає любові

життя та відроджує її» [7, с. 36-37]. Психоаналітик вважає любов одним із невід'ємних аспектів «продуктивної орієнтації», що веде до психологічного здоров'я та щастя. Продуктивна орієнтація – це активний та творчий зв'язок людини зі своїм ближнім, самою собою та з природою. В області мислення продуктивна орієнтація виражається у розумному осягненні світу. В області дій ця орієнтація виражається в творчій праці, прототипом якої є мистецтво та ремесло. В області почуттів вона проявляється в любові, тобто переживанні єднання з іншою людиною, з усіма людьми, з природою за умови збереження почуття власної цілісності та незалежності. Таким чином, саме продуктивна орієнтація має бути покладена в основу виховання зрілої та самобутньої особистості.

Е. Фромм не ставив перед собою мети накреслити чітку вікову періодизацію розвитку дитини, як ми це бачимо у З. Фройда, Е. Еріксона чи Ж. Піаже, для нього вирости, подорослішати, стати особистістю, по суті, означає навчитись любити. Для того, щоб цього досягти, людина має пройти довгий і складний шлях від дитинства до зрілості, який не кожному щастить здолати до кінця. У момент народження, вважає Е. Фромм, немовля мало б відчувати страх смерті, якби милосердна доля не оберігала його від усвідомлення тривоги, що її породжує відокремлення від матері, від внутрішньоутробного існування. Народившись, дитина перебуває в стані, який З. Фройд називав станом первісного нарцисизму: зовнішній світ не сприймається як щось окреме, люди й речі мають значення лише тоді, коли йдеться про задоволення або негативний вплив на внутрішній стан дитини. Справжнім є тільки те, що всередині, зовнішнє є реальним тільки залежно від моїх потреб, а не своїх власних якостей. Всі відчуття новонародженої дитини обертаються навколо образу матері. Мати – це тепло, це їжа, це відчуття безпеки.

Однак, розвиваючись, дитина вчиться відділяти себе від світу речей, вона вчиться говорити, називати речі й одночасно наближається до усвідомлення себе, свого власного «Я» – саме цей етап у розвитку прийнято асоціювати із кризою 2-3 років, коли у дитини виникає перший потяг до самостійності. І одночасно з усвідомленням власного «Я» у дитини кристалізується переконання: мене люблять. «Люблять, бо я мамина дитина. Люблять, бо я безпорадний. Люблять, тому що я гарний і мною хочеться милуватися. Мене люблять, бо я потрібен мамі. Усе це можна узагальнити так: мене люблять за те, що я є, або – точніше – мене люблять, бо я є» [6, с. 70]. Таким чином, на початку життя мати фактично повністю задовольняє потребу дитини у вкоріненості, стає для неї символічною «батьківщиною», вона –

любов, вона – тепло, вона – харчування, вона – земля. Бути любимим нею значить бути живим і вкоріненим, значить почувати себе вдома.

Однак досвід переживання материнської любові дитиною пасивний. Дитині нічого не потрібно робити, щоб її любили, любов матері є безумовною. Дитина ще не вміє любити сама, вона лише відчуває, що її люблять і реагує на це з радістю та вдячністю. Зазначимо, що цей феномен дитячого егоцентризму, що, однак, в дитячому віці не є патологічним явищем, описували й інші психологи, зокрема, насамперед, Ж. Піаже. Але настає момент, коли вперше в житті ідея любові в дитини трансформується з відчуття «мене люблять» на «я люблю» – відчуття породження любові своїми власними діями, творення любові. Спочатку, наприклад, це може проявлятися в бажанні дати щось батькам, створити щось для них, скажімо, вірш чи малюнок. Однак усвідомлення своєї здатності любити разом з тим може стати болючим досвідом, адже це перший вихід дитини із «зони безпеки», створеної батьками, перехід до активної, діяльної позиції по відношенню до них, усвідомлення цінності стосунків батьками як з людьми, а не лише з точки зору задоволення власних потреб, що часто веде за собою усвідомлення можливості втрати цих стосунків, з різних причин, в тому числі і тому, що батьки також смертні люди. Всі ці переживання можуть бути важкими і навіть трагічними, але необхідними на шляху розвитку у дитини здатності любити і цінувати своїх ближніх, і саме з початком формування самостійної здатності любити, а не з переходом до шкільного навчання, як це вважали, скажімо Е. Екріксон чи О. Леонтьєв, і як це нині постулюється у більшості підручників з дитячої психології, варто, на нашу думку, асоціювати іще один кризовий період у розвитку дитини, який називають кризою 5-7 років.

Подальший шлях розвитку для дитини – це шлях переборення власного первісного нарцисизму та егоцентризму, інша людина для неї вже не є джерелом задоволення власних потреб, її потреби стають так само важливими, як і власні, або навіть важливішими, вона приходить до усвідомлення, що давати набагато приємніше й радісніше, ніж отримувати, а любити когось – важливіше, аніж відчувати чиюсь любов, що породжує відчуття нової єдності, спільності, одного цілого. Дитина «відчуває потенціал створення любові за допомогою любові, а не залежність від отримання чогось, коли тебе люблять і коли тобі задля цього треба бути маленьким, безпорадним, хворим чи «хорошим». Дитяча любов дотримується принципу «Я люблю, бо люблять мене». Принцип зрілої любові – «Мене люблять, бо я люблю». Незріла любов каже: «Я люблю тебе, бо ти мені потрібен».

Зріла твердить: «Ти потрібен мені, бо я тебе люблю» [6, с. 72], – підсумовує Е. Фромм.

Міроюю виділення дитиною себе із оточуючого світу та осягнення нею власного «Я», для неї стає доступною інша форма стосунків з батьками, яку Е. Фромм називає «батьківською любов'ю». У перші роки життя дитини важливість для неї зв'язку із матір'ю, який необхідний насамперед для її фізичного виживання, незрівнянно більша ніж зв'язку з батьком. Якщо «мати – це наша рідна домівка, природа, земля, океан; батько ж не є втіленням такої природної оселі, – наголошує психоаналітик, – та, попри те, що батько не є уособленням світу природи, він репрезентує інший полюс людського існування – світ думок, самостійно виготовлених речей, закону й ладу, дисципліни, подорожей і пригод. Батько – це той, хто навчає дитину і показує їй стежку у світ» [6, с. 74]. Також із батьком, як вважає Е. Фромм, пов'язана соціально-економічна функція спадкування власності або сімейної справи, хоча мова в даному разі може йти і про передачу певного духовного спадку, «спадку ідей». Отже, принцип батьківської любові: «Я люблю тебе, тому що ти виправдовуєш мої сподівання, виконуєш свої обов'язки, бо ти подібний до мене» [6, с. 74], – зазначає психоаналітик.

Однак, Е. Фромм наголошує, що описані ним моделі «материнської» і «батьківської» любові є радше певними «ідеальними типами» і застерігає від безоглядного ототожнення материнської любові лише з постаттю матері, а батьківської – батька. І матір, і батько можуть поєднувати в собі певні і «материнські», і «батьківські» риси, і чим більш гармонійним є це поєднання, тим продуктивнішим буде виховання дитини. Більше того, людина, дорослішаючи поступово стає сама для себе і матір'ю, і батьком, несучи в собі і материнську, і батьківську свідомість. Отже, зріла особистість має бути здатна любити і як мати, і як батько, вибудовуючи материнську свідомість на основі своєї здатності любити, а батьківську – на розумі й судженнях. Якщо ж спробувати провести паралелі між «ідеальними типами» материнської та батьківської любові Е. Фромма та досягненнями сучасної нейрофізіології, то вони дуже нагадують описану психоаналітиком в образній формі, проблему міжпівкульної асиметрії головного мозку людини, адже одразу впадає в очі органічний зв'язок «материнської свідомості» з функціями правої півкулі головного мозку, відповідальної за образне мислення, емоційний інтелект, інтуїтивне схоплення, а батьківської – з функціями лівої, відповідальної за аналітичне мислення, логіку, мову,

вербальні здібності. Цей зв'язок потребує окремого поглибленого дослідження.

Втім, мірою дорослішання, настає момент, коли дитина має покинути захисне середовище сім'ї. Але трагічна ситуація людського життя (фрагментарність знання, обмеженість можливостей, невідворотність помилок, усвідомлення перспективи неминучої смерті) призводить до того, що доросла людина не меншою мірою, аніж дитина може відчувати потребу у джерелі тепла, допомоги, захисту, потребу у вкоріненості та безпеці, яку в дитинстві давали стосунки з матір'ю, і шукати нових можливостей для подібної вкоріненості. В зв'язку з цим Е. Фромм говорить про величезну культурну роль інцестуального табу, однак, на відміну від сексуального аспекту, наголошуваного З. Фройдом, психоаналітик бачить в ньому необхідну передумову подолання людиною глибинного прагнення назавжди залишитись прив'язаною до матері, повернутись у доіндивідуальний стан єднання з природою та навіть розчинення в ній. Тому Е. Фромм вважає подолання інцестуальних залежностей не у сексуальному, а у афективному (культурному) сенсі необхідною передумовою дорослішання, становлення людини як зрілої, самодостатньої особистості.

Однак, проблема полягає в тому, що потрактовані у такому широкому сенсі інцестуальні зв'язки, не обмежуються прив'язаністю до матері. Інцестуальний зв'язок може бути поширений на будь-які інші відносини, характерні для тієї чи іншої соціальної системи. Ба, більше: держава, нація чи церква також можуть брати на себе ті ж функції, що їх виконує мати по відношенню до своєї дитини. Людина з нереалізованою потребою у вкоріненості, вступаючи до цих інститутів, ідентифікує себе з ними, відчуває себе їх частиною, а не окремо від них існуючим індивідом. Відповідно, всі, хто не належить до цих інститутів, сприймаються як чужинці, істоти, не наділені тими ж людськими рисами і потребами, що й члени власного угрупування. Батьківська любов також може бути непродуктивною, тоді вона породжує у дитині сліпе схиляння перед авторитетами, звичку до покори, що врешті-решт веде до тих самих інцестуальних зв'язків.

Отже, величезне значення має те, наскільки самі батьки є зрілими особистостями, здатними любити продуктивно. «В ідеалі материнська любов не намагається запобігти дорослішанню дитини, не наголошує на її безпорадності. Мати повинна виявляти впевненість у житті, а відтак не тривожитися понад міру й не передавати це хвилювання дитині. Бажання, щоб малюк став незалежним і поступово відокремився від неї, має бути частиною її життя. Любов батька має

керуватися принципами та сподіваннями; вона мусить бути терплячою і толерантною, а не загрозливою й авторитарною. Дитині, яка дорослішає, вона повинна дарувати непорушне відчуття впевненості в собі й поступово перетворювати її на свій власний авторитет, щоб молода людина могла обходитися без батька» [6, с. 75-76].

Разом з тим, Е. Фромм висуває гіпотезу, що у своєму психологічному розвитку дитина знову повторює шлях, уже пройдений людством, і проводить на користь цієї гіпотези відповідні культурні та соціально-економічні паралелі. Так, первісний матріархат, з культом материнського начала і материнськими божествами змінюється періодом патріоцентричних релігій з жорстоким та авторитарним Богом-Батьком, як ми це бачимо в юдаїзмі. Зі становленням у середньовіччі католицької церкви як провідного державного інституту, суто патріархальний єврейський Бог Старого Заповіту доповнюється ідеєю все-люблячої і всепрощаючої матері, яку символізувала сама церква та Діва Марія, Матір Божа. Що ж до Реформації, яка разом з гуманістичними ідеалами Відродження, запустила процеси бурхливого капіталістичного розвитку і становлення сучасних європейських націй, то її оцінка психоаналітиком досить неоднозначна: «протестантизм і кальвінізм звернулися до суто патріархального духу старого Заповіту та вилучили материнський принцип зі своїх релігійних уявлень. Материнська любов церкви та Богородиці не простиралася більше на людину. Вона постала самотньою перед серйозним та суворим богом, чиєї милості могла досягти тільки завдяки абсолютній покорі» [7, с. 62-63].

Однак, тут психоаналітик, на нашу думку, припускається помилки, не враховуючи, що не дивлячись на значне зростання атеїстичних тенденцій, особливо за доби Пізнього Відродження, які, зокрема, переконливо описує Я. Буркхардт, в цілому тогочасне суспільство ще не було готове до засвоєння і переживання на масовому рівні ренесансного ідеалу Боголюдини – як образу і подоби Творця, так само як і Він, наділеною здатністю творити, тому цей ідеал, оволодіваючи широкими масами, поступово трансформується в реформаційний ідеал людини-богообраної, паралельно набуваючи національного забарвлення (згадаймо перший в історії людства переклад Бібілії німецькою, зроблений М. Лютером та вимогу провадити богослужіння національною мовою, що потягло за собою аналогічні процеси в усій Європі) і, одночасно, стає фундаментом «протестантської етики» (М. Вебер), коли людина, іще не будучи здатною повністю відмовитись від авторитету Бога, немовби виносить його «за дужки» свого приватного життя: не духовна медитація,

самозаглиблення, піст і молитва, а лише позитивний результат активної діяльності в земному житті здатні засвідчити на користь наперед визначеної Богом належності до царства обраних. І нарешті, Е. Фромм зовсім оминає увагою феномен Контрреформації, в основу якого якраз було покладено ідеал лицарського служіння Діві Марії, що поступово трансформувався в образ Матері-Батьківщини.

Однак, сам підхід, згідно якого онтогенез є до певної міри відтворенням філогенезу, запропонований психоаналітиком, має свої важливі позитивні виміри, в тому числі й з точки зору розуміння логіки розвитку почуття патріотизму у дитячому віці. Так, великий інтерес під цим кутом зору становить творчий доробок В. Роменця, який у своїй роботі «Психологія творчості» запропонував надзвичайно цікаву теорію стадіального розвитку особистості, що корелює із розвитком у дитини, а, пізніше, підлітка, творчих потреб та здібностей. В. Роменець переконливо доводить, що для дитини творчість є провідним способом пізнання та освоєння світу, – думка, дуже дотична до твердження Е. Фромма про потребу у творчості як фундаментальну екзистенціальну потребу, яка нерозривно пов'язана із потребою в любові. У дитинстві ця потреба виражається у створенні дитячих малюнків (які дитина починає малювати зазвичай із самого раннього віку), у грі-фантазуванні та рольовій грі і, нарешті, в юності потреба у творчій самореалізації досягає своєрідної кульмінації, стає усвідомленою, одночасно із початком самоусвідомлення себе підлітком як неповторної особистості. Невипадково, нерідко підлітки вдаються до поетичної творчості, причому симптоматично, що через недостатність власного життєву досвіду та глибокого розуміння внутрішнього світу, власного та інших людей, вони, як це влучно спостеріг В. Роменець, прагнуть виразити свої почуття через оспівування природи, закарбовуючи в її образах власні переживання. Аналогічні процеси можуть відбуватись в музичній чи художній творчості підлітків. Цей інтерес до природи як об'єкту емоційної самовіддачі у юнацькому віці, на нашу думку, дуже плідний з точки зору патріотичного виховання.

З іншого боку, згідно концептуального підходу В. Роменця, з формуванням індивідуальності у підлітковому віці тісно пов'язане формування структури вчинку «коли його можуть здійснювати заради нього самого, коли не ставиться завдання підкорити вчинок якійсь віддаленій меті» [4, с. 62]. Саме формування вчинку визначає основний психологічний смисл і головні риси підліткового віку, зокрема, на думку психолога, саме в цьому віці стає вперше можливим героїчний вчинок як найвища форма вчинку як такого.

«Високий подвиг немовби вінчає шлях розвитку вчинку. Разом із коханням героїка підводить підлітка до великих загальних принципів, і він вперше починає усвідомлювати, що таке батьківщина, суспільство, в якому він живе», – наголошує В. Роменець [4, с. 79].

Отже, проводячи аналогію між розвитком і дорослішанням особистості та тими етапами, які проходило людство на шляху власного самопізнання, можна припустити, що підлітковий та юнацький вік найбільшою мірою корелюють з епохою Романтизму, коли людина вперше відкриває та осмислює неповторність власного внутрішнього світу. Відповідно, саме доба Романтизму породжує інтерес не лише до особистісної неповторності, а й до національної самобутності, яка ніби є своєрідним відображенням останньої.

Саме у Романтизмі бере витоки «Весна народів», коли відбувається уже остаточна саме матріо-центрична (в термінології Е. Фромма) трансформація образу Батьківщини, яка стає потужною противагою патріоцентризму доби розвиненого капіталізму. Батьківщина втілюється в образі жінки, матері, яка, однак, уже не є джерелом інцестуального зв'язку, а сама потребує захисту та опікування, а часом, навіть жертви. Саме в такому образі Матері-Батьківщини вона стає також і засобом колективного емоційного єднання на засадах братерства, об'єктом служіння та самовіддачі, який, на думку Е. Фромма, життєво необхідний кожній людині. Все це породжує принципово новий тип націоналізму, який найбільш влучно можна було б описати як «екзистенціальний патріотизм», сформований на засадах глибоко особистісного переживання рідної землі, яке ніби віддзеркалює неповторність власної особистості.

Варто зазначити, що Е. Фромм вживає поняття націоналізму переважно з негативними конотаціями, говорячи про націоналізм як джерело інцестуального зв'язку, але тут має місце швидше змішування понять, коли явище нацизму маркується як націоналізм. Втім, це можна пояснити тим, що на момент написання своїх основних робіт психоаналітик ще знаходився під сильним враженням німецького нацизму. Під подібні ж негативні конотації підпадає і патріотизм, якщо його розглядати як прояв нацизму. Однак дуже важливо, що говорячи про такий «квазіпатріотизм» психоаналітик бере це поняття в лапки і натомість зазначає, що необхідною складовою системи орієнтації людини є «повний любові інтерес до власного народу, який має на меті його духовне та матеріальне процвітання і ніколи не прагне до влади над іншими народами» [7, с. 65]. Більше того, у своїй підсумковій фундаментальній праці «Здорове суспільство» Е. Фромм запроваджує поняття

«колективного мистецтва», в основі якого по суті лежить народне мистецтво, але не як свідоме відтворення архаїчних зразків, а як створення, можливо, навіть революційних за змістом та формою творів, що відповідали б духовним запитам сучасної людини. «Колективне мистецтво», на думку Е. Фромма, має починатися з ігор у дитячому садку, продовжуватись у школі й звідти переходити в подальше життя. Воно має доповнюватись «світським ритуалом», який по суті є засобом емоційного єднання на ґрунті переживання любові до власного народу. Дуже показово, що наводячи історичні приклади «колективного мистецтва» та «світського ритуалу» як необхідних складових «здорового суспільства», психоаналітик зазначає: «Найбільш оригінально та глибоко колективне мистецтво та ритуал дістали прояв в русі німецької молоді, розквіт, якого припадає на роки до Першої світової війни та після неї» [7, с. 382]. Як відомо, один із найвпливовіших молодіжних рухів у Австрії та Німеччині саме у цей період під назвою «Wandervogel» (нім. «перелітний птах»), що був заборонений після приходу до влади нацистів, робив акцент саме на глибоко особистісному спілкуванні з природою рідного краю, під час спеціально організованих піших подорожей, що супроводжувались співами народних пісень та інтересом до місцевого фольклору.

З цим баченням співзвучний також інший надзвичайно цікавий підхід до дослідження джерел патріотизму, запропонований М. Осоріною у її фундаментальній праці «Секретний світ дітей у просторі світу дорослих». Спираючись на стадіальні підходи Ж. Піаже та Е. Еріксона, дослідниця прагне осмислити феноменологію дитячої територіальної поведінки, зрозуміти як діти взаємодіють з ландшафтом, і яких змін набуває ця взаємодія мірою дорослішання дитини, починаючи від освоєння простору власного дому маленькою дитиною, до формування феномену Малої Батьківщини у підлітковому віці. «В ранньому дитинстві системою координат, в рамках якої дитина починала усвідомлювати себе, був рідний дім і сім'я. Потім для розвитку розуміння себе дитині стає необхідною компанія однолітків і рідні місця, у спілкуванні з якими вона утверджує себе як самостійну особистість. В підлітково-юнацькому віці системою координат, в просторі якої людина обов'язково повинна самовизначитися, є Батьківщина. Юнацький пошук особистісної ідентичності – відповіді на запитання «хто я?» – обов'язково зачіпає проблему етнокультурного самовизначення, зокрема ототожнення себе зі своїм народом і своєю країною…» [3, с. 297], – зазначає дослідниця.

В цьому контексті потребує особливої уваги та філософського переосмислення творчий спадок видатного українського педагога В. Сухомлинського, адже запропонована ним концепція гуманістичного виховання спрямована саме на переживання та осмислення світу через красу рідної природи як головне підґрунтя формування всебічно розвиненої, зрілої особистості. Надзвичайно плідним є його бачення дитини як «маленького філософа», яке передбачає постановку перед нею глибоких смисложиттєвих питань (звісно сформульованих у доступній для її віку формі) та розвиток уже починаючи з раннього дитячого віку особливого національно-естетичного світогляду, своєрідної «мудрості жити». Ця «мудрість жити», своєю чергою, неможлива без «мудрої людської любові», що перегукується з «мистецтвом любові» та «мистецтвом життя» Е. Фромма. Саме під кутом зору цих світоглядних настанов педагогічний підхід В. Сухомлинського, на нашу думку, має величезний потенціал для сучасного патріотичного виховання [5].

Таким чином, підсумовуючи, можна зазначити, що концепція розвитку людини, запропонована Е. Фроммом, доповнена підходами та дослідженнями інших фахівців, зокрема В. Роменця, М. Осоріної, В. Сухомлинського, має великий потенціал з точки зору виховання цілісної особистості, для якої патріотизм був би органічною та невід'ємною складовою її світогляду, а не зводився б до набору традиціоналістських архаїчних штампів. На нашу думку, висновок психоаналітика про те, що доросла людина поєднує в собі і материнську, і батьківську любов, ніби сама для себе стаючи і матір'ю, і батьком, можна з успіхом екстраполювати і на любов до Батьківщини. Справжній продуктивний патріотизм має поєднувати безумовну (материнську) любов до рідної землі, даної тобі від народження, і одночасно раціональне (батьківське) прагнення зробити життя на цій землі економічно-заможним, соціально-справедливим, духовно-змістовним.

***Висновки.***

1. Патріотичне виховання з необхідністю має насамперед окреслити ідеал сучасного патріота, – зрілої, цілісної, сформованої особистості, який має бути покладений в основу патріотичного виховання дитини.
2. Первинними по відношенню до патріотизму є вміння формувати емоційні зв'язки та здатність любити, які виховуються у дитини через любов матері та батька до дитини, а пізніше, через любов дитини до батьків і найближчого оточення.

3. Спроби прищеплення дитині традиційних та релігійних цінностей за відсутності в неї сформованої здатності до емоційного зв'язку та любові, може мати лише деструктивний характер, породжуючи глибоку несамостійність та сліпу прив'язаність (в термінології Е. Фромма «інцестуальні зв'язки») уже в дорослому віці до соціальних груп, які лише позірно декларують національні цінності, а насправді можуть бути глибоко національно деструктивними та навіть пронацистськими.
4. Патріотичне виховання має бути секуляризованим та орієнтованим на колективне переживання мистецтва та спільні світські духовні переживання («колективне мистецтво» та «світський ритуал» Е. Фромма), сповідування чи не сповідування певної релігії має залишатися приватною справою кожного.
5. Патріотизм – це глибинний особистісний екзистенціальний смисложиттєвий вибір уже повністю дорослої, сформованої особистості, який може зробити вона і тільки вона сама. Тому будь-яке патріотичне виховання не тотожне патріотизму, воно може лише закласти підвалини для його формування у дорослому віці, й підвалини ці насамперед полягають не в успадкуванні традицій, а у вихованні психологічно здорової самостійної особистості, здатної любити.

***Список літератури***

1. Crane W. Theories of Development Concepts / W. Crane. – New York: Taylor and Francis, 2004. – 448 p.
2. Бондаренко Н.В., Косянчук С.В. Національно-патріотичне виховання у контексті сучасних викликів. Методичні рекомендації для вчителів, методистів, авторів програм і підручників, науковців, викладачів, студентів закладів професійної й вищої освіти, управлінців, політиків / Н.В. Бондаренко, С.В. Косянчук. – К.: Фенікс, 2022. – 64 с.
3. Осорина М.В. Секретный мир детей в пространстве мира взрослых / М. В. Осорина; [4-е издание, дополненное]. – СПб: Питер, 2008. – 304 с.
4. Роменець В.А. Психологія творчості / В.А. Роменець. – К.: Либідь, 2004. – 288 с.

5. Сухомлинський В.О. Серце віддаю дітям / В.О. Сухомлинський // Вибрані твори в 5 томах. – Т. 3. – К.: Радянська школа, 1977. – С. 7-283.

6. Фромм Е. Мистецтво любові / Е. Фромм; [пер. з англ. Віри Кумченко]. – Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2017. – 192 с.

7. Фромм Э. Здоровое общество / Э. Фромм; пер. с англ. [Т.В. Банкетовой, С.В. Карпушиной]. – М.: Астрель, 2011. – 446 с.

***References***

1. Crane W. Theories of Development Concepts / W. Crane. – New York: Taylor and Francis, 2004. – 448 p. [in English]

2. Bondarenko N. V., Kosianchuk S. V. (2022) Natsionalno-patriotychne vykhovannia u konteksti suchasnykh vyklykiv. Metodychni rekomendatsii dlia vchyteliv, metodystiv, avtoriv prohram i pidruchnykiv, naukovtsiv, vykladachiv, studentiv zakladiv profesiinoi y vyshchoi osvity, upravlintsiv, politykiv [National-patriotic education in the context of modern challenges. Methodological recommendations for teachers, methodologists, authors of programs and textbooks, scientists, lecturers, students of vocational and higher education institutions, managers, politicians] / N.V. Bondarenko, S.V. Kosianchuk. – K.: Feniks, 2022. – 64 p. [in Ukrainian]

3. Osorina M.V. Osorina M.V. Sekretnyy mir detey v prostranstve mira vzroslykh [The Secret World of Children in the Space of the Adult World] / M. V. Osorina; [4-ye izdaniye, dopolnennoye]. – SPb: Piter, 2008. – 304 p. [in Russian]

4. Romenets V.A. Psykholohiia tvorchosti [Psychology of creativity] / V.A. Romenets. – K.: Lybid, 2004. – 288 p. [in Ukrainian]

5. Sukhomlynskyi V. O. Sertse viddaiu ditiam / V.O. Sukhomlynskyi // Vybrani tvory v 5 tomakh. – T. 3. – K.: Radianska shkola, 1977. – P. 7-283. [in Ukrainian]

6. Fromm E. Mystetstvo liubovi [The Art of loving] / E.Fromm; [per. z anhl. Viry Kumchenko]. – Kharkiv: Klub simeinoho dozvillia, 2017. – 192 p. [in Ukrainian]

7. Fromm E. Zdorovoye obshchestvo [The Sane Society] / E. Fromm; per. s angl. [T.V. Banketovoy, S.V. Karpushinoy]. – M.: Astrel', 2011. – 446 p. [in Russian].

**О.О. Шморгун**. Проблема становлення особистості в контексті патріотичного виховання: філософсько-психоаналітичний вимір

**O.O. Shmorgun**. The problem of personality formation in the context of patriotic education: philosophical and psychoanalytic dimension

Авторська довідка:
Шморгун Олександра Олександрівна – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник відділу досліджень наукових і освітянських методологій та практик Центру гуманітарної освіти Національної академії наук України.

УДК 141.319.8(477):37

# АНТРОПОЛОГІЧНІ ІДЕЇ М. ХВИЛЬОВОГО ЯК МІФОТВОРЧІСТЬ

***С. В. Вільчинська***

*Центр гуманітарної освіти Національної академії наук України*
*вул. Трьохсвятительська, 4, Київ, Україна, 01601*
svetavv@gmail.com

*У контексті методології наукових досліджень методологічна гібридизація неодноразово привертала увагу. Автор досліджує її з підстав міфотворчого потенціалу ідей М. Хвильового. Показано, без інтуїтивно-символічного елементу пізнання обмежене причиновими залежностями, що шкодить розумінню правди буття. Розглянуто проблему в аспекті суб'єктивної складової структури, де внутрішня єдність почуттів і розуму зумовлює дієвість людини. Доведено, художні образи поглиблюють розуміння софійності людини. Показовим є концепт «homo novus». Проаналізовано його як спосіб оволодіння реальністю через піднесену мрію, що долає життєві випробування; як слово-дію, котре об'єктивує рух душі. Належне, як дійсне, призначене додавати життєвої стійкості та віри в себе. Доведено, що людина-новатор є носієм міфологічного мислення.*

**Ключові слова**: *міф, особистість, філософська антропологія, постнекласична методологія, постмодернізм, комплексний підхід, літературний образ, символ.*

# ANTHROPOLOGICAL IDEAS OF KHVYLOVY AS MYTH-MAKING

***S. V. Vilchynska***

*Center for Humanitarian Education of the National Academy of Sciences of Ukraine, Tryokhsvyatitelska st., 4, Kyiv, Ukraine, 01601*
svetavv@gmail.com

*In the context of the problems of the methodology of scientific research, the phenomenon of methodological hybridization has attracted the attention of Ukrainian scientists in recent years. The author of the article examines it based on the myth-making potential of M. Khvylovy's anthropological ideas, analyzing the writer's short stories. It is shown how literature is able to concretize the conclusions of science and philosophy, because without intuitive-symbolic cognition, the meaning of the latter is limited to the causal dependencies of objects, being an artificial veil for understanding the truth of human existence. The problem of man is considered in the aspect of his subjective component structure, which is important, because the internal undivided unity of feelings and mind significantly determines the effectiveness, volitional purposefulness of a person. It has been proven that the artistic images of M. Khvylovy significantly deepen the understanding of man as a bearer of spirituality, prompting attention to mental, extrapersonal, unconscious sources of human activity, make it possible to find out the deep motivational mechanisms of activity — a task inseparable from the knowledge of human uniqueness, the possibilities of self-realization. In this regard, the most revealing concept is «homo novus». It is interpreted in the article through myth-making potential, namely: as a way of mastering reality thanks to the lofty dream of a person who overcomes life's trials; as a special word that objectifies the movement of the human soul and carries it out, that is, as a word-action. Proper here as valid, intended to give an individual life stability and self-belief. It has been proven that the innovative person is in a certain sense the bearer of mythological thinking, where his inner and outer are not separated.*

***Key words**: myth, personality, philosophical anthropology, post-nonclassical methodology, postmodernism, complex approach, literary image, symbol.*

Література годна привернути увагу до творчої особистості, адже здатна осягати універсальність в її унікальності, миттєво й всеохопно. Митець, відкриваючи в собі неповторну особистість, освоює і світ незаангажовано, — свобідний від зовнішніх залежностей, проте й небайдужий до людської долі. Отож літературний образ репрезентує оприсутнену людиною дійсність, де суб'єктивність є об'єктивною, а індивідуальність — автентично соціальною. Через це література здатна конкретизувати висновки науки та філософії. До

того ж антропорефлексійний досвід літератури утверджує у думці, що без інтуїтивно-символічного пізнання смисл «органічної цілісності» світу (коли зважати на принципові завдання науки) обмежується причиновими залежностями об'єктів та ланцюжками логічного виведення, виявляючись штучною завісою для правди людського буття. Потреба поєднати раціональне обґрунтування та метод миттєвого схоплення суті явища завжди відчутна в науці, бо внутрішня нерозчленована єдність почуттів та розуму значно зумовлює дієвість, вольову цілеспрямованість людини.

З огляду на зазначене зовсім не випадковим є інтерес до творчості М. Хвильового. В контексті проблем становлення та ролі міфу в пізнанні привертає увагу евристика антропософських ідей письменника. Його дискурс — панорамне осмислення й інтерпретація «традиційних» знань про людину, проте наголошені смислові значення спроможні забезпечувати розвиток гуманітарного комплексно-інтегративного пізнання, оскільки здатні викликати безліч багатозначних вражень, витворюючи в нашій уяві мереживо смислів комплементарного ґатунку. Ширяння думкою одразу в кількох напрямках — «мушкетонний» (*мушкетон* — це рушниця з набоями в кілька куль, що одразу летять в різні сторони) підхід М. Хвильового, — обіцяє суттєво поглибити існуюче розуміння людини як носія софійності (й не лише в соціально-економічних й т. п. проявах практичного освоєння світу), адже спонукає зважати на психічні, позаособисті, позасвідомі джерела діяльності людини. З'ясувати глибинні мотиваційні механізми діяльності — завдання, неод'ємне від пізнання людської унікальності, можливостей самореалізації; є чи не наскрізна філософська проблема.

Найбільш показовий у даному відношенні міфотворчий потенціал антропософських поглядів М. Хвильового. Насамперед аналізуватимемо смисли, в яких повною мірою розгортається його поняття «homo novus». Звісно, будемо спиратися на основи міфологічних знань, розроблених І. Нечуй-Левицьким, О. Потебнею, О. Лосєвим та іншими дослідниками, які розглядають міфотворчість як давній спосіб оволодіння природою, соціумом завдяки піднесеної мрії людини (особливо у відбитті реальності через діяння героїв, які долають життєві випробування, адже такого ґатунку міф (його інтерпретація) здатен утворити підвалини для творення сучасного соціального міфу). Справді, концепти М. Хвильового є не стільки відображенням світоспоглядання, яке вже склалося, скільки осмисленням діяльності, що його складає.

Через це М. Хвильовий не міг уникнути риторики, пов'язаної зі ставленням до революції, осмислюючи «невимовно» нові стани людського життя. Міф — це особливе слово, за О. Потебнею. Створення нового міфу пов'язане із створенням нового слова. Щоби сприймати рух своєї душі, аби осмислити свої зовнішні сприйняття, людина має кожен з них об'єктивувати у слові й це слово привести у зв'язок з іншими, тобто творити образ, вірити тощо, — здійснювати рух душі, а не просто (формально) виконувати певний ритуал й т. п. Міфологічне мислення тим і відрізняється від наступних форм, що тут не відбулося розокремлення образу предмета і самого предмета, об'єктивного і суб'єктивного, внутрішнього і зовнішнього. Отож слово і є дія, належне тут як дійсне, оскільки їх призначення у тому, щоби додавати індивіду життєвої стійкості та віри в себе. Більшість людей революційної доби об'єднуються в єдиному передчутті прийдешнього «царства свободи, рівності, братерства», під різними гаслами, у сподіванні на Месію, Вождя, Клас тощо. Ясна річ, вибір визначено високою оцінкою свободи (тексти М. Хвильового є свідченням тому), суть якої у переустрої світопорядку на основі братньої любові й солідарності. Свобода — найістотніша складова людської сутності, неод'ємна від перетворювальної діяльності та здатності, яку, наприклад, неодноразово вирізняв ак. В. І. Шинкарук, розмірковуючи про діяльнісну природу людини, — «робити власний вільний вибір серед різних і альтернативних можливостей, що містяться в обставинах діяльності, — лише тих, які відповідають її потребам, реалізуючи їх, *створюючи свій людський світ*, оновлюючи і збагачуючи його… цінностями, безпосередньо не даними в природі» [6, с. 54].

Народження міфу відбувається в результаті подвійного акту, довів О. Потебня: спочатку земні явища слугують відповіддю на питання про небесний устрій, а згодом порушуються питання про земний лад й відповіддю стають уявлення про небесний світ. Цим розумінням скористаємося, аналізуючи поняття «homo novus» як чинника соціального міфу; а також — розумінням поганства, суть якого в тому, щоби вірити не лише в творця, але й у саме твориво (твар) та служити природі (її творінням, людині).

Простір антропорефлексійного досвіду М. Хвильового висвітлює метаморфози свідомості на межі епох у процесі зміни духовної парадигми, коли руйнуються або збігаються певні ментальні системи етносу. Чи здатна людина активно включатися в усі «світи» свого буття, вдосконалюючи й збагачуючи їх? Чи здатна людина-новатор, революціонер цивілізовано оволодівати всім світом

культури? Здатна, якщо людина цілісна, свідома своєї універсальності. Прикладом того є світогляд М. Хвильового. Л. Плющ охарактеризував його як містичного революціонера, бо в марксистському розмислі «пахне» «тайною вечерею». Текст, закодовуючи антропософськими смислами, він декодує світ в цілому, оскільки той не тільки реальний, а й можливий із світів. У такий спосіб письменник мотивував до активного оволодіння світом у всьому багатстві складових. Щодо останнього, до речі, концептуалізація «світоглядної свідомості» (В. Шинкарук, В. Іванов, С. Кримським та ін.) співзвучна. Додамо, письменник розумів субстанцію сенсу, не як суму «мертвих» понять, але як дієву мотивацію; виявляв її через «"трансмутації" емоційних, інтелектуальних, інтуїтивних вражень-думок-передчуттів» [2, с. 17], — не так доведення факту, як потік асоціацій стосовно сприйнятих явищ (назвав прийом «запахом слів і мотивів»). Такий спосіб обґрунтування протилежний до Декартового. Через те й метод дослідження творів М. Хвильового має бути «нелінійним». Це означає: раз за разом повертатися до написаного, переосмислюючи з іншого ракурсу, аби відтворити повноту смислу, тобто зважити на все багатоголосся вмісту раціообразів («усі завулки мислі») та розгадати «алгоритм» складного «плетива» поєднаних, але розрізнених смислів.

Отже, для творчості М. Хвильового характерний своєрідний діалог старої та нової систем цінностей, а ідейний синкретизм, який виявляється в його текстах, — закономірне явище для духовного розвитку на межі історичних епох. Проілюструємо на деяких прикладах. Образи «homo novus» М. Хвильового не в'язалися з марксистськими уявленнями, тому що «творці комунізму» заперечували поняття «дух», «душа», проголошуючи їх застарілими. Натомість письменник іронізував з того. Згадати бесіду журналіста Шарко з чиновником радянського посольства Німеччини (той довго жив за кордоном, а тепер повертався на батьківщину, і вражений змінами в побуті /«наша країна не жартуючи збирається бути новою Америкою»/). Шарко закидає: «Старої інтелігентської закваски ви не найдете й духу. Звичайно, ми ще й зараз в стадії організації, але "homo novus" "проходить останній процес кристалізації", "і ви цим незадоволені, бо ви любите стару матушку Європу", "наша Євразія вас трохи коробить"» [5, с. 193].

«Homo novus» — незмінна «координата» розмислу М. Хвильового. Головна особливість її, що вона здатна до революційної дії. Ніщо не зупинить її, коли іде творити нове життя. Герой новели «Я (Романтика)» переступає своє людське начало (його символом є образ матері, «прообраз тієї надзвичайної Марії, що стоїть на гранях

невідомих віків» [4, с. 322]), бо задля надлюдського вбиває свою мати (отож і минуле, і «добрість безмежну», і все, що асоційовано з «прекрасним печальним образом» матері). День і ніч пропадає він в чека, де «з кожного закутка дивиться справжня й воістину жахна смерть» [4, с. 323]). Чи є ще душа в того, у кого «погублено півдуші»? Намагаємося збагнути разом з автором.

«У лампаді фанатизму», революційного «садизму» ще тепліє «незносна мука» (хоч він уже там, де «розлетілися дороги», «де розбійний хрест», і зовсім чужий до минулого), втім в очах матері він таки помічає «дві хрустальні росинки» (символ материнських переживань за сина — того, що зветься благом). Мабуть, цей «атавізм» і є виявом універсальної здатності людини охопити різні світи, й водночас є обмежувачем для злочинного «я»–«бандита — за одною термінологією, інсургента — за другою» [4, с. 323]). М. Хвильовий показує: революційна діяльність щось більше, ніж прагматична, раціональна; світ людини не лише усвідомлена присутність майбутнього «ось тут», зараз; і благість не може «дихати» жорстокістю. Завузьке духовне наставлення душі обертається приборкуванням, утиском якойсь з її частин («надто людської», наприклад), та спроможне зробити з «чека» бога й без вагань розстріляти будь-кого із «обов'язку перед революцією». Проте все, що не в'яжеться з рішенням ЧК, вважається гріхом. Безгрішним виявився лише деґенерат (персонаж новели) — «палач із ґільйотини», «вірний пес революції»; решта грішили, тобто «ухилялись доглядати розстріли» тощо. Автор доводить, що від «чистісінького чекіста» може народитися надлюдина (хто переможе в ній — «геній чи світовий чортик, „блоха“»?).

Надлюдина з «холодним розумом», «із каменем замість серця» (персоніфіковано в образі Тагабата), із «хижою стихією» звіра. Та простір морального буття — людська суттєвість, якою треба поступитися творцю революції задля нового життя («тихих озер загірної комуни»), невимовною істиною оприсутнює «світ людини». Уособленням моральнісного «я»–революціонера стає комунар Андрюша, для якого фронт краще за «чорний трибунал комуни», бо нечесно розстрілювати ворогів революції. Однак йому бракує волі задля дієвого протистояння рішенням чека. Без активного оволодіння духовною культурою «світ людини» перебуває під впливом аморального «я», перетворюючись у нечисте сумління. Треба, щоби сором став діяльнісною якістю людини. Через автономію своєї свободи вона й є суб'єктом морального закону, відомо з часів І. Канта. Якщо моральний закон «святий», то й творчість революціонера має

здійснюватися не лише з вимоги доцільності, але й за совістю, — наголошено М. Хвильовим.

Красномовна щодо цього і символіка: чека – це «чорний трибунал», коли він збирається, то тьма панує у місті, підписують «темні постанови», «у тьмі чекає» мати, після розстрілу матері «Я–чекіст» думає про те, що «тьма на його совісті». Чинник темряви увиразнює протистояння світу добра огидливому злу. Розуміємо, що ЧК покликане творити прийдешню людину, фактично, «мертвить». «Я–чекіст» вірить, що рятує світ, воює за Правду, згадує, що *шість* на його совісті, більше («*шість* сотен», «*шість* тисяч», «*шість* мільйонів»). «6 разів згадує число 6. Так наче двічі повторене число 666, число Звіра… Таке враження, що саме "Я" й грає роль антихриста або його предтечі» [3, с. 60], чує сатану-в-собі «м'ятежний син». Задля народження нової людини, вбиває матір–«тьму віків» життя людства. «Де ж люди?», — над тілом матері з гіркотою запитує «Я–чекіст». У собі загублено людину (матір вмерла, і Марія, якій кожного дня молилася та, і загірна комуна «безвість»). Вели «Я» по дорозі смерті до вбивства людської половини своєї душі «сильні люди».

Отже, в новелі «Я (Романтика)» чітко простежується туга за духовним, ідея «революції для духу», що у любові «тче» гармонію розуму, почуття й волі, преображаючи людину в «яскраву індивідуальність», здатну до універсальної самореалізації і повноти життя. Натомість недооцінка фактору цілісності зводить в людині «бісівське» начало («злий геній», «трохлодитна» душа), нечутливе до всього культурного. Людина, яка неспроможна усвідомити універсальність, стає нездібною цивілізовано поводитися та діяти, — відправна ідея М. Хвильового.

Образ «розбійного хреста», «де розлетілись дороги», — символ нецивілізованої дії. Ланцюг часу розірвано, біля перехрестя доріг, обираючи майбутнє, нищать минуле (вбито матір, а в її особі людськість). Із вбивством пов'язано в біблійних пророцтвах всі події у кінці віків («армагедон» (євр. ) означає розпорошення). «Воістину: це була дійсність, як зграя голодних вовків. Але це була й єдина дорога до загірних озер невідомої прекрасної комуни» [4, с. 337], — розмірковує «м'ятежний син», що переміг в собі людське. Народилась людина, для якої не існує ні часу, ні вічності, ні необхідності, «робіть що хочете»! Перетворений — це деґенерат-недолюдок, як слушно зауважує Л. Плющ, «бо на землю приходить мавпа Христа, деґенерована надлюдина, антихрист» [3, с. 77]. Замість «озер загірної комуни» (щасливого майбутнього) «мертвий степ», «тихо вмираючий місяць у пронизаному зеніті». Дико озирнувся Я–чекіст та «навкруги

було порожньо» [4, с. 337]. В світі діє принцип вічного повернення. Прагнемо у майбутнє, а потрапляємо в минуле, де «Я» розколоте, а в уявленнях нове й старе знаходяться у непримиренній опозиції одне до одного. Розмисел М. Хвильового вловлює дух пореволюційної доби — «розчарувань революції». «Навіщо була ця безглузда, звіряча жорстокість»? «Наївний комунар остаточно нічого не розуміє», і знову пізнає себе «нікчемною людиною». «Це була дійсність безвихідна, неминуча, як сама смерть» [4, с. 338]. Може треба було інакше вчинити?

Природу «homo novus» М. Хвильовий визначав через екзистенціал тривоги, страху, вибору. Про доленосну незворотність народження «homo novus» вказує все довкола. М'ята «вмирає в тузі», мелодія військового телефону «печально тривожна», в місті «мовчазний передзвін сердець». Уособлення неживого — ознака міфічної мови. Слова діють як архетипи, фіксуючи злиття людини з природою. «Я–чекіста» охоплює відчуття тривоги. Думки, як «натягнутий дріт», і в лампаді фанатизму тепліє «незносна мука», обличчя «розгублене», погляд «переляканий», голос «тремтячий», здається, що він іде в «холодну трясовину». І лише ціною знищення людського в собі «homo novus» долає розколотість душі (без вагання, «з холодним розумом і з каменем замість серця» приймає рішення «розстрілять!»). У «homo novus» «воля хижої стихії», абсолютна віра у праведність обраного шляху. Це «вогонь фанатизму».

Міфотворчий потенціал концептів М. Хвильового має вияв ще й через суголосність з розмислом віталістів. М. Хвильовий відштовхується в міркуваннях від утверджень про запрограмованість живого в своїй еволюції на постійне творення нових форм життя, отож і людську діяльність скеровує «життєвий порив» на постійний пошук нових способів буття (символ новаційної обертальності процесу діяльності — дорога; «в далі з темного лісу брели подорожники й біля синьої криниці, де розлітались дороги… зупинялись. То — молоде загір'я» [4, с. 322]). Наука розглядає прояв язичництва у вірі в твориво (твар, творчість). У справі здобути автентичне життя людина прагне бути "надлюдиною". Поділяючи утвердження Ф. Ніцше — «надлюдина — це сенс світу» [1, с. 11], — проте М. Хвильовий не погоджується з останнім щодо засобів її становлення. В новелі «Я (Романтика)» переконливо показано, що відмова від минувшини (етико-естетичні, релігійні цінності тощо), — шлях занепаду («навкруги — пусто. Тільки місяць ллє зелений світ з пронизаного зеніту» [4, с. 338]). Більше того, без соціокультурного середовища в людини немає шансу сповна реалізувати свій творчий потенціал.

Тому-то автор порівнює мати у мить розстрілу зі «зрізаним колосом», що похилився на землю, а «Я–чекіста» зі звіром («дико озирнувся» та раптом згадав, що в княжих покоях він щось забув, — можливо, любов вдячного сина до матері!..). Без моралі (завжди проти інстинктів спрямована) людина тільки «блукає у найзгубніших манівцях». Робить, що заманеться, й ніщо більше її не обмежує у вільному самовияві. Чи справді таке автентичне людське існування?

На дорозі «червінькової революції» пролито кров. Ліквідація соціально спотворених відносин між людьми в жорстокій боротьбі, без озирань на попередні цінності — чи не тягне за собою індивідуалізм, анархізм тощо? «Homo novus» хоче бути свобідним (самодостатнім, вільним у вияві природних імпульсів, незалежним від різних умовностей тощо), змушений дотримуватися етики «сильної людини», що «по той бік добра і зла». Але героям новели не вдається узгодити нижчі та вищі рівні свого буття, як наслідок — деформоване самовиявлення. Через блокування соціокультурних чинників життєдіяльності вони знову потрапляють у задушливі «обійми» тваринного гону і немає шансу стати законодавцем нової моралі через вільний самовияв первісного життєімпульсу.

Хоч соціальне життя якоюсь мірою і нівелює креативну здатність людини, але й стрибкоподібний вихід за межі усталеного порядку в стосунку втілення «життєвого пориву» має для неї характер деструкції, стверджує М. Хвильовий. Змальовуючи модель поведінки «Я–чекіста» (варіант нової романтики доби народження надлюдини), він пояснює, що людський дух у своїх трансформаціях за Ніцшевою схемою «верблюд—лев—дитина» врешті-решт втрачає зв'язок із еволюційним імпульсом («життєвий порив»), адже знищення старих цінностей задля творення нових означає й знищення (фізичне також) їх носіїв. Ентропійна тенденція починає домінувати у перетворенні. Діяльність «homo novus» всякий раз потрапляє у глухий кут руїнництва, знесилюючи задля життя саме життя. Іншими словами, понизивши рівень свого соціокультурного існування, опустившись до тваринного життя, не можна створити кращі якості, наближаючись до вищих станів буття. Людина, справді, «линва над прірвою», «напнута між звіром і надлюдиною» [1, с. 25], й стати «надлюдиною», щоби не перетворюватися на звіра — вільно виявляти свій природний потяг до життя, не деформуючи й не обмежуючи дії соціокультурних регулятивів, — їй ніколи не вдасться, висновок М. Хвильового.

Велике розчарування героїв, які, захоплені ідеєю прогресу, прискорювали цивілізаційний рух, але омріяної свободи не отримали, — ніби промовляє до нас: спрямоване до боротьби становище

роздвоєння (за щось й проти чогось) існуватиме завжди, бо діє закон: те, що підкорює, стає залежним од того, що мало би бути підкорене (даосизм), тобто прямолінійна залежність мислення (оцінок) є причиною людських поневірянь. Якщо нігілізм запанує, то катастрофа людства, за М. Хвильовим, неминуча, адже втрачається стабільність, визначеність в соціокультурному околі, розриваються сталі зв'язки, втрачається ідентичність. Загальна невизначеність у житті веде до подальшого знеособлення індивіда. До влади приходить найпослідуща людина, якій не сила приборкувати найгірший елемент вдачі, «інстинкт звіра-людини стає догори дриґом» (Ф. Ніцше). Світ «без ґрунту» поглиблює розгубленість людини непевної в надійності середовища.

Проте духовне життя не виявляє протилежності минулого й майбутнього, одиничного й множинного. Преображена свідомість, прозираючи Єдине крізь множину, годна врятувати кожного, — добре обґрунтовано в М. Бердяєва. М. Хвильовий стверджував подібне. «Homo novus» відмовляється від стереотипів лінійного мислення, в творчому процесі визнає необхідність такої «неперервності», що дозволяє відновити вертикаль-зв'язок людини й Блага. Свобода завжди передбачає нескінченність. Західну діалектику із законами протиставляння і боротьби він пропонував доповнити східним відчуванням в собі й у світі невидимої незмінної Основи буття. Це дало б змогу стати над конечністю мети, яка закорінює у предметному земному бутті. Без нескінченного все є тільки випадковістю, невпорядкованим, турботою про кількість тощо. Якщо відмовитися від звички нехтувати традиції, заперечувати те, що було, тоді можна буде подолати кризові процеси розпаду. Адже у Всесвіті діє закон «самостояння кожної сутності». М. Хвильовий яскраво висвітлив як у зіткненні старого з новим, сущого з належним, свобідного із причиново обумовленим, в їх взаємодії зникає все непотрібне в людському існуванні, неприродне, залишається достотне.

Тоді «homo novus» М. Хвильового пізнає «Схід», тобто керуватиметься логікою — «і те, і те»; визнає «серединність» на дорозі до кращого життя, долатиме егоїзм, у полоні якого «Захід» перебував століттями, діючи радикально за принципом «або/або». Те, що у житті править частковість, підриває основи самого Життя — висновок особливо очевидний на тлі трагічних подій «червінькової революції». Жовтнева революція як вияв рабської свободи знайшла надзвичайно гостре відображення (новела «Я (Романтика)» й ін.). Натомість справді свобідною обдарована творча особистість стає тоді, коли припускає за умову існування особливий духовний центр. Проте людина втратила

себе, що сталося з цивілізацією? — за головну проблему мала і філософська антропологія Європи. На «війні» за свободу, знеосібнена, вона ніколи не матиме омріяного результату — невтішний висновок М. Хвильового, водночас є і закликом до Гармонії з собою й світом.

Людська діяльність у своїй цілості більше, ніж раціональна. Не лише об'єкт пізнання впливає на суб'єкт, але й навпаки. Однак за часів М. Хвильового була ризикованою спроба перевірити правильність такого висновку. Тексти М. Хвильового раз по разу утверджують нас у думці, що сучасна антропологічна наука здатна розвиватися за постнекласичною методологією (з допомогою принципу додатковості), можна сказати «гаптується» із доволі неакадемічних уявлень. Міфотворча рефлексія М. Хвильового, ламаючи позитивістське наставлення, спричинилася до того неабияк.

***Список літератури***

1. *Ніцше Ф.* Так казав Заратустра; [пер. з нім. А. Онишко та П. Таращук]. — К.: Основи, Дніпро, 1993. — 415 с.

2. *Плющ Л.* Дещо про запахи слів Миколи Хвильового // Сучасність. — Мюнхен, 1983. — Ч. 7–8.

3. *Плющ Л.* Його таємниця, або “Прекрасна ложа“ Хвильового. — К.: Факт, 2006. — 872 с.

4. *Хвильовий М.* Я (Романтика) // Хвильовий М. Твори: У 2 т. — Т 1. — К.: Дніпро, 1990. — С. 300–321.

5. *Хвильовий М.* Зав’язка // Хвильовий М. Твори: У 2т. — Т. 2. — К.: Дніпро, 1990. — С. 187–203.

6. *Шинкарук В. І.* Поняття культури. Філософські аспекти // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. — К.: Фенікс, 1996. — С. 8–61.

***References***

1. Nitsshe F. (1993) Tak kazav Zaratustra; [per. z nim. A. Onyshro ta P. Tarashchuk]. — K.: Osnova, Dnipro. — 415 p. [in Ukrainian].

2. Pliushch L. (1983) Deshcho pro zapakhy sliv Mykoly Khvylovoho // Suchasnist. — Miunkhen. — CH. 7–8 [in Ukrainian].

3. Pliushch L. (2006) Ioho taiemnytsia, abo “Prekpasna lozha“ Khvylovoho]. — K.: Fakt. — 872 p. [in Ukrainian].

4. Khvylovyi M. (1990) Ia (Romantyka) // Khvylovyi M. Tvory: U 2 t. — T.1. ]. — K.: Dnipro. — P. 300–321 [in Ukrainian].

5. Khvylovyi M. (1990) Zaviazka) // Khvylovyi M. Tvory: U 2 t. — T. 2. ]. — K.: Dnipro. — P. 187–203 [in Ukrainian].

6. Shynkaruk V. I. (1996) Poniattia kultury. Filosofski aspekty // Fenomen ukrainskoi kultury: metodolohichni zasady osmyslennia. — K.: Feniks. — P. 8–61 [in Ukrainian].

**С.В. Вільчинська**. Антропологічні ідеї М. Хвильового як міфотворчість
**S.V. Vilchynska**. Anthropological ideas of Khvylovy as myth-making

Авторська довідка:
Вільчинська Світлана Валентинівна — кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Центру гуманітарної освіти НАН України.

УДК 2-1: 14

## ПАРАДИГМИ КУЛЬТУРИ І ПАРАДИГМИ ФІЛОСОФІЇ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

***І.П. Білецький***
*Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна*
i.p.biletsky@karazin.ua
Orcid.org/ 0000-0003-4995-7842

*Стаття присвячена питанню зумовленості парадигм філософування світоглядним контекстом парадигм культури, в рамках яких вони виникли і розвиваються. Зазвичай, прийнято вважати, що філософія з'явилася приблизно в один і той самий час у трьох різних місцях: Давній Греції, Давній Індії та Давньому Китаї. Звідси три парадигми філософування: індійська (виходить зі світогляду, що спирається на ідеї реінкарнації, сансари та звільнення з тенет останньої), китайська (спирається на організмічний світогляд, згідно з яким всесвіт – це єдиний організм, а окрема людина є свого роду органом цього організму і, подібно органові звичайного організму, має своє місце і функції або своє Дао), антична (слідуючи П'єру Адо, ми виходимо з того, що філософія – це спосіб уникнення страждань та досягнення щастя в чужому та ворожому світі*

*уявлень давньогрецької культури). Пізніше на зміну античній парадигмі приходить авраамічна (парадигма авраамічних релігій – християнства, ісламу, юдаїзму з їх монотеїзмом та креаціонізмом), а на зміну авраамічній приходить сучасна сциєнтиська (спирається на світобачення сучасного природознавства). Антична парадигма відноситься суто до минулого, а чотири інші лежать в основі чотирьох цивілізацій сучасності: західної (сциєнтиська парадигма), мусульманської (авраамічна), індійської (індійська), китайської (китайська).*

***Ключові слова***: *індійська, китайська, китайська, авраамічна, сциєнтиська парадигми філософування, західна, мусульманська, індійська, китайська цивілізації.*

## PARADIGMS OF CULTURE AND PARADIGMS OF PHILOSOPHY IN THE MODERN WORLD

***I.P. Biletsky***
*V.N. Karazin Kharkiv National University*
i.p.biletsky@karazin.ua

*The article is devoted to the question of the conditionality of paradigms of philosophizing by the worldview context of the paradigms of culture within which they arose and develop. It is usually believed that philosophy appeared at approximately the same time in three different places: Ancient Greece, Ancient India, and Ancient China. Hence the three paradigms of philosophizing: Indian (based on a worldview exceeding from the ideas of reincarnation, samsara, and liberation from the net of the latter), Chinese (based on the organismic worldview, according to which the universe is a single organism, and an individual person is a kind of organ of this organism and, like an organ of an ordinary organism, has its own place and functions or its own Tao), Ancient (following Pierre Hadot, we assume that philosophy is a way of avoiding suffering and achieving happiness in the alien and hostile world). Later, the ancient paradigm was replaced by the Abrahamic paradigm (the paradigm of the Abrahamic religions - Christianity, Islam, Judaism with their monotheism and creationism), and the Abrahamic paradigm was replaced by the modern scientific paradigm (based on the worldview of modern natural science). The ancient paradigm refers purely to the past, while the other four underlie the four civilizations*

*of modernity: Western (scientific paradigm), Muslim (Abrahamic), Indian (Indian), and Chinese (Chinese).*

***Keywords***: *Indian, Chinese, Chinese, Ancient, Abrahamic, scientific paradigms of philosophizing, Western, Muslim, Indian, Chinese civilizations.*

***Вступ. Постановка проблеми***. Філософія на відміну від інших наук не має єдиної спільної структури, подібної до того, яку ми маємо у природничих чи навіть у соціальних науках, але здебільшого складається з великої кількості окремих учень та теорій (окремих філософій) окремих філософів. Філософія як спеціальна дисципліна має також різні підходи до свого визначення, одне з яких визначає її як набір учень про універсальне, у відповідності з чим філософію можна розуміти як певний синонім до термінів «ментальність» і «світогляд». Однак, на відміну від світогляду та ментальності в звичайному розумінні слова, філософія передбачає рефлексію та аналіз. Також філософія, на відміну від інших наук (насамперед, природничих, які спираються на певні аксіоми та постулати), починає «з самого початку», з самоочевидних моментів. Останні, однак, можуть уявлятися абсолютно по різному в різних культурах і для різних філософів. Як приклад можна згадати те, як філософ-скептик Девід Г'юм заявляв, що здоровий глузд радить нам вірити в Бога, чи, як Фома Аквінський говорив про людську душу як про «християнку»; чи навіть, як сучасні постмодерністи, не зважаючи на весь свій скепсис та контекстуалізм, імпліцитно продовжують «зберігати вірність» сцієнтизму.

Отже, самоочевидним у філософії виступає переважно те, що є загальноприйнятим у рамках відповідних культур. Протягом XX століття етнологи й антропологи описали та проаналізували багато різних культур світу, побудованих на засадах абсолютно відмінних від засад культури західної (як сучасної, так і середньовічної та античної). Так, свого часу американська антропологиня Рут Бенедикт описала декілька культурних парадигм індіанців пуебло (парадигма рівності та уникнення конкуренції), квакіутль (парадигма потлачу), тубільців добу (парадигма загальної ворожнечі та підозрілості) [5], а також японської культури (парадигма взаємної заборгованості як основи соціальної єдності). Перелік культурних парадигм, що демонструють нам альтернативні системи цінностей та погляди на життя, можна продовжувати далі й далі. Не всі з них, однак, змогли виробити власну парадигму філософування в смислі філософії як спеціальної дисципліни.

***Основна частина.*** Філософія, як прийнято вважати, з'являється приблизно в V-VI столітті до н.е. в трьох різних місцях одночасно – в Давній Греції, Давній Індії та Давньому Китаї. Західні філософська традиція починається з давньогрецької філософії і, починаючи з часів античності і до сьогодні, пройшла декілька стадій (антична, середньовічна, ренесансна, новочасна, сучасна). Якщо узагальнити змістовно-світоглядні моменти, то це можна представити як античну, християнську та сучасну сцієнтиську стадії [2]. Таким чином, одержуємо три парадигми західної філософії: античну, авраамічну (окрім християнської включає також мусульманську та юдейську філософію), сучасну сцієнтиську [2]. До них додаємо індійську та китайську парадигми й одержуємо п'ять парадигм світової філософії:

1) **Традиційна індійська парадигма** (виходить зі світогляду, який передбачає теорію реінкарнації чи перевтілення душ, що після смерті ми народжуємося знову в новому тілі й живемо нове життя. Якщо для сучасної людини повірити в реінкарнацію може стати підставою до життєвого оптимізму (мовляв смерті немає, після смерті буде нове життя), то для носіїв індійської культури це було причиною глибокого екзистенційного песимізму (оскільки життя сприймається як сповнене страждань, і навіть смерть не кладе кінець цим стражданням). Звідси ідея звільнення з тенет сансари (колеса народжень і смертей). Філософія в цьому контексті стає практичною дисципліною чи мистецтвом досягнення цього звільнення. Звичайно, в Індії були також мислителі, які могли заперечувати саму ідею реінкарнації, але її вплив був настільки широким, що жоден серйозний мислитель не міг уникнути питання про неї) [8];

2) **Традиційна китайська парадигма** (виходить з принципу світоглядного організмізму, де всесвіт мислиться як свого роду єдиний організм, а кожна людина чи інша істота виконує роль органу цього організму; відповідно, так само, як і у звичайному організмі, кожна людина має своє місце і набір обов'язків, пов'язаних з цим місцем або, як це називалося в Китаї, своє Дао (шлях). Якщо кожен слідує своєму Дао, то в Піднебесній панують мир і злагода, якщо ж хтось відходить від свого шляху, то починаються проблеми, і для того щоб їх розв'язати, потрібно повернути цю особу до слідування своєму шляхові. Відповідно, філософія у Китаї також розглядалася як практичне мистецтво підтримання та відновлення гармонії у Піднебесній. Різні школи могли просто по-різному трактувати Дао: конфуціанство розглядало шлях у суспільстві, а даосизм – шлях у всесвіті) [7];

3) **Антична парадигма** (ситуація з нею є дещо амбівалентною, оскільки, з одного боку, ми маємо досить велику кількість філософських текстів, збережених з часів античності, з іншого, не маємо живих представників, носіїв відповідних культури і типу мислення. Звідси можливість різних, інколи абсолютно відмінних, інтерпретацій одних і тих же вчень, одних і тих же текстів. Так є інтерпретації, які пов'язують давньогрецьку філософію насамперед з політикою та політичним життям. Згідно з цими інтерпретаціями головна мета філософії полягає в підготовці освічених кадрів для керування політичним життям у полісі. Інша інтерпретація, яку розвивав французький історик філософії П'єр Адо, полягає в тому, що філософія в Давній Греції – це практичне мистецтво уникнення страждань і досягнення щастя. Різні школи пропонували різні способи досягнення цього. Відповідно основа будь-якого філософського вчення – етика (набір правил поведінки, необхідних для щастя), і філософ – це не той, хто пропонує якісь екстравагантні ідеї (це софіст), а той, хто слідує правилам філософської етики. Цього було достатньо, щоби бути філософом. Кому ж цього мало, пропонувалася фізика, але не в сучасному розумінні, як вчення про об'єктивну реальність, а як обґрунтування етики (чому саме такі, а не інші правила); кому й фізики недостатньо, пропонувалася логіка (включаючи епістемологію, як спосіб обґрунтування фізики) [1];

4) **Авраамічна парадигма** (парадигма т. зв. авраамічних релігій – християнства, юдаїзму, ісламу, які, не зважаючи на всі відмінності, походять зі спільного джерела та поділяють спільну метафізичну основу, а саме – принцип монотеїзму, креаціонізму, ревеляціонізму та фідеїзму. Зазначені речі сприймаються як самоочевидні, спочатку їх слід прийняти як даність і лише після цього можна спробувати щось зрозуміти. Можна спробувати також і навпаки, спочатку спробувати зрозуміти, а після вже повірити, але результат завжди один – визнання зазначених речей. Деталі наводяться у відповідних священних писаннях, вони являють істину в останній інстанції. В Європі авраамічна парадигма домінувала в часи середньовіччя, а починаючи з Нового часу, поступово втратила свої позиції. Авраамічне світобачення часів середньовіччя створило розрив між сучасною сцієнтиською та античною парадигмами філософування, внаслідок чого ми маємо проблеми з розумінням останньої. Деякі з досягнень античної філософії були асимільовані та переінтерпретовані авраамічною філософією в своєму дусі);

5) **Сучасна сцієнтиська парадигма** (це парадигма, яка спирається на картину світу сучасних природничих наук. Останні,

можна сказати, починаючи з XIX століття стають символом віри спочатку західної, а пізніше взагалі будь-якої освіченої людини. Звичайно, сучасна філософія включає багато різних напрямків, деякі з яких, наприклад, екзистенціалізм, не мають жодного відношення до природничих наук; на відміну, наприклад, від позитивізму, напрямку, який безпосередньо спирається на природничі науки. Однак, і для позитивізму, і для екзистенціалізму спільною є картина реальності світу, в якому ми живемо; світу, який складається в своїй основі з матерії, молекул, атомів, елементарних частинок і відповідно байдужого до людських прагнень та цінностей. Просто, позитивізм намагається глибше зрозуміти цей байдужий світ, а екзистенціалізм намагається зрозуміти буття людини в цьому світі, зокрема в екстремальних екзистенційних ситуаціях. Як було продемонстровано у сучасній філософії науки, основоположні постулати (наприклад, ідея законів природи) сучасної науки були сформовані в рамках авраамічної філософії та теології і лише пізніше переінтерпретовані в рамках нового світобачення) [2].

Таким чином, ми маємо три парадигми, асоційовані з Заходом і дві зі Сходом. Західна філософія розвивалася шляхом світоглядних розривів, що відразу викликає асоціацію з парадигмальною теорією розвитку науки Томаса Куна: перехід від античного світобачення до авраамічного і від авраамічного до сцієнтиського нагадує наукові революції, описані Куном (наприклад, наукову революцію Коперника та перехід від гео- до геліоцентризму). Чим були зумовлені ці переходу у світобаченні? Існує багато різних пояснень. Наприклад, перехід від середньовічного християнського світобачення до новочасного наукового світогляду пояснювали протестантизмом (Макс Вебер), винайденням книгодруку і, як наслідок широким розповсюдженням читання друкованих текстів та зміною внаслідок цього сприйняття з аудіотактильного на візуальне і т. п. Друге пояснення виглядає більш переконливим, оскільки зводить все до глибинних змін колективної психіки внаслідок зміни певних зовнішніх умов [2].

Тобто, можна констатувати, що тип світобачення, характерний для певної культури, зумовлений обставинами її виникнення та розвитку. Різні умови породжують різні культури з різним типом світогляду. Філософія, однак, виникає далеко не в усіх культурах. Чому? На нашу думку, це зумовлено самою ключовою особливістю філософського знання і практики, а саме універсалізмом. Філософське світобачення намагається подолати межі національної чи етнічної культури з тим, щоб сформулювати певні універсальні надкультурні

чи загальноцивілізаційні принципи. Аж до XIX століття людство розвивалося в рамках різних цивілізацій, які могли навіть нічого не знати одна про одну. XIX століття стало століттям загального об'єднання людства під егідою західноєвропейської цивілізації. Деякі інші цивілізації просто зникли внаслідок контакту з Заходом, інші вижили, але змушені були підлаштовуватися під уявлення та досягнення західної цивілізації.

Наприкінці XX століття американський дослідник Семюел Гантінгтон публікує свою знамениту книгу «Конфлікт цивілізацій», у якій представляє сучасне людство як таке, що складається з багатьох різних цивілізацій. Він загадує звичайно китайську, індійську, мусульманську, західну разом із дочірньою північноамериканською, а також латиноамериканську, японську, православну, африканську тощо [4]. На нашу думку, можна погодитися лише з наявністю перших чотирьох цивілізацій, решта ж навряд чи можуть бути визнані. Як зазначив свого часу інший американський дослідник, коли Гантінгтон пише про згадані цивілізації, він фактично описує відповідні ком'юніті в самих Сполучених Штатах, а не реальні цивілізації [6, с. 114].

Ми визначаємо цивілізацію як певну наднаціональну, надетнічну (наддержавну в певних випадках) спільноту, яка характеризується 1) своєю цивілізаційною ідентичністю, 2) оригінальними конкурентоспроможними ідеями та технологіями (насамперед, гуманітарними), 3) ресурсами (в широкому розумінні слова, насамперед, людськими), необхідними для просування цих ідей та технологій [3].

Відповідно західна цивілізація, об'єднана навколо спільної західної ідентичності, спирається на ідеї раціоналізму та сцієнтизму, індивідуалізму, прав людини, розподілу гілок влади та людські ресурси населення Європи, США, Австралії тощо. Мусульманська цивілізація має ідентичність людей, об'єднаних навколо ісламу як релігії, спирається на певні уявлення, взяті з шаріату та людські ресурси більш, ніж півтора мільярдного мусульманського населення. Індійська цивілізація, об'єднана навколо ідей індуїзму, спирається на населення Індії, Шрі Ланки, Непалу. Китайська цивілізація, про яку можна сказати, що її цивілізаційна ідентичність збігається в основному з ідентичністю національною, спирається на принципи «умовного конфуціанства» та більш, ніж мільярдне населення Китаю. Відповідно ми можемо говорити про відповідність індійської парадигми філософування індійській цивілізації, китайської парадигми цивілізації китайській, сцієнтиської цивілізації західній та авраамічної в її мусульманській версії цивілізації мусульманській. Крім цього, всі

цивілізації змушені також визнавати певні аспекти парадигми західного сцієнтиського філософування [3].

Є також досить оригінальні культури, які тим не менш не дотягують до рівня окремих цивілізацій. Наприклад, японська культура, яка не зважаючи на всі впливи з боку Китаю та, пізніше, Заходу, тим не менш зберігає свої базові основи. Відмінні як від китайських, так і від західних. Тим не менш, ресурсів населення сучасної Японії виявляється недостатньо для того, щоб утворити якусь цивілізаційну альтернативу. Інший приклад – Росія, яка, не зважаючи на всі свої претензії на окрему цивілізаційну місію в світі, не посідає ані відповідних ідей та технологій, що могли б скласти справді цивілізаційну альтернативу, ані достатніх ресурсів для просування цивілізаційної місії.

Існують також культури, що могли б запропонувати цікаві цивілізаційні альтернативи сучасному людству. Наприклад, культура мосуо (мосо), невеликого народу (від 40 до 70 тисяч), що мешкає на Південному Заході Китаю та має матріархальний устрій свого суспільства. Матріархальна система мосуо, на нашу думку, могла б скласти цілком прийнятну альтернативу для сучасного ліберального суспільства, однак кількості мосуо абсолютно недостатньо для просування такої альтернативи.

***Висновки.*** Підсумовуючи, зазначимо, що ми можемо виділити п'ять глобальних парадигм філософування, чотири з яких використовуються чотирма глобальними цивілізаційними альтернативами сучасності. П'ята ж, антична парадигма відноситься суто до минулого.

***Список літератури***


1. *Адо П'єр*. Що таке антична філософія? /Адо П'єр; переклад з франц. – Київ: «Новий Акрополь», 2014. – 428 с.
2. *Білецький І.П., Тагліна Ю.С*. Наукова та філософська раціональність у контексті парадигм західної і східної філософії // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки». – 2022. – № 66. – С. 6–15. – DOI: https://doi.org/10.26565/2306-6687-2022-66-01.
3. *Білецький І.П*. Суспільство і цивілізація: блиск і злиденність «Протистояння цивілізацій» С. Гантінгтона // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна, Серія: Теорія культури та філософія науки. – 2017. – випуск 57. – С. 5–11.
4. *Гангтінгтон Самюел П*. Протистояння цивілізацій та зміна світового порядку. / Гангтінгтон Самюел П.; Переклад з англ. – Львів, «Кальварія», 2006. – 480 с.

5. *Benedict Ruth*. Patterns of Culture // Benedict Ruth – A Mentor Book, published by The New American Library, USA, 1959. – 256 p.
6. *Gray John*. The New Leviathan. Thoughts After Liberalism / Gray John – Penguin Random House UK, 2023. – 180 p.
7. *Fung Yu-lan*. A Short History of Chinese Philosophy // Fung Yu-lan – New York, the Macmillan Company, 1958. – 368 p.
8. *Radhakrishnan S*. Indian Philosophy / Radhakrishnan S. – New York, the Macmillan Company, 1923. V. 1 – 688 p., V. 2. – 822 p.

***References***

1. *Ado Pier*. Shcho take antychna filosofiya? [What is the Ancient Philosophy?] / Pierre Hadot; [Per z franc.]. – Kyiv: Novyi Akropol, 2014. – 428 p. [in Ukrainian].
2. *Biletsky, I., & Tahlina, Y.* (2022). SCIENTIFIC AND PHILOSOPHICAL RATIONALITY INTHE CONTEXT OF PARADIGMS OF WESTERN AND EASTERN PHILOSOPHY. // *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series "Theory of Culture and Philosophy of Science&quot.* (66), 6-15. [in Ukrainian]. – https://doi.org/10.26565/2306-6687-2022-66-01.
**3.** *Biletsky I.P*. SOCIETY AND CIVILIZATION: SPLENDOUR AND MISERY OF S. HUNTINGTON'S "THE CLASH OF CIVILIZATIONS" // No. 57 (2017): Visnyk of V.N. Karazin National University. Series «Theory of Culture and Philosophy of Science» [in Ukrainian].
4. *Huntington Samual*. Protystoyannia cyvilizaciy [The Clash of Civilizations] / Huntington Samual; [ per. z angl.]. – Lviv: Kalvariya, 2006. – 480 p. [in Ukrainian].
5. *Benedict Ruth*. Patterns of Culture // Benedict Ruth – A Mentor Book, published by The New American Library, USA, 1959. – 256 p.
6. *Gray John*. The New Leviathan. Thoughts After Liberalism / Gray John – Penguin Random House UK, 2023. – 180 p.
7. *Fung Yu-lan*. A Short History of Chinese Philosophy // Fung Yu-lan – New York, the Macmillan Company, 1958. – 368 p.
8. *Radhakrishnan S*. Indian Philosophy / Radhakrishnan S. – New York, the Macmillan Company, 1923. – V. 1. – 688 p., V. 2. – 822 p.

**І.П. Білецький**. Парадигми культури і парадигми філософії в сучасному світі
**Igor Biletsky**. Paradigms of Culture and Paradigms of Philosophy in the Modern World

Авторська довідка:

Білецький Ігор Павлович — кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна, доцент кафедри філософії Харківської філії Центру гуманітарної освіти НАН України.

УДК 1:37.014.5:316.7(477)

## ФЕМІНІСТИЧНА ЕТИКА ТУРБОТИ В ОСВІТІ: ВИКЛИКИ ДЛЯ АКАДЕМІЧНОЇ КУЛЬТУРИ

***І.В. Голубович***
*Одеський національний університет імені І.І. Мечникова*
*вул. Змієнка Всеволода, 2, Одеса, Україна, 65026*
i.golubovych@onu.edu.ua
ORCID ID: 0000-0003-3459-3417
***Ф.А. Тихомірова***
faridatykhomirova502@gmail.com
ORCID ID:0000-0003-0991-3159

*У статті досліджується феномен феміністичної етики турботи в контексті сучасної академічної культури. Показано, що традиційна модель університету ґрунтується на принципах раціональності, конкуренції та відстороненості, що суперечить цінностям турботи, емпатії та взаємності. З'ясовано, що феміністична етика турботи, представлена у працях К. Гілліган, Н. Ноддінгс, В. Гелд та Дж. Тронто, пропонує альтернативну парадигму академічної взаємодії, орієнтовану на людяність, відповідальність і спільне благо. Розкрито морально-педагогічний потенціал турботи як способу гуманізації освітнього процесу та формування етичної культури взаємної підтримки у вищій школі.*

***Ключові слова***: *етика турботи, феміністична філософія, академічна культура, освіта, гендер, емпатія, педагогічна етика.*

## FEMINIST ETHICS OF CARE IN EDUCATION: CHALLENGES FOR ACADEMIC CULTURE

***I.V. Golubovich***
*Odesa I.I. Mechnikov National University*
i.golubovych@onu.edu.ua
ORCID ID: 0000-0003-3459-3417
***F.A. Tikhomirova***
faridatykhomirova502@gmail.com
ORCID ID:0000-0003-0991-3159

*The article explores the phenomenon of feminist ethics of care within the context of modern academic culture. It demonstrates that the traditional model of the university, grounded in principles of rationality, competition, and detachment, contradicts the values of care, empathy, and mutuality. The feminist ethics of care, represented in the works of C. Gilligan, N. Noddings, V. Held, and J. Tronto, offers an alternative paradigm of academic interaction oriented toward humanity, responsibility, and the common good. The moral and pedagogical potential of care as a means of humanizing the educational process and fostering a culture of mutual support in higher education is revealed.*

***Keywords***: *ethics of care, feminist philosophy, academic culture, education, gender, empathy, pedagogical ethics.*

***Вступ. Постановка проблеми***. Проблема гуманізації академічної культури залишається однією з ключових у сучасній філософії освіти. Академічна культура, сформована у межах модерної

університетської традиції, тяжіє до ієрархічності, стандартизації та інтелектуального змагання. Тривалий час університети функціонували в парадигмі конкуренції та раціоналістичного контролю, що призводило до відчуження та емоційного виснаження учасників освітнього процесу. У сучасних умовах цифровізації, глобалізації та соціальних трансформацій загострюються етичні та психологічні проблеми академічної спільноти: формалізація комунікації, зниження емпатії, емоційне вигорання викладачів, збільшення дистанції між викладачем і студентом.

Особливо загостреним є український контекст, у якому війна створює додаткову психологічну вразливість академічної спільноти. Від університетів очікується не лише забезпечення якості освіти, а й формування середовища підтримки, довіри й солідарності.

Проблема гуманізації академічної культури пов'язана з пошуком етичних моделей, здатних подолати відчуження, конкуренційність і деперсоналізацію. У цьому контексті феміністична етика турботи постає як перспективний методологічний ресурс гуманізації освітніх відносин. Феміністична етика турботи розвивається у руслі філософії повсякденності, де моральне мислення пов'язане з конкретними ситуаціями взаємодії.

Саме тому дослідження потенціалу турботи є актуальним у контексті реформування вищої освіти України, орієнтованого на інклюзивність, академічну доброчесність та студентоцентризм. У контексті реформування вищої гуманітарної освіти України питання турботи набуває особливої актуальності: воєнні умови, соціальна вразливість студентства та ризики емоційного вигорання викладачів вимагають нової моделі академічної культури – культури взаємної підтримки й емпатійного діалогу.

***Метою статті*** є філософський аналіз етики турботи як методологічного засновку гуманізації освітніх відносин, з акцентом на український гуманітарний університетський контекст.

***Виклад основного матеріалу дослідження***. Концепт етики турботи був сформульований у феміністичній філософії як альтернатива абстрактним, раціоналістичним моделям моральності. Феміністична етика турботи, яка виникла як критика етики справедливості (К. Гілліган, Н. Ноддінгс), висуває ідею моральності, що ґрунтується на конкретних міжособистісних зв'язках, емоційній чутливості, здатності до співпраці [7; 11; 12]. У сфері освіти це означає переосмислення ролі викладача – не лише як носія знання, але як морального суб'єкта, відповідального за якість взаємодії.

Те, що є морально значущим, не може бути відірване від конкретного «іншого», його потреб та ситуації. Сформована як критика домінування універсалістської етики справедливості, вона пропонує іншу основу академічних стосунків – чутливість до унікальності кожної особистості, увагу до її потреб і визнання взаємної залежності людей,

Зародження етики турботи пов'язане з іменами К. Ґілліґан та Н. Ноддінґс [11; 7], які показали, що традиційна моральна філософія спиралася переважно на абстрактні принципи справедливості, тоді як реальне моральне життя ґрунтується на людських взаєминах. Американська дослідниця, феміністка, соціологіня, засновниця «етики турботи» К. Ґілліґан підкреслила, що моральні судження ґрунтуються не лише на категоріях справедливості, права і рівності, а й на відповідальності за Іншого та контекстуальності моральних рішень. У сфері освіти це означає переосмислення ролі викладача – не лише як носія знання, але як морального суб'єкта, відповідального за якість взаємодії. К. Ґілліґан у праці «In a Different Voice» показала, що жіночий моральний досвід відрізняється орієнтацією на підтримку стосунків, а не на дотримання формальних правил [11].

Професорка Стенфордського університету Н. Ноддінґс розвинула ідею турботи як взаємного процесу. У книзі «Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education» вона запропонувала концепцію «етики відповідального ставлення». Дослідниця розвиває поняття відповідального ставлення як основи педагогічної практики: освітній процес є не передачею знань, а взаємним моральним актом, що підтримує розвиток особистості та ґрунтується на емпатії [7].

Американська філософіня Вірджинія Поттер Хелд та американська філософіня, політологіня, професор політичних наук та жіночих досліджень університету Міннесоти Дж. Тронто наголошують на суспільному та політичному вимірах турботи – її здатності зменшувати нерівність і формувати солідарні спільноти. Дослідниці розширили концепцію, підкресливши політичний та соціальний вимір турботи, яка виходить за межі приватного і стає принципом соціальної справедливості [12; 15].

В освітньому контексті це означає необхідність формування таких навчальних практик, у яких студент сприймається не як «об'єкт оцінювання», а як партнер у діалозі, відкриває можливість використання етики турботи як трансформаційного принципу академічної культури. Однак упровадження етики турботи стикається з низкою бар'єрів: інституційна бюрократія, стандартизовані показники успішності, орієнтація на продуктивність.

Від викладача очікується «емоційна праця» (А. Гохшильд), що не визнається офіційно, але є ключовою для підтримання довіри та емпатії в навчальному середовищі [13, с. 21]. Важливою умовою етичного повороту в освіті є переосмислення академічної культури як простору співбуття. Тут етика турботи може виступати трансформаційною силою, яка зменшує соціальну нерівність, стимулює критичне мислення та виховує відповідальність за іншого. Звернення до філософських ідей Г. Йонаса про «принцип відповідальності» [4] і П. Тілліха [14] дає змогу інтегрувати турботу як основу морального вибору в педагогічну практику. Турбота у цьому контексті постає не емоційною слабкістю, а формою моральної сили, що підтримує цілісність людських відносин [10].

Університет – це простір, де навчання відбувається через стосунки, а не лише через інтелектуальні операції. Проте в реальності викладачі часто стикаються із вимогами публікаційної гонитви, адміністративного тиску, перевантаження, що знижує їхню здатність до емпатійної взаємодії. Особливо гостро ці проблеми проявилися після 2022 року: студенти й викладачі живуть у стані війни, втрат, міграційного досвіду, травм.

Традиційна академічна модель базується на ієрархічності (страх помилок, відсутність діалогу); стандартизованому оцінюванні (девальвація індивідуального прогресу); конкурентності (недовіра, менше співпраці); емоційній відстороненості (деперсоналізація учасників освітнього процесу). Ці риси формують середовище, у якому турбота сприймається як слабкість чи суб'єктивність, непотрібний елемент.

Академічна традиційна культура попри проголошену гуманізацію освіти часто створює бар'єри для турботи. Турбота в українській вищій гуманітарній освіті створює практичні виклики. Наведемо приклади цих викликів. Перевантаження викладачів іноді робить турботу непосильною – час і ресурси обмежені. Авторитарні педагогічні стилі все ще зберігаються в окремих кафедральних культурах. Є розрив між риторикою студентоцентризму й оцінювальною системою, орієнтованою на формальні результати.

Феміністична етика турботи може сформувати стратегію трансформації академічної взаємодії та створити нову академічну норму, яка замінює змагання на співпрацю; відновлює цінність діалогу у навчальному процесі; створює рівноправні умови для участі в науковій комунікації та сприяє формуванню моральної автономії студента. Отже, українські університети формально декларують студентоцентричний підхід, однак результати впровадження різняться.

Натомість етика турботи акцентує увагу на емпатії, діалозі та підтримці як ключових умовах освітнього розвитку особистості. У цьому контексті феміністична етика турботи пропонує новий підхід до осмислення моральних засад освіти, орієнтований на людяність, співучасть та взаємну відповідальність [5]. Це посилює аргумент: що етика турботи (і взаємності) не просто додаткова «добра практика», а суть гуманізації академічної культури.

У моралі турботи уникальність кожного вчинку не свідчить про довільність; навпаки – обов'язок морального суб'єкта врахувати неповторність людей і контекстів є тим, що захищає від свавілля. Тому турбота стає не додатковим «етичним жестом», а базовою умовою виживання університетської спільноти. З позицій філософії освіти це означає: викладач не просто передає знання, він вступає у моральні стосунки відповідальності та емпатії.

Турбота не зводиться до емоційної симпатії, вона передбачає дієве визнання цінності кожної людини та відповідальність за її успіх у навчанні. У педагогічній площині це означає: відмову від авторитарного стилю викладання; розвиток партнерських взаємин «викладач–студент»; чутливість до індивідуального досвіду студентів; пріоритет морального виховання поряд із когнітивним. Така педагогіка збагачує традиційний університетський дискурс, у якому цінується дистанція, об'єктивність та контроль.

У творчості української письменниці та філософині О. Забужко виділяється тема солідарності, взаємного визнання і моральної відповідальності перед «Іншим» і перед спільнотою [2; 3]. Ідеї О. Забужко дозволяють аргументувати: етика турботи в освіті має не лише емоційний, але й публічний, нормативний вимір – вона вимагає інституційних механізмів взаємності (правил, ресурсів, практик), щоб уникнути патерналістського навантаження на окремих викладачів чи студентів. У контексті вищої гуманітарної освіти ці ідеї трансформуються так: взаємини між викладачем і студентом мають бути не лише формальними, а якісними, де присутні: довіра, діалог, відповідальність, взаємність. Практики, що фіксують гнучкі дедлайни, менторську підтримку та тьюторство, пов'язують із підвищенням відчуття безпеки й довіри у студентських групах.

Поняття освітньої емпатії в Україні активно досліджується останніми роками [1; 8]. Актуальні українські дослідження соціально-емоційного навчання демонструють його ефективність у розвитку емпатії, стійкості, культури довіри. Це створює інституційну базу для впровадження турботи як освітньої норми: тьюторські програми, менторство, психоемоційна підтримка, інклюзивні практики. Воно

включає: визнання емоційної природи навчання; підтримання безпечного освітнього простору; створення стосунків довіри; турботу про психологічне благополуччя спільноти.

Публікації українських авторів, присвячені професійній компетентності вчителя/викладача, підкреслюють роль емпатії в підтримці навчальної мотивації й психічного благополуччя студентів; особливо це актуально в умовах кризи (воєнний контекст, переміщення студентів, травма). Останні українські дослідження демонструють, що впровадження програм соціально-емоційного навчання (SEL, СЕН) як рамки для розвитку емпатії сприяє підвищенню емоційної компетентності студентів і викладачів, а отже – створює передумови для практик етики турботи й взаємності в університеті. Є актуальна база для імплементації емпатичних, відповідальних підходів у вищій гуманітарній освіті. О. Матвієнко та М. Химич вказують, що соціально-емоційне навчання сприяє розвитку емпатії, підтримки та створенню безпечного освітнього простору [6].

Виділено методики, які підвищують емпатію та стійкість студентів, а також рекомендації для вищих навчальних закладів гуманітарного профілю. Роботи з української педагогіки описують, як SEL розвиває здатність до саморегуляції, розпізнавання емоцій та емпатичного реагування, що є базою для турботливої академічної взаємодії в українській освіті [8]. Праця Г. Розлуцької пропонує практичні вправи й кейси впровадження в університетському середовищі [9].

Є позитивні зрушення, під час війни формується культура взаємопідтримки – гнучкість у дедлайнах, визнання психологічних труднощів, волонтерські ініціативи. Це важливо для гуманітарної освіти: гуманітарні дисципліни можуть і мають відігравати провідну роль у розвитку рефлексивної емпатії (через семінари, діалогічні методи, есе та фасилітацію дискусій. Поширюються практики інклюзивної освіти, орієнтовані на студентів з особливими освітніми потребами. Кафедри гуманітарних наук Київського та Львівського університетів впроваджують тьюторські програми підтримки студентів на перших курсах.

***Висновки***. Феміністична етика турботи пропонує не лише новий моральний вимір освітньої діяльності, а й альтернативний спосіб буття університету. Вона відкриває нове розуміння університету як простору визнання і взаємної відповідальності, перспективу гуманізації академічної культури, заснованої на емпатії, взаємоповазі та відповідальності.

У цьому контексті викладач стає не лише транслятором знання, а моральним агентом турботи, який формує атмосферу довіри й підтримки. Впровадження етики турботи в освітню практику може стати ключем до подолання відчуження, професійного вигорання й формування культури співбуття.

Водночас етика турботи не позбавлена таких ризиків, як гендерне навантаження: турбота часто очікується насамперед від викладачок. Патерналізм: надмірна опіка може послабити автономію студента. Тому важливо поєднувати турботу з принципами справедливості, взаємності й автономії. Особливо важливим є визнання емоційної праці викладача – вона має бути підтримана, а не вимагатися «за замовчуванням». Використання турботи інституцією: емоційну працю можуть експлуатувати без компенсації.

Для української гуманітарної освіти це означає: перегляд владної ієрархії у відносинах «викладач – студент»; легітимацію емоційного виміру навчання; інституціалізацію практик підтримки та співучасті. Турбота може стати підвалиною гуманної академічної культури, де успіх визначається не лише балами й рейтингами, а якістю людської взаємодії. Впровадження тьюторських програм і менторства (як у позитивних прикладах декількох кафедр) корелює з вищою академічною включеністю студентів. Підтримка ментального здоров'я та політики гнучкості дедлайнів у кризовий період підвищує довіру та дозволяє реалізовувати етику турботи на практиці. Викладачі гуманітарних дисциплін можуть впроваджувати СЕН-підходи – наприклад, семінари, фасилітовані діалоги – щоб розвивати емпатичну культуру.

Турбота стає не додатковою «м'якою» опцією, а умовою виживання й розвитку академічної спільноти в часи соціальних викликів. Етика турботи пропонує альтернативний спосіб буття університету – як гуманної, емпатичної, відповідальної спільноти, у якій знання формується через стосунки.

**Список літератури**

1. EdCamp Ukraine; НАПН України. Соціально-емоційне та етичне навчання в Україні: матеріали конференцій і рекомендації (збірник матеріалів, 2021–2024). – [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: https://www.edcamp.ua/seelukraine/shcho-take-seen/ (дата звернення: 2.11.2025).

2. *Забужко О.* Незалежність — і що завтра? Лекція 2024. – Львів: Інститут стратегії культури, 2024. – [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: https://isc.lviv.ua/oksana-zabuzhko-nezalezhnist-i-shho-zavtra-kultura-i-bezpeka-tekst-i-video/ (дата звернення: 3.11.2025).

3. *Забужко О.* Філософія українського існування: етика взаємності в культурі. Вони питають, чи єсть у нас культура? – Київ: Комора, 2022. – С. 45–62.

4. *Йонас Г.* Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації: пер. з нім. А. Єрмоленко, В. Єрмоленко. – Київ: Либра, 2001. – 400 с.

5. *Кириленко О.* Феміністична етика турботи в освітньому просторі: цінності та виклики. *Філософія освіти.* – 2021. – № 2. – С. 45–58.

6. *Матвієнко О.В., Химич М.* A. Social and Emotional Learning as a Means of Creating a Safe Educational Space. *Освітньо-науковий простір.* – 2024. – № 7(2). – С. 75–84. [Електрон. ресурс]. Режим доступу: https://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/46966/Matviienko_75_84.pdf?sequence=1 (дата звернення: 27.10.2025).

7. *Ноддінгс Н.* Філософія освіти: пер. з англ. О. Дем'янчук. – Київ: Критика, 2020. – 352 с.

8. *Омельченко А.* Роль емоційного інтелекту викладача у формуванні позитивного навчального клімату. *Психологічний вісник Львівського університету.* 2025. № 23. С. 125–132. – [Електрон. ресурс]. Режим доступу: https://psy-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/23_2025/18.pdf (дата звернення: 28.10.2025).

9. *Розлуцька Г.* Соціально-емоційне навчання як дидактичний інструмент адаптації національної освіти до воєнних викликів. *Halychyna*: наук. зб. – 2024. № 1. С. 61–68. – [Електрон. ресурс]. Режим доступу: https://znayshov.com/FR/45961/obrii_25_1-61-68.pdf (дата звернення: 23.10.2025).

10. *Фрейре П.* Педагогіка пригноблених. пер. з англ. – Київ: Юніверс, 2003. – 312 с.

11. *Gilligan C.* In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1982. – 184 p.

12. *Held V.* The Ethics of Care: Personal, Political, and Global. Oxford university press. – 2006. – 222 p.

13. *Hochschild A.R.* The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling / A. R. Hochschild. Berkeley: University of California Press, 1983. – 338 p.

14. *Tillich P.* Morality and Beyond P. Tillich. – Louisville: Westminster John Knox Press, 1995. – 96 p.

***15.*** *Tronto J.C.* Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care. – New York: Routledge, 1993. – 256 p.

***References***

1. EdCamp Ukraine, & National Academy of Educational Sciences of Ukraine. (2021–2024). Social-emotional and ethical learning in Ukraine: Conference proceedings and recommendations In Ukrainian. ***https://www.edcamp.ua/seelukraine/shcho-take-seen/***

2. *Friere P.* (2003). *Pedagogy of the oppressed* Ukrainian translation. Univers. (Original work published 1970)

3. *Gilligan C.* (1982). *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Harvard University Press.

4. *Held V.* (2006).The Ethics of Care: Personal, Political, and Global. Oxford university press..

5. *Hochschild A.R.* (1983). *The managed heart: Commercialization of human feeling.* University of California Press.

6. *Jonas H.* (2001). *The principle of responsibility: In search of ethics for technological civilization* (A. Yermolenko & V. Yermolenko, Trans.) In Ukrainian. Libra.

7. *Kyrylenko O.* (2021). Feminist ethics of care in the educational space: Values and challenges. In Ukrainian. *Philosophy of Education*, (2), 45–58.

8. *Matviienko O.V.*, & Khymych, M. A. (2024). Social and emotional learning as a means of creating a safe educational space. *Educational and Scientific Space*, 7 (2), 75–84. https://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/46966/Matviienko_75_84.pdf?sequence=1

9. *Noddings N.* (2020). *Philosophy of education* (O. Demianchuk, Trans.) In Ukrainian. Krytyka.

10. *Omelchenko A.* (2025). The role of the teacher's emotional intelligence in forming a positive learning climate In Ukrainian. *Lviv University Psychological Bulletin*, 23, 125–132. https://psy-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/23_2025/18.pdf

11. *Rozlutska H.* (2024). Social-emotional learning as a didactic tool for adapting national education to wartime challenges In Ukrainian.. *Halychyna*, 1, 61–68. https://znayshov.com/FR/45961/obrii_25_1-61-68.pdf

12. *Tillich P.* (1995). *Morality and beyond.* Westminster John Knox Press.

13. *Tronto J.* C. (1993). *Moral boundaries: A political argument for an ethic of care*. Routledge.

14. *Zabuzhko O.* (2022). The philosophy of Ukrainian existence: Ethics of reciprocity in culture. In *Do we have a culture? In Ukrainian.* (pp. 45–62). Komora.

15. *Zabuzhko O.* (2024, June 15). *Independence — What comes next? Culture and security* Lecture & transcript, in Ukrainian. Institute of Cultural Strategy. https://isc.lviv.ua/oksana-zabuzhko-nezalezhnist-i-shho-zavtra-kultura-i-bezpeka-tekst-i-video/

**І.В. Голубович**, **Ф.А. Тихомірова**. Феміністична етика турботи в освіті: виклики для академічної культури

**I.V. Golubovich, F.A. Tikhomirova**. Feminist ethics of care in education: challenges for academic culture

Авторська довідка:

Голубович Інна Володимирівна — доктор філософських наук, професорка кафедри філософії Одеського національного університету імені І.І. Мечникова.

Тихомірова Фаріда Ахнявівна — кандидат філософських наук, незалежна дослідниця.

УДК 1(091):17.024

# ФІЛОСОФСЬКО-ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ АДАПТАЦІЇ В МІГРАЦІЙНОМУ КОНТЕКСТІ

***Н.Г. Середюк***
*Центр гуманітарної освіти Національної академії наук України*
*вул. Трьохсвятительська, 4, Київ, Україна, 01601*
Sereduk.N.G@gmail.com
ORCID 0000-0003-4822-6159

*Соціокультурна адаптація в умовах міграції постає як складний філософський процес, що охоплює не лише соціальні та психологічні, а й ціннісно-екзистенційні виміри людського буття. Вона передбачає формування нової ідентичності у просторі міжкультурного діалогу, де зустріч «свого» й «чужого» стає джерелом самопізнання та смислової трансформації. У статті розглянуто основні філософсько-теоретичні підходи до розуміння адаптації – комунікативний, аксеологічний і феноменологічний – та показано, що адаптація є не лише пристосуванням, а взаємним перетворенням особистості та соціокультурного середовища.*

***Ключові слова*****:** *соціокультурна адаптація, ідентичність, міграція, комунікація, цінності, інтеркультурність, феноменологія.*

## PHILOSOPHICAL AND THEORETICAL FOUNDATIONS OF SOCIOCULTURAL ADAPTATION IN THE MIGRATION CONTEXT

***N.H. Serediuk***
*Center for Humanitarian Education of the National Academy of Sciences of Ukraine, Tryokhsvyatitelska st., 4, Kyiv, Ukraine, 01601*
Sereduk.N.G@gmail.com
ORCID 0000-0003-4822-6159

*Sociocultural adaptation within migration processes is viewed as a complex philosophical phenomenon encompassing not only social and psychological aspects but also value-based and existential dimensions of human existence. It implies the reconstruction of personal identity through intercultural dialogue, where the encounter between the "own" and the "foreign" becomes a space for self-understanding and meaning transformation. The article analyzes the main philosophical and theoretical approaches to adaptation – communicative, axiological, and phenomenological – emphasizing that adaptation is not merely adjustment but a mutual transformation of both the individual and the sociocultural environment.*

***Keywords***: *sociocultural adaptation, identity, migration, communication, values, interculturality, phenomenology.*

***Вступ. Постановка проблеми***. Міграція – одне з найвиразніших явищ нашого часу. Вона руйнує усталені кордони не лише географічні, а й культурні, мовні, ціннісні. Люди дедалі частіше

опиняються в ситуації, коли потрібно не просто «звикнути» до нового середовища, а знайти в ньому себе. Саме тут виникає поняття соціокультурної адаптації – процесу, який можна розглядати не лише як соціологічну чи психологічну категорію, а передусім як філософську проблему. Соціокультурна адаптація у філософському сенсі – це спосіб осмислення власної присутності у світі, що змінюється. Вона торкається питань ідентичності, смислу, меж між «своїм» і «чужим». Саме тому важливо розглянути її не лише через емпіричні дослідження, а й через теоретичні, ціннісні та екзистенційні виміри.

***Основна частина***. Коли людина залишає свій дім, вона переносить із собою не лише валізи, а й культурну матрицю – мову, символи, звички, способи мислення. У новому середовищі ця матриця починає давати «збої»: звичні правила перестають працювати, а реальність вимагає переосмислення. Це – момент екзистенційного вибору. Мігрант опиняється у проміжному просторі, де, за словами Ганни Арендт, «людина стає сама собі батьківщиною» [7, с. 277]. Тобто її завдання – створити внутрішній дім, який не залежить від географії. Адаптація у такому розумінні – не механічне пристосування, а діалог із реальністю, де людина поступово відкриває нові способи бути собою серед інших.

За Юргеном Габермасом, основа соціального порозуміння – комунікація. Через мову люди не лише передають інформацію, а й творять спільний смисловий простір. Для мігранта комунікативна адаптація – це шлях до інтеграції через діалог, через поступове входження у мовну й культурну логіку іншої спільноти. Проте цей процес завжди двосторонній: не лише мігрант вчиться «говорити» мовою культури приймаючої сторони, а й суспільство має навчитися чути нового члена. Лише тоді комунікація стає не інструментом контролю, а простором співіснування [1].

Кожна культура має власну систему цінностей – своє розуміння добра, справедливості, свободи, сім'ї, влади. Потрапляючи в інше культурне поле, людина часто переживає ціннісний шок. Її звичні уявлення стикаються з новими нормами, і це породжує внутрішній конфлікт. Адаптація в такому разі полягає не в безумовному прийнятті чужої системи, а у пошуку ціннісного балансу. Це процес рефлексії, переосмислення того, що є суттєвим, а що – лише елементом звички. Таким чином, адаптація перетворюється на філософську практику – навчання жити між цінностями, без втрати власної ідентичності.

Феноменологи говорять про «життєсвіт» – повсякденний горизонт значень, у якому людина діє автоматично, не замислюючись.

Переїзд у нове культурне середовище руйнує цей горизонт. Людина повинна наново вибудувати свій «життєсвіт»: навчитися бачити звичні речі інакше, знайти нові сенси у щоденних діях. Адаптація, отже, – це переконструювання досвіду, спроба зібрати фрагменти старого світу в новому контексті. Це схоже на філософський акт «епохе» – призупинення попередніх суджень, щоб по-новому осягнути реальність.

Проблема адаптації завжди пов'язана з питанням ідентичності. Хто я у новому суспільстві? Чи залишаюся собою, коли змінюю культурне середовище? Сучасна філософія пропонує розглядати ідентичність не як щось стабільне, а як процес. За Полем Рікером, людина «розповідає себе» – через мову, досвід, пам'ять [2, с. 206]. Тож адаптація – це написання нової глави у власній біографії. Водночас цей процес неможливий без визнання Іншого. Еммануель Левінас наголошував: справжнє людське буття починається в зустрічі з обличчям іншої людини. У міграційному контексті це особливо помітно – адаптація відбувається там, де є взаємне бачення, повага і готовність до діалогу.

Традиційно адаптацію розуміють як процес пристосування індивіда до нового середовища. Але сучасні підходи вказують на те, що зміни відбуваються з обох боків. Коли в суспільство приходить нова культура, воно не залишається тим самим. Мовні, кулінарні, мистецькі, побутові елементи поступово переплітаються, створюючи гібридні форми. Це підтверджує концепція інтеркультурності – ідеї, що взаємодія культур не зводиться до асиміляції чи мультикультуралізму, а є живим процесом взаємного збагачення. Так, адаптація перестає бути одностороннім «входженням» у чуже середовище – вона стає спільним творенням нового соціального простору.

Сьогодні соціокультурна адаптація відбувається у складних умовах: прискорення глобалізаційних процесів; поширення цифрової комунікації, яка створює ілюзію близькості, але часто посилює відчуження; політичні та економічні напруження, що породжують нові хвилі вимушеної міграції. У таких умовах адаптація потребує не лише індивідуальних зусиль, а й соціальної підтримки: гуманної політики, міжкультурної освіти, сприяння міжлюдським контактам. І водночас – філософського осмислення, адже без розуміння смислового виміру цього процесу будь-які програми інтеграції залишаються поверховими.

***Висновки***. Соціокультурна адаптація – це не просто реакція на зовнішні зміни, а внутрішня робота свідомості. Вона розкриває людину як істоту, здатну до гнучкості, рефлексії й співбуття з іншими.

Філософське осмислення адаптації показує, що кожна міграційна історія – це історія пошуку смислу, нового рівня саморозуміння. Через зустріч із чужим ми глибше пізнаємо власне. У підсумку, соціокультурна адаптація – це не втрата, а становлення: людина, проходячи через досвід зміни середовища, не просто зберігає себе, а створює нову форму власної присутності у світі.

***Список літератури***


1. *Арендт Г.* The Origins of Totalitarianism / Г. Арендт. – Нью-Йорк: Schocken Books, 2017 – 752 с.
2. *Габермас Ю.* Теорія комунікативної дії / Ю. Габермас. – К.: Дух і Літера, 2001. – 600 с.
3. *Рікер П.* Сам як інший / П. Рікер. – К.: Український центр духовної культури, 2002. – 320 с.
4. *Кімліка В.* Мультикультуралізм і громадянство / В. Кімліка. – Львів: Видавництво УКУ, 2010. – 180 с.
5. *Левінас Е.* Інакше, ніж бути, або Понад сутністю / Е. Левінас. –К.: Юніверс, 1999. – 280 с.
6. *Тейлор Ч.* Політика визнання / Ч. Тейлор. – Львів: Літопис, 2011. – 220 с.
7. *Шюц А.* Про сенс повсякденного життя / А. Шюц. – Харків: Фоліо, 2003. – 240 с.


***References***


1. *Arendt H.* (2017). The Origins of Totalitarianism. – New York: Schocken Books. – 752 p.
2. *Habermas, J.* (2001). The Theory of Communicative Action. – Kyiv: Dukh i Litera. – 600 p.
3. *Ricoeur, P.* (2002). Oneself as Another. – Kyiv: Ukrainian Center of Spiritual Culture. – 320 p.
4. *Kymlicka, W.* (2010). Multiculturalism and Citizenship. – Lviv: Ukrainian Catholic University Press. – 180 p.
5. *Levinas, E.* (1999). Otherwise than Being or Beyond Essence. – Kyiv: Universe. – 280 p.
6. *Taylor, C.* (2011). The Politics of Recognition. – Lviv: Litopys. – 220 p.
7. *Schutz, A.* (2003). On the Sense of Everyday Life. – Kharkiv: Folio. – 240 p.



**Н.Г. Середюк.** Філософсько-теоретичні засади соціокультурної адаптації в міграційному контексті

**Nataliia Serediuk.** Philosophical and theoretical foundations of sociocultural adaptation in the migration context

Авторська довідка:

Середюк Наталія Григорівна – кандидат філософських наук, старший дослідник, старший науковий співробітник відділу досліджень наукових і освітянських методологій та практик Центру гуманітарної освіти Національної академії наук України.

УДК 17.023.36

**ЦИВІЛІЗАЦІЯ І КУЛЬТУРА: ТРАДИЦІЇ І СУЧАСНІСТЬ**

***А.В. Волощук***
*Центр гуманітарної освіти Національної академії наук України*
*вул. Трьохсвятительська, 4, Київ, Україна, 01601*
cgoedupart@ukr.net

*Стаття досліджує взаємозв'язок між цивілізацією та культурою крізь призму традицій та сучасності. Аналізуються фундаментальні концепції цивілізації та культури, їх історичний розвиток та сучасні інтерпретації. Розглядаються ключові аспекти впливу глобалізації на культурні традиції та цивілізаційні процеси. Особлива увага приділяється діалектиці традицій і інновацій у контексті культурної ідентичності та цивілізаційного розвитку. Досліджуються виклики, з якими стикаються традиційні культури в умовах технологічного прогресу та глобальної інтеграції. Пропонуються філософські підходи до гармонізації традиційних цінностей та сучасних тенденцій розвитку цивілізації.*

**Ключові слова**: *цивілізація, культура, традиції, сучасність, глобалізація, культурна ідентичність, технологічний прогрес*

## CIVILIZATION AND CULTURE: TRADITION AND MODERN STATE OF AFFAIRS

***A. V. Voloshchuk***
*Center for Humanitarian Education of the National Academy of Sciences of Ukraine, Tryokhsvyatitelska st., 4, Kyiv, Ukraine, 01601*
cgoedupart@ukr.net

*The article discusses interrelations of civilization and culture through the lens of traditions and modernity. Fundamental concepts of civilization and culture, their development throughout historic stages are analyzed and their respective modern interpretations are offered. Key globalization impacts onto cultural processes and civilization processes are looked into. Special focus is given to dialectics of traditions and innovations at the backdrop of cultural identity and civilizational development. Challenges to traditional cultures within the framework of technological progress and global integration are studied. The author offers philosophic attitudes and approaches to harmonization of traditional values and modern trends of civilization development.*

**Key words:** *civilization, culture, traditions, modernity, globalization, cultural identity, technological progress.*

***Вступ. Постановка проблеми***. У сучасному світі, що стрімко змінюється під впливом глобалізації та технологічного прогресу, питання взаємодії цивілізації і культури, традицій і сучасності набувають особливої актуальності. Ці фундаментальні концепції, що лежать в основі людського буття та суспільного розвитку, зазнають

суттєвих трансформацій, викликаючи жваві дискусії серед філософів, культурологів та соціологів.

Цивілізація, як комплексна система матеріальних, соціальних та культурних досягнень людства, нерозривно пов'язана з культурою – сукупністю духовних, інтелектуальних та естетичних надбань суспільства. Традиції, що формувалися протягом століть, слугують фундаментом культурної ідентичності та цивілізаційної унікальності. Водночас, сучасність кидає виклик усталеним нормам та цінностям, пропонуючи нові форми соціальної взаємодії та культурного обміну.

*Метою* даного дослідження є філософський аналіз співвідношення цивілізації та культури в контексті взаємодії традицій і сучасності. Ми прагнемо розкрити складну діалектику між збереженням культурної спадщини та необхідністю адаптації до викликів глобалізованого світу.

*Завдання* дослідження включають:

– визначення та аналіз ключових концепцій цивілізації та культури в історичному та сучасному контекстах;

– дослідження ролі традицій у формуванні культурної ідентичності та цивілізаційного розвитку;

– аналіз впливу глобалізації та технологічного прогресу на традиційні культури та цивілізаційні процеси;

– розгляд філософських підходів до гармонізації традиційних цінностей та сучасних тенденцій розвитку;

– окреслення перспектив розвитку цивілізації та культури в умовах зростаючої глобальної інтеграції.

Актуальність цього дослідження обумовлена необхідністю пошуку балансу між збереженням культурного різноманіття та забезпеченням сталого цивілізаційного розвитку. В епоху, коли технологічні інновації та глобальні комунікації розмивають традиційні культурні кордони, важливо переосмислити роль культурної спадщини в контексті сучасних викликів.

Ця стаття прагне не лише проаналізувати існуючі теорії та концепції, але й запропонувати нові підходи до розуміння складних взаємозв'язків між цивілізацією, культурою, традиціями та сучасністю. Ми сподіваємося, що результати цього дослідження сприятимуть більш глибокому розумінню процесів культурної трансформації та цивілізаційного розвитку в глобалізованому світі XXI століття.

***Теоретичні засади дослідження цивілізації та культури***. Поняття «цивілізація» та «культура» є ключовими для розуміння розвитку людства та суспільних процесів. Їх визначення та інтерпретація зазнавали змін протягом історії філософської думки.

Цивілізація, за визначенням Фернана Броделя, представляє собою «простір, культурну зону, набір культурних характеристик та феноменів» [9]. Це поняття охоплює матеріальні, соціальні та культурні аспекти життя суспільства, включаючи технологічний розвиток, соціальні інститути та системи цінностей.

Культура, з іншого боку, часто розглядається як більш вузьке поняття, що фокусується на духовних, інтелектуальних та естетичних аспектах людського буття. За визначенням Едварда Тайлора, культура – це «складне ціле, яке включає в себе знання, вірування, мистецтво, мораль, закони, звичаї та будь-які інші здібності та звички, набуті людиною як членом суспільства» [25].

Важливо зазначити, що ці поняття часто перетинаються та взаємодоповнюють одне одного. Як зауважує Юрген Габермас, «культура є невід'ємною частиною цивілізаційного процесу, формуючи ідентичність та ціннісні орієнтири суспільства» [13].

Концепції цивілізації та культури мають глибоке коріння в історії філософської думки. Ще античні філософи, такі як Платон та Аристотель, розмірковували над природою суспільного устрою та культурними відмінностями між народами. В епоху Просвітництва концепція цивілізації набула нового значення. Вольтер та інші мислителі того часу розглядали цивілізацію як прогресивний процес розвитку людства, пов'язаний з раціональністю та вдосконаленням суспільних інститутів. XIX століття ознаменувалося розвитком циклічних теорій цивілізацій. Освальд Шпенглер у своїй праці «Занепад Європи» представив ідею про те, що кожна цивілізація проходить етапи зародження, розквіту та занепаду. Арнольд Тойнбі розвинув цю концепцію, запропонувавши теорію «виклику-і-відповіді» як механізм розвитку цивілізацій [27].

У XX столітті концепції цивілізації та культури зазнали подальшого розвитку та переосмислення. Клод Леві-Строс запропонував структуралістський підхід до вивчення культур, наголошуючи на універсальних патернах людського мислення [20]. Самюель Гантінгтон висунув контроверсійну теорію «зіткнення цивілізацій», стверджуючи, що культурні та релігійні ідентичності стануть основним джерелом конфліктів у постбіполярному світі [16]. Сучасні дослідники, такі, наприклад, як Чарльз Тейлор, наголошують на важливості розуміння культури як джерела смислів та ідентичності в епоху глобалізації [28]. Ульріх Бек, розвиваючи концепцію «рефлексивної модернізації», підкреслює необхідність переосмислення традиційних понять цивілізації та культури в контексті глобальних ризиків та викликів [7].

Отже, теоретичні засади дослідження цивілізації та культури представляють собою складну та багатогранну область філософського аналізу. Вони відображають еволюцію людської думки щодо природи суспільного розвитку, культурної ідентичності та цивілізаційних процесів. В умовах сучасного глобалізованого світу ці концепції продовжують відігравати ключову роль у розумінні складних взаємозв'язків між традиціями та інноваціями, локальним та глобальним, універсальним та специфічним у розвитку людських спільнот.

***Традиції як фундамент культури і цивілізації***. Традиції не лише формують культурну ідентичність, але й відіграють важливу роль у цивілізаційному розвитку. Вони забезпечують стабільність соціальних інститутів та сприяють соціальній згуртованості, що є необхідною умовою для сталого розвитку суспільств.

Юрген Габермас аргументує, що традиції є джерелом «життєвого світу» –спільного культурного горизонту, який забезпечує основу для комунікативної дії та соціальної інтеграції [13]. Це особливо важливо в контексті складних сучасних суспільств, де традиції можуть слугувати стабілізуючим фактором.

Водночас, традиції не є статичними. Вони постійно переосмислюються та адаптуються до нових умов. Поняття «винайдення традицій», підкреслюючи, що багато традицій, які здаються древніми, насправді є відносно недавніми конструкціями, створеними для задоволення сучасних потреб.

У процесі цивілізаційного розвитку традиції постійно взаємодіють з інноваціями. Ця діалектика є ключовою для розуміння динаміки культурних змін. Пропонується концепція «структури кон'юнктури», яка описує, як традиційні культурні структури взаємодіють з новими історичними ситуаціями, породжуючи інноваційні форми культурної практики.

Зігмунт Бауман зауважує, що в «плинній сучасності» традиції стають все більш гнучкими та адаптивними, відповідаючи на виклики швидкозмінного світу [6]. Це призводить до появи «гібридних» форм культурної практики, які поєднують елементи традиції та інновації.

Глобалізація створює нові виклики для збереження традицій. З одного боку, вона сприяє культурному обміну та взаємозбагаченню, з іншого – може призводити до ерозії локальних традицій під впливом глобальної масової культури [26]. Юнеско підкреслює важливість збереження нематеріальної культурної спадщини, включаючи традиції, як ключового елемента культурного різноманіття та сталого розвитку

[30]. Це вимагає нових підходів до культурної політики та освіти, які б сприяли збереженню традицій без їх «музеєфікації».

Таким чином, традиції залишаються фундаментальною основою культури і цивілізації, забезпечуючи continuity та ідентичність у світі, що швидко змінюється. Водночас, вони не є статичними, а постійно еволюціонують, взаємодіючі з новими реаліями та інноваціями. Розуміння цієї динаміки є ключовим для формування збалансованих підходів до культурного розвитку в глобалізованому світі.

***Сучасність і її вплив на культуру та цивілізацію***. Глобалізація є одним з ключових процесів, що формують сучасний світ та впливають на культуру і цивілізацію. Глобалізація – інтенсифікація світових соціальних відносин, які пов'язують віддалені місцевості таким чином, що місцеві події формуються подіями, що відбуваються за багато миль від них, і навпаки.

Вплив глобалізації на традиційні культури є багатогранним. З одного боку, вона сприяє культурному обміну та взаємозбагаченню, з іншого – може призводити до культурної гомогенізації. Арджун Аппадураї пропонує концепцію «глобальних культурних потоків», які включають етнокультурні, технологічні, фінансові, медійні та ідеологічні аспекти, що формують складну динаміку глобальної культури [4]. Ульріх Бек звертає увагу на явище «космополітизації», яке він розглядає як процес «внутрішньої глобалізації», що змінює повсякденне життя та свідомість людей [7]. Це призводить до формування нових форм ідентичності, які виходять за межі традиційних національних та культурних кордонів.

Технологічний прогрес, особливо в галузі інформаційних та комунікаційних технологій, суттєво впливає на культурні практики та цивілізаційні процеси. Мануель Кастельс описує появу «мережевого суспільства», в якому інформаційні потоки та мережеві структури стають ключовими факторами соціальної організації [10].

Цифрові технології трансформують способи створення, поширення та споживання культурного контенту. Генрі Дженкінс вводить поняття «культури участі», яка характеризується активною роллю користувачів у створенні та розповсюдженні медіа-контенту [17].

Штучний інтелект та машинне навчання відкривають нові горизонти для культурної творчості та аналізу. Лев Манович досліджує вплив «культурної аналітики» на розуміння та створення культурних феноменів у цифрову епоху [22].

Сучасність кидає виклик традиційним формам ідентичності. Зигмунт Бауман описує «плинну ідентичність» як характерну рису сучасного суспільства, де індивіди постійно переосмислюють та реконструюють свою ідентичність [6].

Постколоніальні дослідники, такі як Гомі Бгабга, звертають увагу на явище «гібридності» – формування нових культурних форм та ідентичностей на перетині різних культурних традицій [8]. Екологічна криза стає одним з ключових факторів, що впливають на розвиток сучасної цивілізації.

Донна Гаравей розвиває ідею «компостовості» як нової етичної та онтологічної парадигми, що визнає взаємозалежність усіх форм життя та необхідність екологічно відповідального мислення [14].

Сучасність створює як виклики, так і нові можливості для збереження та розвитку культурного розмаїття. ЮНЕСКО підкреслює важливість культурного розмаїття як «спільного надбання людства» та ключового фактору сталого розвитку [30]. Квам Ентоні Аппіа пропонує концепцію «космополітичного патріотизму», яка поєднує повагу до культурних відмінностей з визнанням спільних людських цінностей [5].

Таким чином, сучасність суттєво впливає на культуру та цивілізацію, створюючи нові форми соціальної організації, трансформуючи ідентичності та культурні практики. Ці процеси вимагають нових підходів до розуміння культурних феноменів та цивілізаційного розвитку, які б враховували складність та динамізм сучасного світу.

***Діалектика традицій і сучасності***. Діалектика традицій і сучасності є ключовим аспектом культурної динаміки та цивілізаційного розвитку. Ця взаємодія характеризується постійним напруженням між збереженням усталених форм та адаптацією до нових умов.

Юрген Габермас у своїй теорії комунікативної дії розглядає традицію як частину «життєвого світу», який взаємодіє з системними імперативами модернізації [13]. Ця взаємодія створює простір для критичного переосмислення традицій у світлі сучасних раціональних дискурсів.

Взаємодія традицій і сучасності часто характеризується конфліктами, але також може призводити до синергії та інновацій. Чарльз Тейлор аналізує «хвороби сучасності», такі як втрата сенсу та фрагментація суспільства, але також вказує на можливості «автентичності» як способу поєднання індивідуальної свободи з моральними горизонтами традиції [25]. Зигмунт Бауман описує

«плинну сучасність», де традиційні структури стають менш стійкими, але це також відкриває простір для більш гнучких форм соціальної організації та культурної практики [6]. Арджун Аппадураї пропонує концепцію «виробництва локальності» в глобалізованому світі, де традиційні практики переосмислюються та адаптуються до глобальних контекстів [4].

Освіта відіграє ключову роль у формуванні збалансованого підходу до традицій і сучасності. Важливість «критичної педагогіки», яка дозволяє учням критично осмислювати як традиційні, так і сучасні форми знання. ЮНЕСКО підкреслює необхідність інтеграції культурного розмаїття та міжкультурного діалогу в освітні програми як засобу підготовки молоді до життя в глобалізованому світі [30].

Сучасні технології відіграють подвійну роль у взаємодії традицій і сучасності. З одного боку, вони можуть сприяти збереженню та поширенню традиційних знань та практик. Наприклад, цифрові архіви та віртуальні музеї дозволяють зберігати та робити доступними елементи культурної спадщини. З іншого боку, технології трансформують традиційні практики, створюючи нові форми культурного вираження. Генрі Дженкінс описує феномен «конвергентної культури», де традиційні та нові медіа взаємодіють, створюючи нові форми культурної участі [17].

Взаємодія традицій і сучасності піднімає й важливі етичні питання. Квам Ентоні Аппіа пропонує концепцію «космополітичної етики», яка прагне поєднати повагу до культурних відмінностей з універсальними етичними принципами [5]. Марта Нуссбаум розвиває ідею «можливостей підходу» до розвитку, який прагне поєднати універсальні цінності людської гідності з повагою до культурного розмаїття [23].

Таким чином, діалектика традицій і сучасності є складним і динамічним процесом, який вимагає постійного переосмислення та адаптації. Ця взаємодія створює як виклики, так і можливості для культурного розвитку та цивілізаційного прогресу, формуючи нові форми ідентичності, соціальної організації та культурної практики в глобалізованому світі.

***Виклики збереження культурної різноманітності в глобалізованому світі***. Глобалізація створює парадоксальну ситуацію для культурної різноманітності. З одного боку, вона сприяє культурному обміну та взаємозбагаченню, з іншого – може призводити до культурної гомогенізації. Це явище часто називають «макдональдизацією» культури, що характеризується поширенням стандартизованих культурних форм по всьому світу [24].

Культурний плюралізм постає як альтернатива культурній уніфікації. Він передбачає збереження та розвиток різноманітних культурних традицій в рамках єдиного суспільства. Однак реалізація цього принципу на практиці стикається з численними викликами, зокрема з питаннями соціальної згуртованості та національної ідентичності.

Цифрові технології відіграють подвійну роль у збереженні культурної різноманітності. З одного боку, вони надають безпрецедентні можливості для документування, збереження та поширення культурної спадщини. Цифрові архіви, віртуальні музеї та онлайн-платформи для культурного обміну дозволяють зберігати та популяризувати різноманітні культурні форми. З іншого боку, домінування глобальних цифрових платформ може призводити до маргіналізації менш представлених культур. Алгоритми соціальних мереж та пошукових систем часто віддають перевагу популярному контенту, що може посилювати культурну гегемонію домінуючих груп.

Мова є ключовим елементом культурної ідентичності, і її збереження стає все більш актуальним викликом в глобалізованому світі. За даними ЮНЕСКО, близько половини з 6000 мов світу знаходяться під загрозою зникнення [30]. Глобальне поширення англійської мови як lingua franca міжнародного спілкування створює додатковий тиск на менш поширені мови. Водночас, цифрові технології надають нові можливості для збереження та відродження мов, що зникають, через створення онлайн-ресурсів, додатків для вивчення мов та цифрових архівів.

Глобалізація інтенсифікує культурний обмін, але також піднімає питання культурної апропріації – використання елементів однієї культури представниками іншої культури без належного розуміння або поваги до їх оригінального значення. Це явище викликає дискусії про межі між культурним обміном та експлуатацією.

Поняття «автентичності» культури також стає все більш проблематичним в умовах глобалізації. Культурні практики постійно змінюються та адаптуються, що ускладнює визначення того, що є «справжнім» або «традиційним».

Економічна глобалізація створює як можливості, так і загрози для культурної різноманітності. З одного боку, глобальні ринки можуть сприяти просуванню локальних культурних продуктів на міжнародній арені. З іншого боку, економічна нерівність може призводити до маргіналізації менш розвинених культур. Концепція «креативної економіки» підкреслює потенціал культурного

різноманіття як джерела економічного розвитку. Однак комерціалізація культури також може призводити до її спрощення та втрати автентичності.

Політика мультикультуралізму, яка спрямована на підтримку культурної різноманітності в рамках національних держав, стикається з численними викликами. Критики стверджують, що вона може призводити до фрагментації суспільства та послаблення соціальної згуртованості. Альтернативні підходи, такі як інтеркультуралізм, прагнуть знайти баланс між визнанням культурних відмінностей та розвитком спільних цінностей та ідентичності.

Збереження культурної різноманітності в глобалізованому світі вимагає комплексного підходу, який би враховував складні взаємозв'язки між культурними, економічними, технологічними та політичними факторами. Це передбачає не лише захист існуючих культурних форм, але й створення умов для їх динамічного розвитку та взаємодії в контексті глобальних викликів.

Освіта відіграє ключову роль у збереженні та просуванні культурної різноманітності. Інтеграція міжкультурного навчання в освітні програми може сприяти розвитку толерантності та взаєморозуміння між різними культурними групами. ЮНЕСКО підкреслює важливість «освіти для сталого розвитку», яка включає повагу до культурного розмаїття як одну з ключових компетенцій [30].

Однак, реалізація цих принципів на практиці стикається з низкою викликів, включаючи:

- необхідність балансу між збереженням локальних знань та відповідністю глобальним освітнім стандартам;
- подолання мовних бар'єрів у багатомовних суспільствах;
- розробка інклюзивних навчальних матеріалів, які відображають різноманітність культурних перспектив.

Глобальні міграційні процеси значно впливають на культурну динаміку сучасних суспільств. Міграція сприяє культурному обміну та збагаченню, але також може призводити до соціальної напруженості та конфліктів. Виклики, пов'язані з інтеграцією мігрантів, включають:

- збереження культурної ідентичності мігрантів при одночасній адаптації до нового культурного середовища;
- подолання стереотипів та дискримінації щодо культурних меншин;
- розвиток інклюзивних політик, які б враховували потреби як мігрантів, так і приймаючих спільнот.

Глобальний туризм створює як можливості, так і загрози для культурної різноманітності. З одного боку, він сприяє міжкультурному

обміну та економічному розвитку місцевих спільнот. З іншого боку, масовий туризм може призводити до комерціалізації та спрощення культурних практик. Виклики, пов'язані зі збереженням культурної спадщини в контексті глобального туризму, включають:

- забезпечення сталого управління об'єктами культурної спадщини;
- балансування між економічними вигодами від туризму та збереженням автентичності культурних практик;
- розвиток форм «відповідального туризму», які б сприяли міжкультурному діалогу та взаєморозумінню.

Розвиток цифрових технологій створює нові можливості для збереження та популяризації культурної спадщини. Цифрові архіви, 3D-моделювання історичних пам'яток, віртуальні музеї – все це розширює доступ до культурних ресурсів. Однак, цифровізація культурної спадщини також піднімає ряд питань. Забезпечення довготривалого збереження цифрових даних. Вирішення проблем авторського права та інтелектуальної власності в цифровому середовищі. Подолання «цифрового розриву», який може обмежувати доступ до цифрової культурної спадщини для певних груп населення.

Культурна різноманітність стає важливим ресурсом у міжнародних відносинах через концепцію «м'якої сили». Країни все частіше використовують свою культурну спадщину та сучасну культурну продукцію для покращення свого іміджу на міжнародній арені та розвитку дипломатичних зв'язків.

Виклики в цій сфері включають:

- забезпечення етичного використання культурних ресурсів у дипломатії;
- уникнення культурного імперіалізму при просуванні національної культури за кордоном;
- розвиток багатосторонніх культурних обмінів, які б сприяли взаєморозумінню та співпраці.

Визнання культурних прав як невід'ємної частини прав людини є важливим кроком у збереженні культурної різноманітності. Декларація ООН про права корінних народів [29] підкреслює право на збереження та розвиток культурних практик та традицій.

Однак, реалізація культурних прав на практиці стикається з низкою викликів: балансування між культурними правами та іншими правами людини; вирішення конфліктів між різними культурними нормами в плюралістичних суспільствах; забезпечення культурних прав маргіналізованих груп.

Таким чином, збереження культурної різноманітності в глобалізованому світі вимагає комплексного підходу, який би враховував взаємодію культурних, економічних, технологічних та політичних факторів. Це передбачає не лише захист існуючих культурних форм, але й створення умов для їх динамічного розвитку та взаємодії в контексті глобальних викликів 21-го століття.

***Філософські підходи до гармонізації традицій і сучасності***. Філософське осмислення взаємодії традицій і сучасності є ключовим для розуміння культурної динаміки в глобалізованому світі. Різні філософські школи та напрямки пропонують свої підходи до цієї складної проблематики, кожен з яких висвітлює певні аспекти цього багатогранного питання.

Діалектичний підхід розглядає взаємодію традицій і сучасності як процес постійного розвитку через протиріччя та синтез. Цей метод дозволяє зрозуміти, як традиційні елементи культури трансформуються під впливом сучасних умов, створюючи нові культурні форми. Діалектика традицій і сучасності проявляється у постійному переосмисленні культурної спадщини та її адаптації до нових соціальних, економічних та технологічних реалій [15].

Герменевтичний підхід, розвинутий такими філософами як Ганс-Георг Гадамер, пропонує розглядати традиції через призму їх інтерпретації в сучасному контексті. Гадамер у своїй праці «Істина і метод» підкреслює важливість «злиття горизонтів» минулого і сьогодення для розуміння культурних феноменів. Цей підхід наголошує на діалозі між різними часовими пластами культури, де традиції постають не як застиглі форми, а як живе джерело смислів, що потребує постійної реінтерпретації.

Постмодерністський підхід пропонує критичний погляд на великі наративи модерності та традиції, підкреслюючи множинність перспектив та гібридність культурних форм. Постмодерністи деконструюють бінарні опозиції між традицією і сучасністю, звертаючи увагу на маргіналізовані голоси та альтернативні наративи. Цей підхід особливо актуальний в контексті глобалізації, де культурні ідентичності стають все більш фрагментарними та гібридними.

Комунітаристський підхід, представлений такими мислителями як Аласдер Макінтайр, підкреслює важливість спільнот та традицій у формуванні індивідуальної та колективної ідентичності. Комунітаристи критикують надмірний індивідуалізм сучасних ліберальних суспільств і наголошують на необхідності збереження традиційних цінностей та соціальних зв'язків [21]. Цей підхід шукає

баланс між правами індивіда та потребами спільноти, пропонуючи альтернативу атомізованому суспільству споживання.

Інтеркультурна філософія прагне до діалогу між різними культурними традиціями, визнаючи їх рівноцінність та взаємодоповнюваність. Цей підхід особливо важливий в контексті глобалізації, де взаємодія різних культур стає повсякденною реальністю. Інтеркультурна філософія розвиває концепції «культурного перекладу» та «міжкультурної герменевтики», сприяючи глибшому взаєморозумінню між різними культурними традиціями.

Екологічна філософія пропонує переосмислення взаємовідносин між людиною, культурою та природою. Цей підхід особливо актуальний в контексті глобальних екологічних викликів і прагне інтегрувати традиційні екологічні знання з сучасними науковими підходами. Екологічна філософія розвиває концепцію «сталого розвитку», що враховує не лише економічні, але й культурні та екологічні аспекти людської діяльності.

Феноменологічний підхід фокусується на дослідженні живого досвіду традицій та їх втілення в повсякденному житті сучасних людей. Цей метод звертає увагу на суб'єктивний досвід та «життєвий світ» індивідів, аналізуючи, як традиційні практики втілюються та трансформуються в сучасному контексті. Феноменологія допомагає зрозуміти, як формується культурна ідентичність через безпосередній досвід взаємодії з традиціями в сучасному світі.

Прагматичний підхід, розвинутий в працях таких філософів як Джон Дьюї, пропонує розглядати традиції з точки зору їх практичної цінності та адаптивності до сучасних умов. Прагматизм наголошує на експериментуванні та адаптації культурних практик, оцінюючи їх ефективність у вирішенні сучасних проблем. Цей підхід розвиває концепцію «творчої демократії» у культурній сфері, заохочуючи активну участь громадян у формуванні та переосмисленні культурних традицій.

Інтеграція цих різноманітних філософських підходів створює багатовимірну картину взаємодії традицій і сучасності. Вона дозволяє осмислити складну динаміку культурних процесів у глобалізованому світі, уникаючи спрощених дихотомій між «старим» і «новим». Такий комплексний погляд може сприяти розробці більш нюансованих та ефективних стратегій збереження культурної різноманітності та сталого розвитку в умовах глобальних трансформацій.

***Перспективи розвитку цивілізації та культури у XXI столітті***. XXI століття ставить перед людством безпрецедентні виклики та можливості в контексті розвитку цивілізації та культури.

Глобалізація, технологічний прогрес, екологічні проблеми та геополітичні зрушення формують складну динаміку, яка визначатиме майбутнє людства.

Глобалізація продовжує бути ключовим фактором, що впливає на культурні та цивілізаційні процеси. Арджун Аппадураї у своїй праці «Modernity at Large» описує «глобальні культурні потоки», які створюють нові форми культурної взаємодії та гібридності [4]. Ці процеси, ймовірно, призведуть до подальшого розмивання традиційних культурних кордонів та формування транснаціональних культурних ідентичностей.

Технологічний прогрес, особливо в сфері штучного інтелекту та віртуальної реальності, відкриває нові горизонти для культурної творчості та взаємодії. Кевін Келлі у книзі «The Inevitable» прогнозує, що технології змінять не лише способи створення та споживання культури, але й саме розуміння людської ідентичності [18]. Виникнення «метавсесвіту» та інших форм цифрової реальності може призвести до радикальної трансформації культурних практик та соціальних взаємодій.

Екологічна криза та зміна клімату становлять екзистенційний виклик для сучасної цивілізації. Бруно Латур у своїй роботі «Down to Earth» аргументує необхідність переосмислення відносин між людством та планетою, що може призвести до формування нової «земної політики» [19]. Це може спричинити глибокі зміни в культурних цінностях та практиках, орієнтованих на сталий розвиток та екологічну відповідальність.

Геополітичні зрушення та виникнення багатополярного світу створюють нові умови для культурного діалогу та конфліктів. Самуель Гантінгтон у своїй контроверсійній праці «The Clash of Civilizations» передбачав, що культурні та цивілізаційні відмінності стануть основним джерелом конфліктів у постбіполярному світі [16]. Хоча ця теорія залишається дискусійною, вона підкреслює важливість міжкультурного діалогу та взаєморозуміння у XXI столітті.

Демографічні зміни, включаючи старіння населення в розвинених країнах та зростання населення в країнах, що розвиваються, також впливатимуть на культурну динаміку. Пол Коллієр у книзі «Exodus» аналізує вплив міграції на культурні та економічні процеси, підкреслюючи необхідність нових підходів до інтеграції та мультикультуралізму [11].

Розвиток біотехнологій та нейронаук може призвести до фундаментальних змін у розумінні людської природи та свідомості. Юваль Ной Харарі у своїй книзі «Homo Deus» розмірковує про

можливості та ризики «покращення людини», що може мати глибокі наслідки для етики, культури та соціальної організації.

Культурна політика та освіта зіткнуться з новими викликами у контексті цих глобальних трансформацій. ЮНЕСКО у своїй доповіді «Rethinking Education» наголошує на необхідності переосмислення освітніх парадигм для підготовки молоді до життя в складному, взаємопов'язаному світі [30].

Цифрова трансформація культури залишається одним з ключових трендів, що визначатимуть майбутнє цивілізації. Лев Манович у своїй праці «The Language of New Media» аналізує, як цифрові технології змінюють не лише форми культурного виробництва, але й саму логіку культурної комунікації [22]. Розвиток технологій блокчейну та NFT відкриває нові можливості для монетизації цифрового мистецтва та переосмислення концепцій авторства та власності в цифрову епоху.

Майбутнє цивілізації та культури у XXI столітті залежатиме від здатності людства адаптуватися до цих викликів, зберігаючи при цьому культурне різноманіття та гуманістичні цінності. Зігмунт Бауман у своїй концепції «плинної сучасності» підкреслює необхідність гнучкості та адаптивності в умовах постійних змін [6].

Таким чином, перспективи розвитку цивілізації та культури у XXI столітті характеризуються складним переплетенням глобальних процесів, технологічних інновацій та екологічних викликів. Здатність людства до творчої адаптації, міжкультурного діалогу та етичного осмислення нових можливостей буде ключовою для формування майбутнього, яке б поєднувало технологічний прогрес з гуманістичними цінностями та культурним різноманіттям.

***Висновки***. Дослідження взаємозв'язку між цивілізацією та культурою крізь призму традицій та сучасності у XXI столітті виявляє складну та динамічну картину глобальних трансформацій. Проведений аналіз дозволяє зробити наступні висновки.

Глобалізація залишається ключовим фактором, що впливає на розвиток культури та цивілізації, створюючи як нові можливості для культурного обміну, так і виклики для збереження культурної різноманітності. Як зазначає Арджун Аппадураї, «глобальні культурні потоки» формують нові гібридні ідентичності та транснаціональні культурні практики.

Технологічний прогрес, особливо в сферах штучного інтелекту, віртуальної реальності та біотехнологій, радикально трансформує способи створення, поширення та сприйняття культури. Ці зміни, за прогнозами Юваля Ноя Харарі, можуть призвести до

фундаментальних змін у розумінні людської природи та свідомості. Екологічна криза та зміна клімату становлять екзистенційний виклик для сучасної цивілізації, вимагаючи переосмислення відносин між людством та планетою. Бруно Латур підкреслює необхідність формування нової «земної політики».

Діалектика традицій і сучасності залишається центральною для розуміння культурної динаміки. Герменевтичний підхід, запропонований Гансом-Георгом Гадамером, підкреслює важливість постійної реінтерпретації традицій у світлі сучасних викликів. Збереження культурної різноманітності в умовах глобалізації вимагає нових підходів до культурної політики та освіти. ЮНЕСКО наголошує на важливості «освіти для сталого розвитку», яка включає повагу до культурного розмаїття як ключову компетенцію.

Розвиток цифрових технологій створює нові виклики для захисту культурної спадщини та переосмислення концепцій авторства і власності в цифрову епоху. Лев Манович аналізує, як цифрові технології змінюють логіку культурної комунікації.

Етичні виклики, пов'язані з розвитком біотехнологій, штучного інтелекту та нейронаук, вимагають нових філософських та правових підходів. Нік Бостром розглядає потенційні наслідки створення суперінтелекту для майбутнього цивілізації. Майбутнє цивілізації та культури у XXI столітті значною мірою залежатиме від здатності людства адаптуватися до швидких змін, зберігаючи при цьому гуманістичні цінності та культурне різноманіття. Зігмунт Бауман підкреслює необхідність гнучкості та адаптивності в умовах «плинної сучасності».

Отже, взаємодія цивілізації та культури в контексті традицій і сучасності являє собою складний, багатовимірний процес, який вимагає міждисциплінарного підходу та глобального діалогу. Здатність людства до критичного осмислення цих процесів, етичної рефлексії та творчої адаптації буде ключовою для формування сталого та гуманістичного майбутнього в умовах безпрецедентних глобальних викликів XXI століття.

***Список літератури***

1. *Бистрицький Є., Пролєєв С., Білий О., Лозниця С., Зимовець Р., Кобець Р.* Національна ідентичність і громадянське суспільство. – Київ: Дух і Літера, 2015. – 452 с.

2. *Грабовська І.М.* Філософія українського буття: монографія. – Київ: Українська Видавнича Спілка, 2006. – 295 с.

3. *Кремень В.Г.* Філософія людиноцентризму в стратегіях освітнього простору. – Київ: Педагогічна думка, 2009. – 520 с.

4. *Appadurai A.* Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996. – 229 p.

5. *Appiah K.-A.* Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers. – New York: W.W. Norton & Company, 2006. – 196 p.

6. *Bauman Z.* Liquid Modernity. – Cambridge: Polity Press, 2000. – 240 p.

7. *Beck U.* Risk Society: Towards a New Modernity. – London: Sage Publications, 1992. – 260 p.

8. *Bhabha H. K.* The Location of Culture. – London: Routledge, 1994. – 285 p.

9. *Braudel F.* A History of Civilizations. – New York : Penguin Books, 1995. – 600 p.

10. *Castells M.* The Rise of the Network Society. – Oxford: Blackwell Publishers, 1996. – 556 p.

11. *Collier P.* Exodus: How Migration is Changing Our World. – Oxford: Oxford University Press, 2013. – 309 p.

12. *Eisenstadt S. N.* Tradition, Change, and Modernity. – New York: John Wiley & Sons, 1973. – 367 p.

13. *Habermas J.* The Theory of Communicative Action, Vol. 2. Boston: Beacon Press, 1987. – 457 p.

14. *Haraway D.* Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene. – Durham: Duke University Press, 2016. – 296 p.

15. *Hegel G. W. F.* Phenomenology of Spirit. – Oxford: Oxford University Press, 1807. – 595 p.

16. *Huntington S. P.* The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. – New York: Simon & Schuster, 1996. – 367 p.

17. *Jenkins H.* Convergence Culture: Where Old and New Media Collide. – New York: New York University Press, 2006. – 308 p.

18. *Kelly K.* The Inevitable: Understanding the 12 Technological Forces That Will Shape Our Future. – New York: Viking, 2016. – 328 p.

19. *Latour B.* Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory. – Oxford: Oxford University Press, 2005. – 301 p.

20. *Lévi-Strauss C.* Anthropologie structurale. – Paris: Plon, 1958. – 452 p.

21. *MacIntyre A.* After Virtue: A Study in Moral Theory. – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981. – 286 p.

22. *Manovich L.* The Language of New Media. – Cambridge: MIT Press, 2001. – 354 p.
23. *Nussbaum M.* Creating Capabilities: The Human Development Approach. – Cambridge: Harvard University Press, 2011. – 237 p.
24. *Ritzer G.* The McDonaldization of Society. – Thousand Oaks: Pine Forge Press, 1993. – 221 p.
25. *Taylor C.* Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. –Cambridge: Harvard University Press, 1989. – 601 p.
26. *Tomlinson J.* Globalization and Culture. – Chicago: University of Chicago Press, 1999. – 238 p.
27. *Toynbee A. J.* A Study of History. – Oxford: Oxford University Press, 1934–1961. – 12 vols.
28. *Tylor E. B.* Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom. – London: John Murray, 1871. – 2 vols.
29. United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. United Nations, 2007. URL: https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/declaration-on-the-rights-of-indigenous-peoples.html
30. UNESCO Universal Declaration on Cultural Diversity. UNESCO, 2001. URL: http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
31. Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. UNESCO, 2003. URL: https://ich.unesco.org/en/convention
32. Language Vitality and Endangerment. UNESCO, 2003. URL: http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/Language_vitality_and_endangerment_EN.pdf
33. Guidelines on Intercultural Education. UNESCO, 2006. URL: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000147878
34. Rethinking Education: Towards a Global Common Good? UNESCO, 2015. URL: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000232555
35. Education for Sustainable Development Goals: Learning Objectives. UNESCO, 2017. URL: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000247444

***References***

1. Bystrytskiy Ye., Proleyev S., Bily O., Loznytsia S., Zymovets R., Kobets R. Natsyonalna Identychnist i Gromadyanske

Suspilstvo [National Identity and Civic Society]. Kyiv: Dukh i Litera, 2015. – p. 452. – [in Ukrainian].

2. Grabovska I. M. Filosofiya Ukraiynskoho Buttia: Monograph [Philosophy of Ukrainian Being: Monography]. Kyiv: Ukraiynska Vydavnycha Spilka, 2006. – p. 295. – [in Ukrainian].

3. Kremen V.G. Filosfiya Ludynocentryzmu v Strategiah Osvitnioho Prostoru [Philosophy of Anthropocentrism within Educational Space Strategies]. Kyiv: Pedagogichna Dumka, 2009. – p. 520. – [in Ukrainian].

4. Appadurai A. Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996. 229 p.

5. Appiah K. A. Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers. New York: W. W. Norton & Company, 2006. 196 p.

6. Bauman Z. Liquid Modernity. Cambridge: Polity Press, 2000. 240 p.

7. Beck U. Risk Society: Towards a New Modernity. London: Sage Publications, 1992. 260 p.

8. Bhabha H. K. The Location of Culture. London: Routledge, 1994. 285 p.

9. Braudel F. A History of Civilizations. New York: Penguin Books, 1995. 600 p.

10. Castells M. The Rise of the Network Society. Oxford: Blackwell Publishers, 1996. 556 p.

11. Collier P. Exodus: How Migration is Changing Our World. Oxford: Oxford University Press, 2013. 309 p.

12. Eisenstadt S. N. Tradition, Change, and Modernity. New York: John Wiley & Sons, 1973. 367 p.

13. Habermas J. The Theory of Communicative Action, Vol. 2. Boston: Beacon Press, 1987. 457 p.

14. Haraway D. Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene. Durham: Duke University Press, 2016. 296 p.

15. Hegel G. W. F. Phenomenology of Spirit. Oxford: Oxford University Press, 1807. 595 p.

16. Huntington S. P. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York : Simon & Schuster, 1996. 367 p.

17. Jenkins H. Convergence Culture: Where Old and New Media Collide. New York: New York University Press, 2006. 308 p.

18. Kelly K. The Inevitable: Understanding the 12 Technological Forces That Will Shape Our Future. New York : Viking, 2016. 328 p.

19. Latour B. Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory. Oxford: Oxford University Press, 2005. 301 p.

20. Lévi-Strauss C. Anthropologie structurale. Paris : Plon, 1958. 452 p.

21. MacIntyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1981. 286 p.

22. Manovich L. The Language of New Media. Cambridge : MIT Press, 2001. 354 p.

23. Nussbaum M. Creating Capabilities: The Human Development Approach. Cambridge: Harvard University Press, 2011. 237 p.

24. Ritzer G. The McDonaldization of Society. Thousand Oaks : Pine Forge Press, 1993. 221 p.

25. Taylor C. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge: Harvard University Press, 1989. 601 p.

26. Tomlinson J. Globalization and Culture. Chicago : University of Chicago Press, 1999. 238 p.

27. Toynbee A. J. A Study of History. Oxford : Oxford University Press, 1934-1961. 12 vols.

28. Tylor E. B. Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom. London: John Murray, 1871. 2 vols.

29. United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. United Nations, 2007. URL: https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/declaration-on-the-rights-of-indigenous-peoples.html.

30. UNESCO Universal Declaration on Cultural Diversity. UNESCO, 2001. URL: http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html.

31. Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. UNESCO, 2003. URL: https://ich.unesco.org/en/convention.

32. Language Vitality and Endangerment. UNESCO, 2003. URL: http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/Language_vitality_and_endangerment_EN.pdf.

33. Guidelines on Intercultural Education. UNESCO, 2006. URL: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000147878.

34. Rethinking Education: Towards a Global Common Good? UNESCO, 2015. URL: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000232555.

35. Education for Sustainable Development Goals: Learning Objectives. UNESCO, 2017. URL: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000247444.

**A.V. Voloshchuk**. Civilization and culture: tradition and modern state of affairs

Авторська довідка:

Волощук Алла Віталіївна – викладач кафедри філософії Центру гуманітарної освіти НАН України.

# Метафізичне, етичне, естетичне як предмет філософських розмислів

УДК 111.1

## ЧИ АБСОЛЮТНЕ БУТТЯ?

***С.В. Таранов***

*Центр гуманітарної освіти НАН України, Київ, Україна, 01601*
sergetaranoff@yahoo.com
ORCID0000-0002-0611-3183

В статті на історико-філософському матеріалі досліджується проблема співставимості категорії Буття та поняття Абсолюту. Показані дві філософські традиції розгляду питання – онто-теологічна та пов'язана з постмодернізмом теоретична установка. Остання однозначно заперечує ототожнення Буття та Абсолюту, перша – зближує їх з огляду на різні підстави. Наголошується, що онто-теологічна інтенція зберігає свою дієвість в сьогоденні та майбутті.

Ключові слова: Буття, Абсолют, Бог, горизонт екзистенції.

The article examines the problem of the comparability of the category of Being and the concept of the Absolute on the basis of historico-philosophicalmaterial. Two philosophical traditions of considering the issue are shown – the onto-theological and the theoretical approach associated with postmodernism. The second unequivocally denies the identification of Being and the Absolute, the first brings them closer together on different grounds. It is emphasized that the onto-theological intention retains its effectiveness in the present and the future.
Keywords: Being, Absolute, God, horizon of existence.

Останнім часом у філософському співтоваристві виникають припущення про те, що в історії філософії відбулися й відбуваються зміни центральних тем першої філософії. В зарубіжній літературі таку думку зокрема висловили Юрґен Габермас, що заявив про зміну парадигмальних способів мислення від онтологічного через рефлексивний до лінгвістичного[6, с. 20],а також Карл-Отто Апель, що змалював зміну фаз в історії філософії від онтологічної метафізики через трансцендентальну філософію свідомості (або філософію суб'єкта) до трансцендентальної семіотики[4, с. 22].Ця ідея була підхоплена і в Україні – відомий вітчизняний філософ Анатолій Єрмоленко вслід за німецькими колегами каже про щаблі в розвитку філософії, а саме – про етапи «буття»,«свідомості»,«мови»[1, с. 3].

Не заперечуючи таку тенденцію в сучасній філософії, а саме увагу до мовлення, до семіотики, до дискурсу та комунікативних стратегій,маю зауважити, що ця тенденція аж ніяк не спростовує і не «перекроковує» вічні філософські питання, а саме питання про «Буття як таке» та про буття людства.

На мою думку, онтологічна метафізика, де превалює проблемаБуття, була, є і має бути philosophia prima, бо без цієї атрибутивної компоненти втрачають сенс ключові сучасні філософські концепти. Так без онтології теорія комунікації втрачає спільне поле для здійснення спілкування,аналітика (аналітична діяльність) забуває про свою мету, прагматика спрямовує дію на втілення псевдокористей, герменевтика по суті імпліцитно заперечує сам сенс розуміння, і врешті-решт семіотика губить інтенційний сенс знаків (а він по своїй суті є онтологічним).

Тож не слід переоцінювати т. зв. «герменевтично-прагматично-аналітичний поворот» від філософії буття через філософію свідомості до філософії мовлення[1, с. 237], бо на щастя філософія буття нікуди не поділася, цьому свідченням є «теологічний поворот» у французькій феноменологічній філософії, що відбувся з 1975 по 1990 рік, і

пов'язаний з іменами Емануеля Левінаса, Жана-Люка Маріона, Мішеля Анрі, Жана-Луї Кретьєна та іншими[17]. Насправді цей поворот не менш значущий за прагматичний, до всього він символізує чітке і усвідомлене повернення до онто-теологічної проблематики (і не тільки феноменологічної школи).

В цій традиції онто-теології ясно поставлене питання про Буття (на відміну від імпліцитно присутніх способів його вирішення в інших течіях думки). І це питання не є суто теоретичним в рамках онтології,бо від способів його вирішення, скоріше «вирішування»(бо цей процес є безкінечним), залежить стани справ і у герменевтиці, і в культурології, і в філософії політики тощо. А на цьому шляху однією з вузлових точок є проблема співвідношення поняття Буття і концепту Абсолюту, Бога,що знаходить багато різноманітних способів осмислення, і потребує й від нас певних інтелектуальних зусиль.

Так от в цьому контексті ми маємо задатися питанням, чи охоплює поняття Буття концепт Абсолюту, чи є вони тотожними, врешті – чи Абсолютне Буття?

Історія питання сягає сивої давнини. Школа елейців Ксенофана – Парменіда (-Зенона) розвинула логіку єдиного найкращого та дійсно сущого як довершеного. Так була теоретично заявлена, проманіфестована тотожність Абсолюту та Буття.

З тим не слід забувати не менш давнє джерело західного способу мислення та європейської цивілізації загалом – Святе Письмо.«Я –Той що Є»,або «Я стану Тим, Ким Вирішу стати» (про онтологічну «динаміку» пізніше) (Вх. 3:14), або «Я той, Хто спочатку» (Ін. 8:25) є чіткою вказівкою для майбутнього ототожнення Бога та Буття.

І це ототожнення не забарилось заграти барвами в світогляді Середніх віків. Одне з чітких висловлювань з цього приводу ми знайдемо у Джованні з Фіданци, більш відомого як Св.Бонавентура. Він каже:«У джерела всього, в корені всього, є Буття, безкінечний океан субстанції, і до вихідного багатства цього Буття миттєво приєднується дія, якою Він знає Себе та бажає Себе, знає речі та бажає речі»[5, с. 165]. Бонавентура вже знає онтологічний аргумент Ансельма Кентерберійського, бере його до уваги, водночас однозначно спрощуючи його в чистий вираз «Бог –це Буття».

І для Томи Аквінського Буття є першим та неперевершеним ім'ям Бога. Сутність Бога в томізмі визначається як EsseIpsum, «Буття як таке». І п'ять доказів Бога у Томи є нічим іншим, як доведенням цього Вищого Буття[15, с. 246-256].

Не претендуючи на всеохопну історичну довідку, а лише уяснюючи цінні щаблі логіки питання, згадаємо тепер вже про Гегеля. Коли він каже, що Абсолютний Дух в мистецтві, в релігії, в філософії є тією ж самою сутністю, то він так само каже про тотожність Бога та Буття [7, с. 281-310] (момент розвитку ще розглянемо).

Вже в новітній історії філософії працю Мартіна Гайдеггера можна теж інтерпретувати як досвід зближення Буття та Абсолюту[див.: 3, с. 86-90]. Його ієрархія «Буття – Святе – Божество – Бог» говорить нам про те, що Буття, що його відкриває мислення, не тотожне Богу, пізнаваному у вірі, але досвід Бога виражений у вимірі Буття. Буття у нього більш «глибинне», ніж Бог. Але, можливо, тоді Буття не дорівнює «богу», але тотожне «Богу», не дорівнює предметному уявленню, але тотожне горизонту збування всього сущого.

Підхопив і щиро розвинув дещо пізніше ці ідеї Пауль Тілліх. Слід сказати, що від часів пошуків іонійських філософів та роздумів середньовічних мислителів саме у Тілліха найбільш ясно та послідовно здійснено ідею зближення, кореляція понять Буття та Бога[див.: 3, с. 136-140]. Кореляція – не ототожнення, а тому «Бог» не просто «буття», він «Буття як таке», «Само-Буття», «Сила буття», «Основа Буття» або коротко «Буття» з великої літери, що вказує на інший зріз дійсності. У такому розумінні Бога прояснюється його необхідність людині, позаяк існуюче намагається бути, у цьому ж полягає й ключ до найбільшої турботи людини: бути чи не бути.

Причому «Основа буття», «Само-Буття», Esse ipsum як гранична основа сущого, є первинною, апріорною щодо категорій сутності та існування. Якщо ж існування є похідним від Esse ipsum, то питання про існування Бога сформульоване хибно. Адже сфера існування – царина кінцевого, але Абсолют – не річ серед речей, і тому Бог парадоксальним чином не «існує».

З моєї точки зору, Бог у Тілліха, «Буття як таке», хоча в чомусь і близький до критикованого Паскалем «бога філософів», в той же час у своєму видимому віддаленні не усуває «Бога Авраама, Ісака та Якова», особистісний зріз трансцендентного. Переступаючи через конкретні речовинні образи і переосмислюючи їх (Бог – Само-Буття, Христос – Нове Буття), доктрина Тілліха веде до осягнення Бога в його необхідності для конечного сущого – людини. Буття – не абстракція, бо воно повстає проти небуття, що присутнє в людському існуванні. Тому Бог – відповідь на запитування смислу, викликані скрутністю та кінцевістю. Але і в цьому Абсолют не відкривається цілком (навіть символічно). Потойбічний Бог, «принадний» та «жахливий»

(«приголомшливий») (fascinum et tremendum), є змістом граничного інтересу, тим, про що казав Райнер Марія Рільке: «Бог – лише напрямок любові, але не її предмет». Отже, як джерело (source) буття та екзистенції він вище поділу на сутність та існування, і хоча людина може проєктувати свої якості на Бога (як вважали, наприклад, Л. Фоєрбах та З. Фройд), але сам «екран» для проекції не створено цією проекцією. Поняття Бога, видобуте з міркувань Тілліха, цілковито іншого (Altogether Other), віддаленого від людини та світу, видимого лише символічно, дає нам, можливо, продуктивну можливість осмислити й людське існування як чуже собі, віддалене в своєму ідеалі від іманентного свого стану. А система координат, що виходить із граничного Esse ipsum, Буття як такого, відкриває спосіб структурування елементів дійсності.

До речі, сучасний дослідник Джон Мілбенк також наполягає на тому, що «Бог є Буттям». Бог ним змальований знову як «сутнісно Буття»,«Буття як таке», «Esse Ipsum»,«позачасове джерело буття»[13, с. 154, 153].

А зараз поглянемо на інший підхід, що вступає в суперечку з попереднім. Це постмодерністська школа,яка, руйнуючи метанаративи всієї культури, звертає свою увагу й на проблематику співвідношення Абсолюту і Буття. Постмодерніст-теолог Мерольд Вестфаль каже, що в онто-теології губиться Божественна Особистість, Творець, Законодавець та Милосердний Спаситель[16, с. 3-4]. Недовіра до легітимуючих наративів проявлена у нього в тезі про незнання сутності Бога та шляхів майбутнього[16, с. XII]. Тому-то будь-яка раціонально збудована система має в цьому ключі бути відкинута на користь оспівуванню, молитви, жертвування, врешті дії в Його ім'я[16, с. 1].

Найсильніше висловлює корелюючу з цим думку Жан-Люк Маріон, з яким сперечався вже згадуваний мною Мілбенк. В дещо скандальний своїй книзі «Бог без буття»[11] він виступає проти онто-теології, цілком в дусі постмодернізму, ставлячи під питання метафізику Буття[11, с. 228], врешті-решт задаючи питання про адекватність Буття та Бога. Чи означає це у нього, що Бог не існує?Аж ніяк,Він існує – і це найменше, що ми можемо про Нього сказати. Справа полягає натомість не в досяганні Богом Буття, а в досягненні Буттям Бога[11, с. XXI-XXII].У Маріона Буття – не найвище та перше ім'я Бога, і Він не Гамлет (як всі ми) з хитанням «Бути чи не бути?»[11, с. XXII].

Французький мисленник закликає до вивільнення Бога від визначень метафізики (що походять від Томи), головне – від «Буття».

Не воно, Буття, що як дефініція обмежує Абсолют, є визначальним, натомість, за думкою Маріона, кращим виразом в нашій свідомості Божественного є Дар та Агапе.Вони є вищими за сутності («Буття» зокрема). Бо Бог дає людям дар: дар віддачі себе або ухиляння від вимог заклику[12, с. 204]. До того ж даром є і його Одкровення, де Він відкриває (дає) себе,щоби дозволити собі бути об'єктом любові і цим люблячи нас.

Тобто Маріон намагається привести нас до думки, що не пізнання Його («Якщо хтось вірить, що він розуміє Бога, то це Не Бог» [10, с. 29]), а прийняття Його дару (любові) дає змогу людині здійснити прорив (breakthrough) до Божественного .Я цілком розумію, що Безкінечна Сутність може бути описана безкінечним набором засобів,зокрема і так, але попередньо слід зазначити, що «Буття» розуміється Маріоном в майже речовинному сенсі, ледве не матеріалістично, по-марксистськи.

Підставу такому розумінню,та й взагалі цій «критиці Буття», дає натхненник думки Маріона – Емануель Левінас, який в силу різних причин (в тому колі політичних) був зосереджений на дискусії зі своїм вчителем Гайдеггером, а отже з «буттєвим підходом» останнього. Вірно вказавши, що термін «Буття» є більше дієсловом, а не іменником[2, с. 33], тобто означивши темпоральну його природу, Левінас водночас маніфестував етично спрямований «вихід із буття»[2, с. 61]. Важливий для нього рух до Іншого – це людські стосунки, етика, і тому відношення з Богом є моральними, а не онтологічними. Цей рух у нього трансцендує буття, виходить за його межі, за кордон знання:«Я вважаю, що стосунок до Безконечності – це непевне знання, але певна Жага»[2, с. 99].

Центральне для Левінаса поняття «Іншого», його «Обличчя» – це Безконечність, і Бог як Інший – «це "Інакше ніж Буття"»[2,с. 121]. Моральнісне людство постане тоді, коли «воно проб'є шкаралупу буття»[2, с. 125]. Людина (мені видається яку Сартра) в Левінаса – «протяг, що утворюється у бутті», «прорив у бутті», «криза буття», «інакше, ніж буття»[2, с. 129, 135].

«Буття» тут таке ж «масивне», як «буття-в-собі» Сартра, це по суті матеріальність та скніння, тому для Левінаса людське життя витверджує себе за рамками такого буття.

Але таке розуміння буття – чи воно є цілком адекватним всьому поняттю буття?Бо ж сам Левінас, як я вже згадав, говорить про плинність Буття, його «дієслівність», а отже,додамо, про дієвість.(Водночас не будемо забувати, що ми аналізуємо поняття та

співвідношення понять, вихід за межі яких (в рамках теорії) видається доволі проблематичним.)

Ще раз нагадаю, що поняття буття має процесний, часовий характер, це не стала сутність, не масивність сартрового «в-собі-буття». Гегель чітко вказав на це, розвинувши думку про Абсолютний Дух як Буття, що розвивається. Та що казати, саме ім'я Абсолютного Буття, Бога – «Ієгова» в іудейських пророків означає «Той, що спричиняє ставати». Буття є Генезою, Genesis. Де збувається людинобуття, animal metaphysicum.

Де парадоксальним чином Небуття є умовою руху – і цим самим «простором», де ми можемо рухатись, долаючи Ніщо з неповноти до повноти. Де відбувається свобода від Небуття, від умов кінцевості: від недосконалості світу («матерії»), ergo від неповноцінності власного тіла; від обставин минулого, ergo від умов психіки; від нав'язаних суспільством та сприйнятих некритично потреб, ergo від ідолу грошей; від не завжди справедливих законів суспільства, від церкви, врешті від Бога (бо Він «створив» нас вільними – свідоцтво цьому різноманітні теодицеї). Нагадую, все це умови кінцевості і свобода від кінцевості є свободою від Небуття, від Ніщо. Водночас є Свобода для Буття або до Буття, і тут аспекти долання кінцевості такі – це свобода для буттєвої повноти,свобода для цілісності (внутрішньої єдності), свобода для стійкості.

І знаменитий вислів «Царство Боже всередині вас» (Лк. 17:21) можна переосмислити в кореляції англійського within, тобто як просто «з вами». Але ще важливішим є те, що навіть «всередині» може означати, що наше існування має внутрішню структуру спрямування поза наші межі. Тому «всередині» ми маємо «механізм», спрямовуючий до «зовні», імпульс постійного руху outside.

Буття в такому сенсі виражає можливість виникнення (та становлення) всього (і нас), тому воно є Найвищим Благом (тут вочевидь ми відчуємо ремінісценцію Платона). В онтологічному вимірі образ Ісуса як драбини, що дарована Батьком з небес, де головна сходина – розп'яття (страждання, suffering, та його подолання) або протилежний образ демонічного (de-monic – дослівно «від-єднання») є скоріше вказівкою не на «особистість» Бога, не на те, що він «живий», а на символічну природу цих образів, на те що Він є основою для особистості та будь-якого життя[див.: 14].

Відтак Буття не суще, Esse non Ens, воно не тільки «це», але його атрибути повноти, цілісності, міцності (стійкості) вказують на «це» і «інше». Так і Абсолют як Ab-solutions, без-умовне, те, що без умов, де немає зовнішньої умови «якщо», демонструє сенс не скнілої

даності,а того, що має, належить, повинно, зобов'язано бути, того, що нам треба.

Все ж маю зазначити, що Бог і Буття не тотожні, і поняття Буття не охоплює Безкінечність (Левінас). Але водночас Буття темпоральне, не суще. І Бог – не існування речі серед речей. Буття – це про повноту, цілісність і стійкість. Буття – грань, через яку Абсолют відкритий нам, можливо найважливіша грань. Любов, Дар, Особистість та інше – теж важливі поняття-символи, і до речі також можуть обмежувати. Абсолют, погодимось, вищий за вторинний поділ на сутність і існування. Але ж ми говоримо не про існування,а про Буття як таке, Esse Ipsum.

По суті наше питання зводиться до питання, чи існує Буття? або Буття саме по собі є існуючим? В прямолінійній постановці питання ми вимушені сказати «ні, не існує». Як річ серед речей. Але як умова та тло існування і головне – нашого екзистування, як наш горизонт – тоді «так, існує».

Як той онтологічний горизонт, про який каже Дідьє Мальовр[див.:8 та 9], що виникає з релігійної туги, який дражнить на межі іманентного та трансцедентного, даючи більше напруги, ніж актуального синтезу, де свідомість охоплює Буття, де усвідомлення Буття є способом буття, де можлива (лише можлива) Безкінцевість.

Список літератури

1. Єрмоленко А. Дискурс. Комунікація. Моральність. К.: Наукова думка, 2021.
2. Левінас Е. Етика і Безконечність. К.: Port-Royal, 2001.
3. Таранов С. Внутрішня історія філософії. Нариси з теології історії мислення. К.: Центр гуманітарної освіти НАН України, 2023.
4. Apel K.-O., Hösle V., Simon-Schaefer R. Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie. Bamberg: Universitats-Verlag, 1998.
5. Gilson E. The Philosophy of St. Bonaventure. Patterson: Saint Anthony Guild Press, 1965.
6. Habermas J. Nachmephysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Schurkamp, 1988.
7. Hegel. Selections. New York: Charles Scribner`s Sons, 1957.
8. Maleuvre D. The Horizon. A History of Our Infinite Longing. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2011.

9. Maleuvre D. The Religion of Reality. Inquiry into the Self, Art, and Transcendence. Washington: The Catholic University Press, 2006.
10. Marion J.-L. Givennes and Revelation. Oxford University Press, 2016.
11. Marion J.-L. God without Being. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2012.
12. Marion J.-L. Reduction and Givennes. Investigations of Hegel, Heidegger, and Phenomenology. Evanston: Northwestern University Press, 1998.
13. Milbank J. Can a Gift be Given? Prolegomena to Future Trinitarian Metaphysic. // Modern Theology 11:1, January, 1995.
14. Schwarz H. Open Questions Concerning a Personal God in Paul Tillich Systematic Theology. // God and Being. The Problem of Ontology in the Philosophical Theology of Paul Tillich. Edited by Gert Hummel. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1989.
15. Thomas Aquinas. Selected Writings. London: Penguin Books, 1998.
16. Westphal M. Overcoming Onto-theology toward a Post-modern Christian Faith. New York: Fordham University Press, 2001.
17. Words of Life. New Theological Turns in French Phenomenology. Edited by Bruce Ellis Benson and Norman Wirzba. New York: Fordham University, 2010.

References

1. Iermolenko A.Dyskurs. Komunikatsiia. Moralnist. [Discourse. Communication. Morality.] K.: Naukova dumka, 2021.
2. Levinas E. Etyka i Bezkonechnist. [Ethics and Infinity.] K.: Port-Royal, 2001.
3. Taranov S. Vnutrishnia istoriia filosofii. Narysy z teolohii istorii myslennia. [Intrinsic History of Philosophy. Outlines on the Theology of the History of Thinking.] K.: Tsentr humanitarnoi osvity NAN Ukrainy, 2023.
4. Apel K.-O., Hösle V., Simon-Schaefer R. Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie. Bamberg: Universitats-Verlag, 1998.
5. Gilson E. The Philosophy of St. Bonaventure. Patterson: Saint Anthony Guild Press, 1965.
6. Habermas J. Nachmephysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Schurkamp, 1988.
7. Hegel. Selections. New York: Charles Scribner`s Sons, 1957.

8. Maleuvre D. The Horizon. A History of Our Infinite Longing. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2011.
9. Maleuvre D. The Religion of Reality. Inquiry into the Self, Art, and Transcendence. Washington: The Catholic University Press, 2006.
10. Marion J.-L. Givennes and Revelation. Oxford University Press, 2016.
11. Marion J.-L. God without Being. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2012.
12. Marion J.-L. Reduction and Givennes. Investigations of Hegel, Heidegger, and Phenomenology. Evanston: Northwestern University Press, 1998.
13. Milbank J. Can a Gift be Given? Prolegomena to Future Trinitarian Metaphysic. // Modern Theology 11:1, January, 1995.
14. Schwarz H. Open Questions Concerning a Personal God in Paul Tillich Systematic Theology. // God and Being. The Problem of Ontology in the Philosophical Theology of Paul Tillich. Edited by Gert Hummel. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1989.
15. Thomas Aquinas. Selected Writings. London: Penguin Books, 1998.
16. Westphal M. Overcoming Onto-theology toward a Post-modern Christian Faith. New York: Fordham University Press, 2001.
17. Words of Life. New Theological Turns in French Phenomenology. Edited by Bruce Ellis Benson and Norman Wirzba. New York: Fordham University, 2010.

**С.В. Таранов**.Чи абсолютне буття?
**S.V.Taranov**.Is Being Absolute?

Авторська довідка:
Таранов Сергій Володимирович – доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії науки та культурології Центру гуманітарної освіти НАН України.

УДК 177+111.852:162

# КАТЕГОРІЇ ЕТИКИ ТА ЕСТЕТИКИ ЯК КАТЕГОРІЇ МИСЛЕННЯ

***В.С. Возняк***
*Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка*
*вул. Івана Франка, 24, м. Дрогобич, Львівська обл., Україна, 82100*
volim_s@ukr.net
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6877-3785

*У статті аналізується можливість і необхідність розглядати етичні та естетичні категорії як саме категорії мислення, тобто у власне логічному вимірі. При цьому саме мислення береться у режимі роботи розсудку і розуму. На рівні розсудку звичайні логічні категорії просто нерефлексивно використовуються, не доводяться до поняття. А категорії етики та естетики (добро і зло, совість, честь, гідність, прекрасне і потворне, високе і низьке, трагічне і комічне) для розсудку постають у вигляді «регулятивних ідей» або «цінностей». Стверджується, що для розуму ці категорії мають ставати іманентними вимірами його власного руху та здійснення, тобто набувати статусу логічного як форми мислення, тотожні формам буття. Мислення на рівні розуму не є просто засобом пізнавальної діяльності, а виступає способом насамперед розпізнання добра і зла, прекрасного і потворного. Тим самим знімається опозиція мислення і почуття. Людина здатна мислити почуттями й усіма почуттями своїми бути присутньою у думці. Якщо мистецтво являє собою мислення образами, то моральність – це мислення совістю. Справжній розум є совістливим мисленням.*

***Ключові слова:*** *мислення, чуттєвість, категорії, етика, естетика.*

## CATEGORIES OF ETHICS AND AESTHETICS AS CATEGORIES OF THINKING

***V.S. Voznyak***
*Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University,*
*Ivan Franko str., 24, Drohobych, Ukraine, 82100*
volim_s@ukr.net
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6877-3785

*The article analyzes the possibility and necessity of considering ethical and aesthetic categories as categories of thinking, that is, in the logical dimension itself. At the same time, thinking itself is taken in the mode of operation of the intellect and reason. At the level of the intellect, ordinary logical categories are simply used unreflectively, are not reduced to a concept. And the categories of ethics and aesthetics (good and evil, conscience, honor, dignity, beautiful and ugly, high and low, tragic and comic) appear to the intellect in the form of "regulatory ideas" or "values". It is argued that for the intellect these categories should become immanent dimensions of its own movement and implementation, that is, acquire the status of logical as forms of thinking, identical to forms of being. Thinking at the level of the intellect is not simply a means of cognitive activity, but acts primarily as a way of recognizing good and evil, beautiful and ugly. Thus, the opposition of thinking and feeling is removed. A person is able to think with feelings and to be present in thought with all his feelings. If art is thinking with images, then morality is thinking with conscience. True reason is conscientious thinking.*

***Keywords****: thinking, sensuality, categories, ethics, aesthetics.*

***Вступ. Постановка проблеми***. Рефлексія на *спосіб здійснення* мислення постає основним завданням філософії. Формами мислення, як відомо, є категорії. Їх дослідження, впорядкування, побудова системи таких визначень – завдання логіки як науки про мислення. Такі філософські дисципліни, як етика та естетика, теж мають низку своїх категорій. Постає питання: чи доречним буде розгляд етичних та естетичних категорій як категорій саме *мислення*? На мою думку, така

постановка проблеми є необхідною, якщо ми прагнемо крок за кроком долати обмеженість різноманітних тлумачень мислення і серйозно дбаємо про цілісність сучасного філософського світогляду.

***Основна частина.*** На перший погляд, логіка, етика та естетика являють собою самостійні філософські науки зі своїм специфічним набором категорій. Проте слід зауважити, що дисциплінаризація науки, у тому числі і філософії, є історичним наслідком відчуження. Ось чому не зменшується попит на «міждисциплінарні методології», підходи. Останні ж, на мою думку, лише теоретично легітимізують суто відчужений стан філософського знання.

Звернемось до історії філософії. Заслуга у відкритті активної, конструювальної ролі категорій як «чистих розсудкових понять» у процесі пізнання належить, як відомо, Канту. Правда, з позицій самого розсудку категорії як такі не виокремлюються, вони мисляться як всезагальні характеристики самих речей. Кант же, наголошуючи на апріорному характері категоріальних визначень, критикує попередню метафізику за догматизм і не дозволяє їх, категорії, відносити до речей самих по собі – вони є лише формами активності нашого розсудку. Щоб втримувати розсудок у його необхідних межах, розум висуває певні «регулятивні ідеї».

У межах теоретичного відношення на рівні розсудку ми підводимо предмет під ту чи іншу категорію. У практичному ж відношенні ми підводимо, за Кантом, той чи інший вчинок під категоричний імператив. Телеологічне відношення («Критика здатності судження») пов'язане з підведенням реальності під мету. Правда, Кант спеціально зауважує, що теоретичний та практичний розум – це не два різних розуми, а один, тільки у різному застосуванні: до сфери «природи» і до сфери свободи. Перша сфера – це світ залежностей (як природних, так і соціальних), друга ж – незалежний світ, світ, як каже Мераб Мамардашвілі, «де завжди є місце для мене». Реальний синтез двох світів Кант вбачає у суто естетичних феноменах: прекрасне – це здійснення свободи у природному, чуттєво даному. Гегель потім визначить так: прекрасне постає як єдність ідеального і реального в реальному.

Як бачимо, існує дійсна підстава для розведення категорій логіки, етики та естетики. Проте спробуємо вдивитись у зміст проблеми більш пильно.

Так, розсудкові для його здійснення у реальному житті людини потрібні «регулятивні ідеї», що надають напрям, вносять порядок, планомірність. Іншими словами – «орієнтують». Враховуючи

на таку роль регулятивних ідей, їх називають «цінностями». Тому і виокремлюють пізнавальне відношення та аксіологічне.

Наступне твердження може здатися вельми послідовним та логічним: *розсудок* принципово *байдужий* до людських *цінностей*, до ціннісного виміру дійсності, оскільки він за своєю природою є технічним і службовим; а ось *розум*, на відміну від свого антиподу, – орієнтований на цінності, на уявлення про добро і зло, прекрасне і потворне, на цілі людської життєдіяльності. Традиційно вважається, що введення поняття «цінність» доповнює до цілісності пізнавальний процес і рятує його від об'єктно-сцієнтистської редукції.

Проте, на противагу цьому, можна довести, що «орієнтація на цінності» характерною є *саме для розсудку*. Це простежується при елементарній спробі розібратись в питанні про природу «цінності». Послухаємось до О.Г Дробницького: «Цінності свідомості – нормативно-оціночні представлення – містять в собі "готове рішення", "формулу життя" для волі та почуття. Але вони не розшифровують індивідові соціально-історичного змісту його діяльності та його місця в світі. Це й не потребується в кожному окремому випадку: позначити житєйську проблему і одержати на неї готову відповідь найчастіше буває достатньо. А тому і зберігають своє значення морально-естетичні цінності, "формули", в яких соціально-історичний зміст "зашифрований" у вигляді "умовного знаку". В них схований й не проступає наявно велетенський досвід, логіка послідовного "розмірковування" поколінь, і вони дозволяють людині орієнтуватись в суспільному і природному світі "без зайвих балачок"» [цит. за: 1, с. 33]. – Іншими словами, проста «орієнтація на цінності» робить *необов'язковим проникання в їх смисл*, в їх суспільно-культурне походження, – що й властиве розсудковій свідомості.

Із звичайно-буденної точки зору «цінність» є значимість якогось предмету для людини; тому віднести щось до «цінності» значить якимось чином *підкреслити особливість* цього «щось», піднести його над іншим. Але ось М. Гайдеггер вважає інакше, і він абсолютно правий: «час зрозуміти, нарешті, що саме характеристика чогось як "цінності" позбавляє так оцінене його достоїнства» [цит. за: 1, с. 34]. Будь-яке оцінювання, за М. Гайдеггером, є суб'єктивацією, бо воно надає сущому можливість не бути, а лише *«вважатись»* на правах «об'єкту оцінювання». А тому «мислення в цінностях» є, за словами М. Гайдеггера, «вищим святотатством, яке тільки й можливе по відношенню до буття. Мислити проти цінностей не значить виступити з барабанним боєм за нікчемність та мізерність сущого,

смисл тут інший: опираючись суб'єктивації до голого об'єкту, відкрити для думки просвіт буттєвої істини» [цит. за: 1, с. 34].

«Мислення в цінностях», ціннісно орієнтоване мислення є спробою розсудку якимось чином подолати свою голу технічність і службовість, – але в межах і *засобами самого розсудку*. Чисту *об'єктність*, до якої було зведене суще вольовим натиском «фаустівської людини», треба було прикрасити, прикриваючи сором дезонтологізованого предмету фіговим листком «цінності». Перетворивши реальність на суцільний *об'єкт*, сам суб'єкт милостиво, з барського плеча час від часу дарує цьому об'єктові право «вважатися» чимось значущим. Тут – як і в усьому – проступає «воля до влади». Одні об'єкти отримують статус «цінності», інші – ні, залишаючись чимось малоцінним. Отже: поділяй та володарюй.

Це тільки ззовні «вартість» протилежна «цінності». Таку опозицію вигідно проповідувати, створюючи ілюзію піднесеності і *непродажності*. Стерилізація реальності до голого об'єкту новоєвропейським розсудком, що проголосив себе «розумом» й узурпував його права (і такого, що вимагає відношення до себе як до *цінності досить високого порядку*), в якості компенсації потребує «*ціннісного підходу*». Адже ж неможливо викинути геть і повністю *смисловий вимір* із реальності: викинутий за двері, він контрабандою влітає через вікно – у вигляді «*цінностей*». Протиставлення істини та «цінності» створює видимість рівноваги, *деякої повноти* і майже – гармонії, приховуючи при цьому онтологічну втрату, ушкодженість, «забуття буття». Якщо істина позбулась минулої величі й виродилась у «правильність», то, зрозуміло, необхідне якесь особливе «*ціннісне бачення*», якийсь «ціннісний вимір». Все це – результат «тиранії розсудку» (О. Шпенглєр), яку ми не відчуваємо, тому що самі являємо її кульмінацію. Оцінник-розсудок розпоряджається вельми уживаним товаром, організовує універсальну скупку усього, в тому числі – й «переоцінку цінностей» з метою вигідної продажі. «Мислення у цінностях» – це свого роду ломбардне мислення: розсудок – гігантський ломбард, куди несуть і закладають все що завгодно, і в першу чергу – самих себе, – суб'єкти, що вельми витратились на ниві невпинного активізму і надмірного споживання. «Тиранія розсудку» є розплатою за захват від *підкорення сущого*, за «волю до влади». Поклонялись розуму, покладали на нього всі свої надії та сподівання, – а насправді виявилось, що молились на Розсудок. Можливо, розум від того й обернувся на розсудок, що йому вельми багато поклонялись, а не жили *по-людськи розумно*?..

Нам здається, що ми *підносимо* предмет, надаючи йому емблему «цінності», а насправді відбувається, як говорить М. Гайдеггер, «уцінка до цінності», тобто – *редукція*. Ось де виразно проступає парадоксальна природа розсудку («ціннісної свідомості»), а можливо і його доля: він не може не зводити униз, не принижувати, *навіть* коли підносить. Дотикання розсудком є «уцінювання», знецінення, – в тому числі й в акті надання «цінності». Суєтні намагання піднятися, піднестися над розсудком залишаються на його ж теренах, оскільки сам він є *дух суєтності*.

Отже, «ціннісна орієнтація» – це й розсудкова вигадка, й розсудкова практика. Мабуть, не можна не погодитись із Михайлом Ліфшицем: «Де буття, що пізнається наукою, позбавлене власного смислу й будь-якого зв'язку із внутрішнім світом людини, там неминуче явище особливої "ціннісно-орієнтаційної діяльності" найширшого спектру» [цит. за: 1, с. 35]. Уцінка до «цінності» самого людського буття є розплатою за позбавлення буття його власного смислу, розплатою за придушення його, буття, *суб'єктності*, розплатою за тотальну узурпацію суб'єктності новоєвропейським суб'єктом, «фаустівською натурою».

*Розум* як смисловий антипод *розсудку* не відрізняється від свого протагоніста якоюсь особливою, «іншою» «ціннісною орієнтацією». *Він за самою своєю природою не є «ціннісним»*. Розум не підкорюється ззовні заданій меті, він не працює в режимі *зовнішньої доцільності* (це – справа розсудку). Розум *сам здатний продукувати цілі, визначаючись граничними засадами людського буття у світі*, певним чином будучи *причетним до визначення* самих цих засад. Розум взасадничує своє цілепокладання *на розумінні* як змісту тієї реальності, в межах якої людина здійснює свою діяльність, так і змісту тих завдань і засобів, які людина реалізує і застосовує практично. «Орієнтація на цінності», – нехай на найвищі, найкращі, найгуманістичніші, – ще не гарантує *змістовності* (тобто, власне *духовності*) людського відношення.

Для розуму як такого істотні людські виміри дійсності не виступають просто *якимись орієнтирами*, що існують поза ним. Вони є *формами* та *способами його власної активності*. Діалектичний розум здатний розірвати порочне коло протиставлення «істини» та «цінності», оскільки для нього істина не зводиться до байдужої фіксації певного змісту, але доводиться до розкриття людського смислу, до *істинного* як такого, до неприхованого незабуття буття.

Розсудок існує поза мораллю й водночас «користується» нею. Для розуму ж моральнісність (рос. – *нравственность*) не може не бути

його власним виміром. Коли розсудок дає моральну оцінку, він просто підводить окреме (вчинок, стан, подію) під абстрактно-загальне (моральну норму), і тоді випливає або осуд, або схвалення. А звідси – недалеко і до *моралізування*, суть якого в представленні морального прагнення за образом і подобою раціонально організованої зовнішньо-предметної діяльності. Перенесення логіки зовнішньої доцільності в мораль надає моралізуванню виключно розсудкового характеру. Мораль так само є тиранічною, як і розсудок. Саме це мав на увазі Лев Шестов, з сумом стверджуючи, що допомогти людині мораль не в змозі, але ми знаємо, вона має достатньо засобів, щоб замучити того, хто не догодив їй.

Розсудковий рівень *практично-повсякденної поведінки* характеризується орієнтацією на «цінності» без попереднього (і тим більше – наступного) їх осмислення, без освоєння тієї *суспільно-культурної предметності*, яка в даному випадку постає значимою для суб'єкта. Сам по собі розсудок байдужий до *власне людського смислу*, нечутливий до власне людського виміру буття. І тим не менше, на рівні розсудкової свідомості людина так чи інакше живе в людському (нехай і знелюдненому) світі, в певній системі соціально-економічних і політичних відносин, серед інших людей, і тому вимушена, так би мовити, «вважати» на різноманітні параметри суспільного життя, в тому числі – і на моральні та художньо-естетичні. Специфіка власне *розсудкової орієнтації* полягає в тому, що людина керується цими параметрами як *готовими рішеннями*, формулами життєвої поведінки й оцінки як певною даністю. Тому розсудкова свідомість часто поділяє забобони (рос. – *предрассудки*) свого часу, оскільки відноситься до них як до «цінностей». Тут ми бачимо схильність розсудку до всеохоплюючого *використання*: розсудок існує не поза мораллю, він – *використовує мораль*, користується мораллю як системою визначених норм та оцінок.

Розум у «розумній формі» (тобто, діалектичний) *моральнісний* зміст **несе в самому собі**. Якщо мислення у своїй розвиненій формі є здатністю суб'єкта визначатись в своїй діяльності «логосом» цілісності буття, в тому числі – й суспільно-історичного цілого, здійснювати свою діяльність за його (буття) іманентними формами і мірами, то немає сенсу протиставляти мислення і моральнісність. Коли мислення обмежене тільки пізнавальними процесами, коли воно істотно заражене розсудковістю, тоді моральнісна сфера знаходиться *поза* ним. Розсудок відтворює «ratio» соціального організму; розум же є **причетністю до** суспільно-людської реальності. Моральнісність як спосіб відношення до людини як до самоцілі, як **чиста людяність**

**людського відношення,** як здатність особистості до само-визначення в контексті абсолютного – постає сутнісною визначеністю розумно-діалектичного мислення.

*Діалектичний розум* спрямований на предметність, але при цьому вона не зсихається до *об'єктно*-речових вимірів. Його відношення є *суб'єкт-суб'єктним*. Причому останнє не зводиться лише до міжособистісних стосунків, а має глибинний, онтологічний, *універсальний* смисл. Моральнісність, духовність, культура, діалектика (як логіка спів-творчості і спосіб нередукованого і такого, що не редукує, відношення) – існують, живуть, буттюють саме в контексті «суб'єкт-суб'єкт».

Моральний суд роз-судку передбачає наявність *об'єкту* моральної оцінки. Для розуму ж *людина не може бути об'єктом прикладання зовнішньої мірки.* Розсудок, що моралізує, критикує й судить інших. Моральнісний (рос. – *нравственный*) розум *починає з себе*. Для розсудку мораль зводиться до оцінювання («уцінювання»). Розум же забезпечує *моральнісне само-визначення* суб'єкта. Моральнісність – не «цінність», не об'єкт поклоніння і не об'єкт стяжання і підкорення. А *мораллю* можна користуватись і «застосовувати». Лише розум знає справжню *ціну* добру і злу, тому що вміє *адекватно їх розпізнавати*. Взагалі **розум нам даний насамперед для розпізнання добра і зла**.

Відношення розуму (у «розумній формі») до предмету як до «суб'єкта» характеризується, окрім іншого, й іманентністю *естетичного* моменту. Відомо, що К. Маркс пов'язував здатність людини творити «також і за законами краси*» з умінням прикладати до предмета відповідну мірку, притаманну* самому предмету. Орієнтація не на красу як на «цінність», а на *власну форму і міру* предмета, не замулену зовнішніми, випадковими, партикулярними обставинами, – на таку форму, в якій найбільш істинно, адекватно, виразно явлена його, предмета, власна повнота природи, життя, – ось, власне, що є *самовизначенням себе формою краси*. Такий розум бачить все з естетичної сторони, тобто – «вільним і живим» (Фіхте).

В *естетичному споглядані* предметність одразу ж розкривається у своїй іманентній виразності як *предметність духу*, як дух, що явлений в безпосередньому й адекватному чуттєвому вигляді. Але така предметність як дух переживається у незацікавленому, невимушеному і само-цільному чуттєвому стані людини (утвердженні) людини. Сама само-цільність і безкорисливість такого чуттєвого стану вказує на те, що тут людина перебуває в істинному модусі свого буття, набуваючи вищої форми небайдужості (А.С Канарський).

Якщо *розум* є здатністю людини діяти у власне людському світі адекватно його природі, логіці існування й розвитку, якщо діяльність у *розумній* формі не може бути байдужою до людських смислів, – то така діяльність *не може бути безчуттєвою*. Власне естетичне як *чуттєво-безпосередній стан* людини, як *невимушений стан* вияву усього чуттєвого багатства світу – постає *розумним станом*. Це – не стан розуму, а **вияв розумності людських почуттів**. Діяльність у розумній формі долає розсудковість, *бездушність*, механічність людських стосунків. Холодним і безчуттєвим буває лише розсудок (в цьому його чеснота, перевага, доцільність і корисність, – але коли він «на своєму місці» і у своїх межах). Переживання, небайдужість, пристрасність, вияв *усієї повноти* людської чуттєвості, чуттєвий вияв надчуттєвого – все це необхідні форми здійснення *розуму*.

Таким чином, *істина*, *добро* і *краса* іманентні *розумному* відношенню людини (не втрачаючи при цьому своєї трансцендентності). Гносеологізація розуму, обмеження його *тільки когнітивними* процедурами веде до його зрозсудлення. Тоді такий «розум» стає дійсно «*відстороненим*» – від інших модусів людського існування, відстороненим від *повноти істини* (яка, безперечно, включає в себе і добро, і красу).

Може скластися враження, що я взагалі відкидаю аксіологію і саме поняття «цінність». Проте все не так: цінності – дуже *серйозна річ*. Тут треба *мислити конкретно*. Як вважає В.С. Біблєр, поза ідеєю сакральності, надісторичності ціннісного світу, освяченого релігією, або, скажімо, платонівською теорією ідей, аксіологічний підхід не має сенсу і полеміка з ним є *нецікавою* [цит. за: 1, с. 35]. В.С. Біблєр, на мою думку, має рацію. Буденний погляд на «цінність» як певну значимість чогось для людини і на що людина повинна «орієнтуватись» – розсудковий «конструкт», але не тільки: це й розсудкова буденно-*повсякденна практика*. Але й до сакральних (абсолютних!) *цінностей* розсудок відноситься так само – «орієнтуючись» на них в тому ж самому духові як і до «цінностей» соціального життя, повсякденного вжитку, плутаючи **цінність** і **вартість** (рос. – *стоимость*).

В.С. Біблєр намагається полемізувати саме із *серйозною* аксіологією. До нього варто прислухатись: «Прекрасне – не цінність *для* тих, хто продукує твори мистецтва, не еталон, не норма; краса як цінність – це відсторонений від твору і зсохлий схематизм його створення й життя» [цит. за: 1, с. 35]. В кожному творі кожний раз заново створюється краса. Звернемо увагу: адже тут йдеться про красу

не як цінність, а як реальний спосіб руху суб'єктивності митця, який не може не збігатися із самовизначенням реальності. А це вже рівень *категоріальності* (форма мислення, тотожна формам буття). Краса є не просто категорією науки естетики, а *самої художньої діяльності*. Чи повинна вона, краса, ставати категорією власне людської діяльності у реальному житті людей? Безперечно, повинна, звісно, якщо люди хочуть навчатися жити саме як люди, по-людськи, людяно, цілісно, *непотворно*. Коли стануть перейматись не своєю «неповторністю», а саме непотворністю.

Те ж саме відбувається і з добром. «Добро – не зовнішня цінність (для вчинку, який ніби на нього "орієнтований"), але це – самий ***вчинок*** (витвір) як деякий **суб'єкт** добра, що заново твориться і по-новому розуміється; це – вчинок, в його унікальності, неповторності, невіддільності від даної перипетії, від даного індивіду» [цит. за: 1, с. 35]. – Ось тут вирішується логічна проблема співвідношення *всезагального* й індивідуального (*унікального*), і розв'язується суто діалектично. Йдеться про кожний раз **унікальну універсальність**, **унікалізовану універсальність**, індивідуалізовану всезагальність; але й сама всезагальність береться суто **конкретно**. Проте й тут добро постає вже не як деяка «цінність», а знову ж таки – власне категоріально, як всезагальний вимір діяльності, що збігається з істотними всезагальними вимірами буття як «позитивної всеєдності» (за В.С. Соловйовим).

На рівні «ціннісної орієнтації» окреме суто розсудково *підводиться* під деяку (нехай – найвищу) «цінність», яка виступає у вигляді *абстрактно-всезагального*. На рівні аксіологічної **посвяченості вищому** (а це – власне *розумне відношення*, але не тільки *розумове*) я *в унікальній, індивідуально неповторній* дії, відношенні, творі *реалізую це вище, втілюю його, продовжую його життя.* Розсудок лише **орієнтується** на «цінності». Розум здатний до **само-визначення** у горизонті цінностей, визначати себе ними, здійснюючи *їх зміст* в собі і *собою*. Значить, здійснює **категоріально**.

Стосовно істини як цінності В.С. Біблєр зауважує, що якщо взяти проблему істини *в усій повноті*, то ціннісний підхід тут *не працює* (він не є таким, що покладає основу, але є похідним): «**істина** тут – це не нависла над нашим мисленням однозначна "цінність" для ума, для людини, але <...> – напруга самого розуміння, невіддільна **від цього** (мого) особистісного буття» [цит. за: 1, с. 35]. За такого підходу істина постає саме **категорією**, категорією не просто пізнавального процесу, науки, а самого людського життя.

У того ж В.С. Біблєра знаходимо блискучу метафору, яка може бути точним «ейдосом» для розуміння способу входження того, що називають «цінністю», в самі надра суб'єктного буття, або – способу здійснення «цінностей»: «Це – не в'язанка сіна перед мордою віслюка, але – це сам "віслюк", який прямує не до "сіна", але до "**насичення"**, тобто до самого себе» [цит. за: 1, с. 35]. Таким чином, цілісна, неушкоджена категоріальність розуму є шляхом суб'єкта до самого себе, але це й шлях субстанції до самої себе, Абсолюту – до самого себе. Нами, через нас.

Можуть дорікнути: логіка, етика та естетика стосуються різних сутнісних сил людини – мислення, волі та почуття, а тому не варто їх змішувати або віддавати перевагу мисленню. Стосовно іманентного зв'язку сутнісних сил та виявлення того, що всі вони «працюють» за спільною логікою, я вже мав можливість висловитись [2].

Можна, наприклад (а прикладів таких в сучасній педагогічній літературі – безліч) побудувати найкращу «систему цінностей», «ієрархію цінностей» стосовно виховання. Але якщо не зміниться *сама основа* педагогічного процесу (яка є суто розсудковою), якщо в межах цієї «ієрархії» світ (і самі цінності) буде знову виступати у вигляді *об'єкту* (в тому числі – об'єкту засвоєння як певний «матеріал»), якщо тут не передбачається вільний вихід в багатовимірність буття із визнанням його суб'єктної *самоцінності* в контексті *само-цільного* безкорисливого спілкування, – ми залишимось на старих засадах в межах «ціннісної свідомості», тобто розсудку, який високо «поціновує» й поважає тільки самого себе. А учень так і залишиться простим «віслюком», якого ми «орієнтуємо» на *цінності* як на «в'язанку сіна перед мордою», навішуючи йому на вуха «локшину» різноманітних і завжди нудотних повчальних слів…

Ми добалакались навіть до того, що дитині, учню, студенту «правильні», «справжні» (тобто, – **наші**) цінності треба *прищеплювати*. – Ну, прямо-таки, не педагогічна теорія, а інструкція з педагогічній *вакцинації*. Ось так і тлумачиться виховання. І це реальний стан і рівень педагогічного, вибачте, «мислення».

***Висновки.*** Таким чином, етичні та естетичні категорії можуть і повинні ставати категоріями нашого мислення. Тим самим – нашого життя, здійснюваного у справжніх формах, власне по-людськи. Категоріальність треба усвідомлювати, іншими словами – усвідомлювати свою *зрощеність* (по суті – конкретність), спорідненість із всеохопним, універсальним буттям та культуро-історичною реальністю як світом людини. Якщо ж категорії етики та

естетики не стають категоріями нашого мислення, воно, мислення, ризикує сковзнути у безсовісність, на суто інструментальний рівень, який, виходячи за рамки своїх компетенцій, кидає нас у потворність, у безчестя. Тоді ми перестаємо з умом, умно розрізнювати добро і зло, прекрасне і потворне.

### *Список літератури*

1. *Возняк В.С.* Зміст проблеми цінностей крізь призму розрізнення розсудку і розуму // Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Серія Філософські науки. – 2019. – № 13 (397). – С. 32–38.

2. *Voznyak V.S.* The Anthropological Content of Thinking: The Place of Thinking Among the Essential Forces of Man According to Hegel / S.V. Voznyak, V.S. Voznyak // Anthropological Measurements of Philosophical Research, № 25 (2024), pp. 133–144.

### *References*

1. *Vozniak V.S.* (2019). Zmist problemy tsinnostei kriz pryzmu rozriznennia rozsudku i rozumu [The content of the problem of values through the prism of the distinction between reason and intellect] / V.S. Vozniak // Naukovyi visnyk Skhidnoievropeiskoho natsionalnoho universytetu imeni Lesi Ukrainky. Seriia Filosofski nauky [Scientific Bulletin of the Lesya Ukrainka Eastern European National University. Philosophical Sciences Series]. № 13 (397). Pp. 32–38 [in Ukrainian].

2. *Voznyak, S.V., Voznyak, V.S.* (2024). Anthropological Content of Thinking: The Place of Thinking Among the Essential Forces of Man According to Hegel // Anthropological Measurements of Philosophical Research, № 25, pp. 133–144.

**В.С. Возняк**. Категорії етики та естетики як категорії мислення
**V.S. Voznyak**. Categories of ethics and aesthetics as categories of thinking

Авторська довідка:

Возняк Володимир Степанович — доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

УДК 1(091):17.024

# СИСТЕМА ПРИКЛАДНОЇ ЕТИКИ В ОРГАНІЗАЦІЯХ ТА МЕХАНІЗМИ ЇЇ ФУНКЦІОНУВАННЯ

***Н. Г. Середюк***

*Центр гуманітарної освіти Національної академії наук України*
*вул. Трьохсвятительська, 4, Київ, Україна, 01601*
sereduk.n.g@gmail.com
Orcid.org/0000-0003-4822-6159

*У статті досліджено інфраструктуру прикладної етики в сучасних організаціях через механізми формування довіри та корпоративної соціальної відповідальності. Проаналізовано питання розвитку соціальної довіри, консеквенціалізму (де правильними вважаються дії, що приводять до позитивних результатів) і концепції «нового інституціоналізму» (норми чи правила набувають значення інститутів, коли дійсно впливають на соціальні взаємодії). Розглянуто основні етапи еволюції теорії та практики корпоративної соціальної відповідальності (КСВ) бізнесу, що врешті-решт привели до прийняття міжнародного стандарту ISO 26000 у 2010 році. У висновках зазначається, що інституалізація моралі сприяє створенню міждисциплінарного комплексу, який інтегрує знання гуманітарних наук для практичного застосування етичних цінностей у процесах управління організаційними цінностями та підвищення рівня суспільної довіри.*

**Ключові слова***: інституалізація моралі, прикладна етика, бізнес-етика, довіра, управління цінностями, консеквенціалізм, «новий інституціоналізм», корпоративна соціальна відповідальність (КСВ), міжнародний стандарт ISO 26000.*

## SYSTEM OF APPLIED ETHICS IN ORGANIZATIONS AND MECHANISMS OF ITS FUNCTIONING

***N. H. Serediuk***
*Center for Humanitarian Education of the National Academy of Sciences of Ukraine, Tryokhsvyatitelska st., 4, Kyiv, Ukraine, 01601*
sereduk.n.g@gmail.com

*The article explores the infrastructure of applied ethics in modern organizations through mechanisms for building trust and corporate social responsibility. Issues related to the development of social trust, consequentialism (where actions leading to positive outcomes are considered correct), and the concept of "new institutionalism" (where norms or rules are recognized as institutions only when they genuinely guide social interactions) are analyzed. Key stages in the evolution of corporate social responsibility (CSR) theory and practice in business, which ultimately led to the adoption of the ISO 26000 international standard in 2010, are examined. The conclusion states that the institutionalization of morality promotes the creation of an interdisciplinary framework that integrates knowledge from the humanities to apply ethical values instrumentally in organizational value management processes and to increase the level of trust in society.*

***Keywords:*** *institutionalization of morality, applied ethics, business ethics, trust, value management, consequentialism, "new institutionalism," corporate social responsibility (CSR), ISO 26000 international standard.*

Сучасний світ, попри всі технологічні, економічні й соціальні зрушення, демонструє безсилля офіційних інституцій у збереженні

ключових цінностей і норм. Це спричиняє моральну, політичну та духовну деградацію, що в перспективі може поставити людство перед загрозою самознищення. Етична парадигма змінюється незворотно, і, як зазначає В. Гьосле, «сьогодні людство відчайдушно потребує сильної етики» [4, с. 51]. Особливий виклик постає перед традиційними цінностями, що є основою моральної культури. Ф. Фукуяма вказує, що «індивідуалізм, плюралізм і толерантність, закріплені в офіційних інституціях, сприяють розмаїттю, але водночас можуть підривати традиційні моральні цінності» [10, с. 19]. Розвиток великих політичних і економічних інститутів часто не встигає за змінами в соціальних нормах. Норми, що відповідали умовам минулих епох, втрачають регулятивний потенціал в нових умовах, викликаючи кризу цінностей і норм. За таких обставин зростає потреба в етиці, яка б відповідала сучасним викликам та була втілена в діяльності людських інституцій. Збереження універсальних традиційних цінностей і формування нових регуляторів міжособистісних відносин на засадах колективної та інституційної відповідальності стають критично важливими завданнями. Соціальна мораль колективної відповідальності у громадах, організаціях, інститутах і державі є показником зрілості нації та розвитку громадянського суспільства.

Стадія постіндустріального, інформаційного розвитку суспільства принесла нові виклики моральній солідарності людей, в тому числі і на основі довіри. Потреби вдосконалення технологій, зміни у формах і методах спілкування, будь-яка людська спільнота має потребу в об'єднуючому фундаменті. Особливий брак моральності у діловому спілкуванні на мезарівні, став руйнівним для реального результату виробничої діяльності, а тому ініціативи по її підтримці в другій половині XX ст. стали виникати саме в цьому середовищі. У цей час виникає значний соціальний запит на теоретичну розробку і обґрунтування етичних принципів, що ставали авторитетними і вагомими в масових дискурсивних практиках, в масмедійному просторі, в політичній та управлінській діяльності. На думку Ф. Фукуями, в подальшому «проблеми глобальної конкуренції, як політичної так і економічної, все частіше будуть формуватися саме в термінах культури» [11, с. 18].

Сучасна широкомасштабна криза довіри на всіх рівнях – суспільному, інституційному, організаційному, у стосунках між людьми здійснює постійний вплив на якість життя, ефективність виробництва. Відсутність довіри, на думку Ф. Фукуями, обкладає всі форми економічної діяльності своєрідним податком, який суспільство з високим рівнем довіри платити не повинні. Одна із причин згубного

впливу відсутності довіри в сучасному світі полягає в тому, що людство ввійшло в глобальну економіку інтелектуального працівника. Така економіка обертається навколо партнерів і відносин, що суттєво залежать від довіри, уміння створити, розповсюджувати і відновлювати довіру з усіма зацікавленими сторонами – споживачами, бізнес-партнерами, інвесторами і співробітниками. На думку С. Ковімолодшого, довіра є ключовою компетенцією лідера в глобальній економіці. Діяльність в цьому напрямі, насамперед, вимагає подолання стереотипу, що збільшення довіри знаходиться поза межами наших можливостей [5].

Широкий спектр дослідження довіри в сфері соціально-гуманітарного знання пов'язаний з працями Н. Лумана, Е. Гідденса, Ф. Фукуями, А. Семігмена, П. Штомпки, Дж. Коулмена та ін.

Ґрунтовне дослідження феномену довіри в контексті соціальної етики здійснено в вітчизняній філософії О. Кожем'якіною. Вона виділяє три ключові термінологічні блоки при здійснені категоріального аналізу довіри:

1) Поняття, через які розкривається феномен довіри: визнання, взаємність, відкритість, сподівання, інтерсуб'єктивність, упевненість, позитивні очікування;

2) Поняття, які є дотичними до феномену довіри: віра, надія, солідарність, відповідальність, толерантність, справедливість;

3) Поняття, які є протилежними довірі: недовіра, сумнів, підозрілість, настороженість» [6, с. 26].

Найбільш перспективним підходом до аналізу довіри в контексті інституалізації моралі, на нашу думку, є дослідження С. Касталдо, який здійснює порівняння визначень довіри в організаційних, стратегічно-управлінських, маркетингових, психологічних та соціальних дослідженнях. Важливими є дослідження процедурної довіри, про яку пишуть певні дослідники цього феномену. Зокрема, П. Штомпка звертає увагу на процедурну довіру до діяльності професіоналів, позиційній довірі до конкретної соціальної ролі, яка переростає в інституційну довіру. Стосовно процедурної довіри, що є відношенням людини до організації як сукупності процесів і правил в науковій літературі висловлюються певні застереження і сумніви. Проте інструментальна підтримка таких відносин насправді створює інституційні практики з позиційною довірою до експертів і професіоналів, до кожної конкретної соціальної ролі. Це, в свою чергу, підвищує довіру в соціальному середовищі, формує почуття безпеки, підвищує якість будь-якої діяльності. Опосередковано інструментальна підтримка довіри на рівні процедур і

правил сприяє таким чеснотам як відповідальність, чесність, відкритість, а відтак сприяє гармонізації соціального життя, допомагає досягненню стратегічних цілей розвитку економіки і становленню громадянського суспільства.

Сучасний дослідник довіри Е. Усланер акцентує моральний вимір довіри і стверджує, що воно в більшій мірі пов'язано з оптимістичним поглядом на світ. Він особливу увагу приділяє етичним параметрам довіри і в своїх працях розглядає вплив суспільних інститутів на довіру, проте, в основному, розглядає цю проблематику на індивідуальному рівні. На неоднозначні формування процесів, що сприяють довірі, наголошує Н. Васільєвене. Так, вона зазначає що: «… довіра сама собою народжується тоді, коли (природно чи інструментальною) створюється система, за якої вигідніше буде сприяти спільному інтересу, ніж його порушувати. Корні недовіри більш міцні в тих культах, в яких особистий інтерес є нелегітимованим. В таких соціумах особистий інтерес ховається за декларуванням альтруїстичних, «колективістських», «жертовних» інтенцій, які найчастіше служать лише прикриттям, зовнішнім виконанням прийнятої моралі пристойності. В таких умовах кожен може підозрювати іншого в лицемірстві, невідповідальності слова і справи. Проте імітація не потрібна, якщо особистий інтерес є легітимізованим. Тоді лицемірство виявляється непотрібним, і не виникає ґрунту для виникнення недовіри» [2, с. 41].

Коли в організаціях сприяють мотивації до перфекціоністського виконання професійного обов'язку, це дозволяє на мезарівні формувати прозорість і довіру як до інституційної системи, так і до діючих в ній суб'єктів. Методологічно обґрунтоване формування інфраструктури етики в організації, загальноприйнятих корпоративних цінностей організації створює так званий «кодифікований вибір», в межах якого зменшуються передумови виникнення недовіри.

Сучасні глобальні соціально-етичні проблеми, пов'язані з майбутнім людства та його виживанням, стають предметом активного обговорення на різних рівнях, в тому числі і в професійному філософському середовищі. Констатація кризових процесів виразно представлена в постмодерністському філософському дискурсі. Про це свідчать основні поняття постмодерністської філософії – «світ як хаос», «постмодерністська чуттєвість», «криза авторитетів», «епістемологічна непевність», «суперечливість», «фрагментарність» тощо. Відчуття вичерпаності старого і непередбаченості нового, апокаліптичне світовідчуття є характерні для постмодерністського стану духу. Тому заслуговує на увагу нове бачення етики в

постмодерністському вимірі, яке дається З. Бауманом. Так, він зазначає, що «Доба Модерну досягла своєї стадії самокритики, нерідко самонаклепу і значною мірою саморуйнації (що власне і має на увазі поняття «постмодерн») і тепер розмаїття шляхів, якими раніше прямували етичні теорії (але не моральні стосунки часів модерну) дедалі більше здаються такими, що ведуть у безвихідь; водночас з'явилася можливість радикально нового розуміння моральних явищ» [1, с. 10].

У цьому контексті стає зрозумілим, що криза суспільної моралі й «етичний ренесанс» у вигляді інституалізації моралі взаємопов'язані процеси. Так, Ф. Фукуяма, аналізуючи соціальний стан сучасних розвинутих суспільств, відзначає негативні соціальні тенденції, зокрема зростання злочинності і порушення громадського порядку, занепад родини і шлюбно-родинних зв'язків, втрата довіри до державних інституцій, що спостерігалися від середини 60-их до початку 90-их років XX ст. у більшій частині постіндустріального світу. Ця безумовна криза суспільної моралі, визначена ним як «Великий крах суспільних цінностей», відзначається зростанням морального індивідуалізму. Разом з тим характерним є те, що розпадаються ієрархії всіх видів, і політичні, і корпоративні. Завдяки переходу до економіки, яка ґрунтується на знанні, підривається влада великих, негнучких бюрократичних утворень, які прагнули за допомогою правил, приписів і примусу все контролювати. Це сприяє зростанню самостійності індивідів, які завдяки інформаційним технологіям стають більш незалежними і разом з тим розмиваються кордони стійких культурних спільнот, що існували протягом тривалого часу, суттєво втрачена довіра до суспільно-політичних інститутів. Свою впливовість втратила релігія, яка вже не є гарантом соціального порядку, не виправдалися надії на сильну державу як оплот стабільності й розвитку. На думку Ф. Фукуями, природним станом людини, який вона завжди зберігатиме й відновлюватиме попри скрутні часи, – це «громадянське суспільство, впорядковане наявністю великої кількості моральних правил. Більше того, це твердження емпірично підтверджується великою кількістю даних недавніх досліджень у таких різноманітних галузях природничих наук, як нейрофізіологія, генетика поведінки, еволюційна біологія й етологія, а також у межах біологічно орієнтованих підходів у психології й антропології [10, с. 15–16]. Тому на часі в соціальних науках є вивчення виникнення порядку внаслідок самоорганізації незалежних індивідів. Передумовою такої самоорганізації являються інтерналізовані правила та норми поведінки, які дають надію, що світ

XXI ст. буде значною мірою залежати від неформальних норм. Сучасне високотехнологічне суспільство не може обійтися без нормативного регулювання, але творення регуляторів, відповідних цьому суспільству, спрямовано на досягнення гнучких, відкритих форм.

Цілий напрям економічної науки, так званий «новий інституціоналізм», спирається на ту беззаперечну основу, згідно з якою правила і норми є вирішальними факторами раціональної економічної поведінки. Відомий історик економіки Д. Норт назвав «інститутом» норми, правила, формальні або неформальні, але лише такі, що справді керують людськими соціальними взаємодіями. Він звернув увагу на те, що якби не було норм (наприклад, таких, що вимагають взаємної поваги прав власності), то постійні домовленості про правила володіння власністю для кожного окремого випадку призвело б до ситуації, яка не сприяла б ні ринковому обміну, ні інвестиціям, ні економічному зростанню. Водночас, домінування протягом значного часу «методологічного індивідуалізму», за визначенням Ф. Фукуями, призвело до не зовсім адекватного уявлення про соціальну природу людини. Вчений підкреслює, що людина народжується з уже існуючими когнітивними структурами і відповідними віку здібностями до навчання, які природним чином вводять їх у суспільство: «Для соціологів і антропологів існування людської природи означає, що культурний релятивізм має бути переглянутий і що можливо розпізнати культурні і моральні універсалії, котрі, якщо їх використовувати неупереджено, можна використовувати для оцінки конкретних культурних практик» [10, с. 212]. Подолання надмірного релятивізму стало необхідним тому, що він дуже розповсюдився і призвів до переконання більшості людей у відносності цінностей, яке вступає в суперечність з сучасним розумінням людської природи, а також руйнівним чином впливає на неї. В цьому контексті відновлення і підтримка універсальних стандартів моралі, раціональних засад моральних і етичних суджень виходить за межі інтеграції і стабілізації суспільства, і має самостійне значення для самореалізації людини відповідно з її природою.

Інституалізація моралі свідчить про нову стадію розвитку етики і соціальної філософії, на якій здійснюється їх органічний синтез і внаслідок цього етика всю систему свого обґрунтування пов’язує з граничними можливостями людського життя, не виходячи за його межі. До того ж багато вимірів моральної практики не можуть обійтися без теоретичного осмислення, обґрунтування, моделювання та прогнозування. Ця тенденція є активно обговорюваною протягом

останнього десятиріччя у XX сторіччі. Так, нерозривність обґрунтування морального вибору і прийняття політичних рішень продемонстрували трагічні події у Сполучених Штатах Америки 11 вересня 2001 року і всі ті дискусії, які розгорнулися навколо неї у світі. Тематичне поле дослідження прикладної етики пов'язано з її функціонуванням у конкретних формах людського буття – політиці, економіці, техніці, екології, вихованні, комунікації тощо.

Катастрофічні наслідки діяльності людини викликають переосмислення ціннісних пріоритетів моралі та метафізичних орієнтацій. Під тиском різних ризиків реального життя сформувалася нова парадигма етики організацій, яка не тільки зосередилася на параметрах етичних цінностей, що можуть бути виміряні емпірично, а й накреслила конкретні, методологічно обґрунтовані і процедурно «прораховані» шляхи її перетворення в різні сфери соціальних практик. Такі методики інституалізації моралі роблять її реально функціонуючою, коли провадиться інструментальне навчання щодо порівняння й оцінки своїх вчинків з їх наслідками, а не тільки з добрими «намірами». Це завдання стає особливо актуальним у тих культурах, де переважають установки моральної свідомості лише на «добру волю» людини, що дозволяють морально виправдувати асоціальність і тим самим підтримувати безпринципність, безвідповідальність тощо. Поширеність ситуацій «хотіли, як краще, а вийшло як завжди», підтримується саме такими установками і вони є властивими навіть полярним ціннісним орієнтаціям, наприклад, ліберальному нонконформізму та моралізаторському перфекціонізму, які є поширеними в різних соціальних групах сучасного суспільства. Ці орієнтації не задовольняють суспільство в цілому, адже очікування щодо носіїв соціальних ролей та організацій, які вони представляють, досить значні, вони мають відповідально задовольняти певні потреби суспільства. Кожний споживач, клієнт є зацікавленим в якісному продукті або послузі, в конкретному результаті, а не в деякому неясному намірі суб'єкта діяльності. Таким чином, ділове життя об'єктивно потребує відповідальності, тому етика організацій робить акцент на *консеквенціалізмі* (лат. consequentia – послідовність), згідно з яким, правильними є вчинки, що призводять до позитивних результатів.

Дедалі більшого поширення набувають нові методики навчання етиці. До них відносяться ділові ігри, в ході яких відбувається засвоєння теоретичних концептів через доповнення типових проблем виробничими ситуаціями. Разом з тим на даному етапі завданням вважається досягнення ціннісного балансу між економічним ефектом,

екологічними наслідками та гуманістичними цінностями. Практика запровадження ділової етики ґрунтується на двох видах проблем, що виникають в організаціях. До перших відносяться типові, досить розповсюджені повсякденні ситуації (наприклад, провокативна, агресивна поведінка клієнта), до других – суспільно значимі ситуації, що деколи викликають значний резонанс, носять характер скандалу, мають суттєвий відгук у суспільній думці. Оптимальним, збалансованим підходом до кожної ситуації є такий, де поряд з максимальним використанням реконцептуалізованих етичних аргументів активно використовуються знання із психології, конфліктології. Такі методи допомагають успішній інституалізації моралі як на мікрорівні, так і на макрорівні. Широке вживання терміну «етика» у зв'язку з конкретними сферами діяльності та різними професіями створює ілюзію багатоманітних систем етики, які можуть бути різними навіть у своїх базових засадах. Більш правильною, на нашу думку, є позиція Дж. К. Максвелла, який доводить хибність дроблення етичних максим, що опосередковано сприяють релятивізму і скептицизму як у суспільному, так і в особистому житті. Вчений заперечує необхідність особливої «ділової» етики, яка б мала свої етичні стандарти на відміну від загальнолюдських, перевірених у ході культурно-історичної динаміки, зокрема, відзначає, що на сьогодні маємо етичний хаос: «Кожний керується своїми власними еталонами, які змінюються від ситуації до ситуації. Ускладнює ситуацію той факт, що людина схильна м'яко ставитися до самої себе, оцінюючи свої вчинки. Разом з тим вона використовує щодо інших більш високий стандарт і судить їх за найгіршими вчинками» [7, с. 87].

Ділова етика як сфера наукових досліджень є предметом практичної турботи та вимагає філософського осмислення багатьох проблем. Найбільш неоднозначним є заохочення до перенесення західного досвіду ділової етики в інші культурні регіони. Нині залишається відкритим питання, поставлене С. Хантінгтоном щодо того, чи є європейський досвід унікальним, чи універсальним. Проте при всій складності процесу осмислення співмірності різних культурно-ціннісних світів, вони ніколи не розглядались як такі, що взаємно виключають один одного.

Прикладом формування організаційної інтегральності та екстраполяції її на персональний рівень може бути просування ідей, політики і практики корпоративної соціальної відповідальності (КСВ). Найбільш ранні теорії соціальної відповідальності підприємництва почали виникати ще на початку XX ст. У 1916 році Дж. Кларк наголосив на важливості прозорості в роботі бізнесу, написавши в

Журналі Політичної Економії (the Journal of Political Economy), якщо людина відповідальна за відомі результати своїх дій, то обов'язки бізнесу також мають включати відповідальність за відомі результати бізнес-угод та діяльності, незалежно від того, визнається це законом чи ні. На початку 1930-их років професор Т. Крепс запропонував предмет «Бізнес та соціальне благополуччя» в Стенфорді та використав термін «соціальний аудит» вперше щодо компаній, які мають звітувати про свої соціальні зобов'язання. П. Друкер у 1942 році у своїй другій книжці «Майбутнє індустріального людства», стверджував, що компанії разом з економічними цілями мають соціальний вимір.

У 1975 році К. Девісом була запропонована концепція корпоративної соціальної відповідальності. Вона містить п'ять ключових положень, які цілком зберігають свою актуальність не тільки для зарубіжних, а й для вітчизняних політиків та бізнесменів:

1. Соціальна відповідальність виникає із соціальної влади. Органи влади мають створювати умови та показувати приклад соціальної відповідальності.

2. Бізнес має діяти як двостороння відкрита система – з одного боку, враховувати вплив суспільства, ринкові сигнали, а з іншого – бути відкритим для громадськості.

3. Соціальні витрати, винагороди за діяльність, продукцію, послуги мають бути ретельно обраховані й розглянуті з огляду на правомірність їх віднесення до собівартості виготовлення того чи іншого продукту, надання послуг.

4. Соціальні витрати, що розподіляються за кожним продуктом, послугою, видом діяльності, в кінцевому підсумку оплачуються споживачем.

5. Ділові організації, як і громадяни, залучаються до відповідальності за розв'язання поточних соціальних проблем, які перебувають за межами звичайних сфер їхньої діяльності.

Збалансований погляд на КСВ був проголошений Д. Вогом у праці «Ринок для переваг: Потенціал та обмеження КСВ». Він стверджував, що КСВ не є передумовою успіху бізнесу, а є виміром корпоративної стратегії: «Так само, як фірми, які витрачають більше грошей на маркетинг, не є обов'язково прибутковішими, ніж ті, що витрачають менше, немає причин очікувати, що більш відповідальні компанії продемонструють кращу роботу, ніж менш відповідальні. Іншими словами, ризики, які пов'язані з КСВ, не відрізняються від тих, що пов'язані з будь-якою іншою стратегією; іноді інвестування в КСВ має сенс для бізнесу, інколи – ні». Д. Вог також підкреслив, що «Дослідження світових топових брендів рідко посилаються на КСВ як

на чинник успіху даного бренду. Компанії, які створюють найбільш бажаний перелік успішних організацій, потрапляють туди і через переваги в інших факторах – фінансовій вправності, задоволенні покупців, інноваціях тощо».

Однією із ранніх теоретичних праць щодо моделей соціальної відповідальності була розробка С. П. Сеті (1975 р.), який розвивав три пов'язані моделі класифікації корпоративної поведінки, яке він позначав як «корпоративне соціальне виконання».

Складний процес запровадження КСВ в організаціях мав декілька етапів, які в кінцевому результаті призвели до прийняття принципів Міжнародного стандарту ISO 26000 «Керівництво із соціальної відповідальності». У 2010 році цей документ був схвалений Міжнародною організацією стандартизації і набув чинних повноважень. У цьому документі дається узгоджене в світовому підприємницькому середовищі визначення соціальної відповідальності як «відповідальності організації за вплив її рішень та діяльності на суспільство і оточуюче середовище крізь призму прозорої і етичної поведінки, яка сприяє сталому розвитку, здоров'ю та добробуту суспільства, бере до уваги очікування зацікавлених сторін, відповідає діючому законодавству й узгоджується із міжнародними нормами поведінки та інтегроване в діяльність всієї організації, реалізується нею на практиці взаємовідносин» [8].

Фундаментальними є такі принципи соціальної відповідальності: підзвітність, прозорість, етична поведінка, взаємодія із зацікавленими сторонами, правові норми, міжнародні норми, права людини.

Усвідомлення потреби стійкого, збалансованого розвитку економіки суттєво впливало на просування КСВ в організаціях. У межах цього процесу виникла теоретична і практична проблема управління цінностями в організаціях в напрямі їх гуманізації, а етика (соціальна відповідальність) стає невід'ємною складовою трьох «Е» (економіка, екологія, етика), або трьох «Р» (profit, planet, people). Уже на початку XXI ст. численні дослідження показали, що в розвинених країнах майже в усіх підприємствах визначені цінності, прийняті для безпосереднього втілення в життя.

Таким чином, зростання соціального динамізму, виробничої могутності, збільшення свободи породжують реалістичний нормативно-ціннісний соціальний проект у вигляді «соціальної відповідальності», а у сфері діяльності бізнесу – «корпоративної соціальної відповідальності». У зв'язку з цим виникає питання, відповідь на яке надзвичайно важлива для стратегічного менеджменту

в Україні, як на державному рівні, так і у сфері приватного бізнесу. Він стосується ресурсів довіри, наявність яких істотно впливає на актуалізацію відповідальної діяльності і сприйнятливості людей до взаємозв'язку свободи і відповідальності, до зростання особистісної масштабності. Катастрофічність досвіду більшої частини XX століття не дозволяє з високою часткою вірогідності надавати перевагу горизонтальним соціальним зв'язкам з їх ресурсом спонтанної соціалізації, або жорсткій вертикалі централізованої державної влади [3].

У цьому контексті соціальна відповідальність бізнесу може бути розглянута по лінії її зростання у зв'язку з реальними можливостями втілення справедливості як громадського обов'язку у формі етичного самозобов'язання суб'єктів бізнесу, яке розширюється у міру збільшення масштабу діяльності бізнес-організацій і є об'єктивним чинником системно-структурної стабільності і гуманістично забарвленої конструктивної еволюції. Декілька інший ракурс виникає через систему завдань морально санкціонованої солідарності, у тому числі й добродійності, моральна цінність яких обумовлена логікою громадської життєдіяльності, розширеної до державних і міждержавних стосунків.

Збільшення згоди з питання значимості принципу соціальної відповідальності бізнесу сприяє включення в його зміст норм, які підтримують сучасну форму розуміння гідності, честі й обов'язку. Це призводить до етичної повноти цього принципу і такий підхід має переваги перед іншими, особливо коли бажаним є максимально широкий світоглядний підхід.

Основні поняття наукової теорії менеджменту з суттєвою етичною складовою частиною розробляються у другій половині XX ст. В перспективі вона сприяє розвитку теорії і практики соціальної відповідальності.

Західна практика управління цінностями допомагає підприємствам операціоналізувати свої стратегічні цілі. Вибрані цінності інструментально запроваджуються на всіх рівнях управління і виробничих процесів. Разом з тим цілком враховується складність цього процесу, тому складаються перспективні плани руху, спрямованого на втілення «належного» в реальну практику діяльності по роках у вигляді більшої чи меншої довготривалої стратегії, а потім їх переводять у конкретні стандартні процедури (SOP – Standard operating procedures) управління. Це дає змогу забезпечити довгострокові плани необхідними ресурсами, здійснювати певний моніторинг цих процесів, мотивувати всіх, включених в цю діяльність, провадити

соціально-етичний аудит, постійно координувати неузгодженості та ліквідувати дисфункції. В цьому проявляється менеджмент етики, управління цінностями в організаціях. Для цього в різних організаціях, професіях цілеспрямовано інституалізують етику, використовують певні інструменти ділової етики (ethics tools), запроваджують необхідні процедури і процеси, а таким чином формалізована інфраструктура етики перетворюється в повсякденність ділової активності. Відома литовська дослідниця організаційної етики Н. Васильєвене виділяє такі складові елементи методично узгодженої системи інфраструктури ділової етики: «…кодекси етики (або кодекси поведінки – codes of conduct, ethics code), етичні комісії або комітети (ethics committees), програми формування моральної компетенції організації/професії, «круглі столи, дискусії» (Round tables and Discussion Circles), «гарячі лінії» (ethics hotlines), етичний аудит (ethics audit), посада експерта/службовця з бізнес-етики (ethics advisers, advocates, officers), або КСО (corporate responsibility officer); служби інформації (ethics inquiery service); настільні книги з професійної етичної поведінки (ethics handbook), [9, с. 96]. Також Н. Васильєвене відзначає, що запроваджені на мезорівні елементи стають функціональними лише у тому випадку, коли їх конструювання спирається на наукові знання, які в останні роки склалися в виокремлений науковий напрям, що об'єднує науковців у спеціалізованих центрах з дослідження ділової, прикладної етики – Centers for Business (applied) professional ethics. Вони здійснюють міждисциплінарні дослідження і об'єднані в асоціації та міжнародні мережеві комплекси (Networks) професіоналів з ділової етики. У деяких країнах до елементів системи етичної інфраструктури відносяться державні юридичні нормативи відповідності професійної поведінки існуючому кодексу професійної етики, закони, що регулюють «конфлікт інтересів», а також вводиться посада омбудсмена, служби етичного контролю при державних структурах. Все це доповнюється діяльністю недержавних організацій та різними громадянськими ініціативами.

Наявність кодексів поведінки (або кодексів етики) стало інструментом формування довіри суспільства до організацій, інституцій, компаній. Коли громадянські суспільства стимулюють механізми якісного управління, вони сприяють виробленню алгоритмів поведінки в чітких межах етики соціальних ролей. Така підтримка інституалізації цінностей, від яких виграє все суспільство загалом, передбачає дискурсивне обґрунтування, свідоме прийняття цінностей, наявність вільного вибору функцій конкретної ролі з певним набором етичних зобов'язань. Реально ця система може мати

результати лише в разі відповідних зусиль, певних «інвестиціях в етику» та за умови вільного свідомого бажання включатися в ці нові стратегії ділових відносин. Попередньою умовою в кожному випадку стає дослідження об'єктивних перепон і перешкод, що заважають можливості переводу етичної (відповідальної, чесної, гідної довіри) поведінки в дійсність.

Організації можуть досягти довіри тільки тоді, коли її власні стратегії ґрунтуються на врахуванні системних наслідків неетичної, ненадійної поведінки. У таких умовах той, хто обирає певну діяльність, особисто бере на себе певні імперативи професійного обов'язку, місії професії. Разом з тим суб'єктивні уявлення про моральну належність суттєво коригується об'єктивованими нормами і правилами, які через конструювання умов, систему організаційних процесів, зв'язків мотивують соціально бажану поведінку індивідів та груп, до яких вони належать. Це і стає власне справою етики організацій, що системно і процедурно інституалізують необхідні цінності.

Таким чином відбувається перехід від етики лише як частини філософського знання в міждисциплінарний комплекс, де поєднані філософія, соціологія, теорія управління, психологія. Завдяки цьому потенційно можливо цілеспрямовано досягати синтезу інтересів людини та організації, в якій вона працює, що й стає власне процесом «управління цінностями». У науковій літературі неодноразово висловлювалися побоювання й застереження щодо неспівпадіння особистого й суспільного інтересу, яке залишається актуальним, незважаючи на зусилля прикладної етики. Особливо це стосується пострадянських країн, де спрацьовує стереотип ототожнення суспільства і держави. Розповсюдження в публічному просторі розуміння необхідності вимогливого очікування відповідальності на всіх рівнях функціонування суспільства (справедливості, відкритості, прозорості, підзвітності, чесності) є складним у тих країнах, де влада сама собі встановлювала особливі правила. Тенденції запровадження соціальної відповідальності і підзвітності особливо посилюються на фоні інституалізації прав людини та їх модифікації в різних сферах суспільного життя. Нині існують не тільки міжнародні документи про загальні права людини, а й про права пацієнтів, дітей, жінок, національних меншин, засуджених і навіть – майбутніх поколінь.

В історії західних країнах етично орієнтовані концепти менеджменту були, насамперед, апробовані й запроваджені у сфері промисловості та приватного бізнесу, яких не в останню чергу конкуренція змушувала сприяти моральним якостям персоналу як

запоруці більшої ефективності, прогнозованості і розвитку цих організацій. Публічний сектор дещо пізніше став підключатися до цього процесу, але саме завдяки цим зрушенням закладається, на нашу думку, можливість вдосконалення демократії. Зусилля громадянського суспільства мають бути спрямовані на те, щоб і державні службовці, і представники органів самоуправління були поставлені в умови, за яких етика організацій є невід'ємною частиною їх функціонування.

У західних країнах про вихід етичних критеріїв оцінки за межі організацій на загальногромадянський рівень (з мезорівня на макрорівень) свідчать такі громадянські ініціативи, як «Етичне споживання», «Етичні покупки», «Етика на етикетці», «Декларація чистих квітів», «Ініціатива етичної торгівлі» тощо. Рухом «Етичне споживання» ведеться облік етичних компаній, який спирається на рейтинги підприємств по кожному із передбачених показників функціонування цінностей, що є відповідними певним етичним категоріям. Такі громадянські рухи борються не тільки проти порушення законів, а й кодексів етики підприємств (забруднення навколишнього середовища, приниження гідності працівника, порушення прав людини та ін.). У цьому процесі етичні критерії оцінки втрачають суто приватний характер, зникає замовчування різних негативів, пасивність і зневіра щодо можливості актуалізувати справжній суспільний інтерес. Це відбувається тоді, коли на рівні суспільної думки зникає толерантність щодо соціально безвідповідальних організацій.

Тим самим у повсякденному житті починає працювати як реальна норма «категоричний імператив» І. Канта. Правила і цінності, що в різних формулюваннях наявні в кодексах поведінки організацій, лише в разі їх практичної задіяності стають справою честі, престижу, репутації організації. В цих процесах моральність як компонент соціальної організації (на мікро-, мезо- і макрорівнях) набуває дедалі більшого значення в повсякденному соціально-діловому житті економічно розвинутих країн.

Таким чином, підтверджується давно відпрацьована теоретична теза, що люди природним чином прагнуть до задоволення більш високих потреб, коли задоволені прості та більш схильні повсякчас враховувати суспільний інтерес, де дотримання його допомагає досягненню власних цілей. Це актуалізує необхідність соціального проектування щодо моделювання, організації, конструювання таких систем, коли виникають спочатку об'єктивні передумови, а потім здійснюються певні управлінські заходи, які сприяють тому, щоб моральнісні цінності робити повсякчасно функціональними. Це

стосується, насамперед, тих цінностей, які сприяють сталому, збалансованому розвитку суспільства і підтримують кожного працівника в його прагненні до гідного, творчого існування.

У сучасній етиці існують певні шляхи виходу із тих нерозв'язаних проблем, які виникли перед теоретичною етикою, нездатною виконати функцію розробки дієвих та універсальних принципів. Значні труднощі виникають і перед прикладною етикою, через її емпіричну орієнтованість і тенденції до надмірної релятивізації. Як уже зазначалося, в найновітніших варіантах концепції прикладного утилітаризму «максимізація чистої корисності» доповнюється формулюванням вимоги «завжди максимізувати загальний рівень задоволення бажань». Принцип максимізації поділяється на два підходи. У першому передбачається максимізація стандартів корисності, що визначається внутрішньою корисністю аж до врахування ментального стану. В другому перевага надається максимізації дій, проте вони можуть не співпадати з усталеними моральними принципами, не завжди можуть забезпечити граничну і безперечну корисність. Зіткнувшись з цими та іншими труднощами, Р. Гейр та інші утилітаристи перейшли на дворівневу систему оцінювання моральних принципів. Вона передбачає поєднання як інтуїтивного рівня (нормативний утилітаризм), так і критично-раціонального (прикладний утилітаризм). У цьому контексті плідною, на нашу думку, є концепція Р. Холмса, яка започатковує шляхи інтеграції теоретичної та прикладної етики. Вчений вважає за необхідне розробку особливої, контекстуаліської етики. Такі дослідження починаються з конкретних моральних проблем, для розв'язання яких узагальнюється значна кількість емпіричних знань з цього питання.

Пошуки відповідного цій проблемі теоретичного компоненту не є самоціллю, бо такий аналіз виключає некритичне використання суто абстрактних принципів. Оптимальним співвідношенням практичного і теоретичного знання, на думку Р. Холмса, є їх взаємна підтримка.

Подальше уточнення своєрідності сучасної прикладної етики здійснено Р. Вернером. Він вважає, що практичні етичні дослідження мають своїм безпосереднім завданням розв'язання конкретних суперечливих з моральної точки зору ситуацій і невідкладних для сучасного світу моральних проблем. У цьому процесі теоретичні знання також використовуються, проте основне завдання не зводиться лише до розробки додатків до цієї теорії. В ході дослідження можуть підніматися важливі теоретичні і методологічні питання, але більше значення мають нормативні принципи. Під час такого процедурного

розв'язання моральної проблеми передбачаються її чітке означення, стимулювання моральної уяви, посилення аналітично-критичних навичок, класифікація розходжень, спрямованих на прийняття рішень і зміну поведінки. До обов'язкових елементів прикладного підходу в етиці відносяться такі організаційні складові, як обов'язкове завершення суперечки, збереження особистісного простору, структурування дискусій тощо.

***Висновки***. Інституалізація моралі сприяє переосмисленню класичних етичних теорій і створенню міждисциплінарної бази, що об'єднує знання гуманітарних наук для практичного застосування етичних цінностей у процесах управління організаційними цінностями. Впровадження етичної інфраструктури в сучасних організаціях протидіє поширенню нігілістичних і деструктивних оцінок, посилює нормативне регулювання, сприяє консолідації суспільства на основі гуманістичних цінностей та підвищенню рівня суспільної довіри.

***Список літератури***

1. *Бауман З.* Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства / З. Бауман. – К.: Видавничий Дім «Києво-Могилянська Академія», 2008. – 188 с.

2. *Васильевене Н.* Доверие и стратегии его укрепления средствами этики / Н. Васильевене // Соціальна етика: Теоретичні і прикладні проблеми. – К.: Університет «Україна», 2012. – С. 33–46.

3. *Йонас Г.* Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Г. Йонас; [Пер. з нім. Анатолій Єрмоленко, Володимир Єрмоленко]. – К.: Лібра, 2001. – 400 с.

4. *Гьосле В.* Практична філософія у сучасному світі / В. Гьосле. – К.: Лібра, 2003. – 248 с.

5. *Covey S.* The speed of trust: The One Thing That Changes everything / S. Covey. – NYC: Free Press, 2008. – 354 p.

6. *Кожем'якіна О.М.* Етичний контекст довіри як ціннісної основи соціальної взаємодії / О.М. Кожем'якіна // Соціальна етика: Теоретичні і прикладні проблеми. – К.: Університет «Україна», 2012. – С. 24–33.

7. *Maksvell J.* (2003) There's No Such Thing as «Business» Ethics: There's Only One Rule for Making Decisions. – NYC: Center Street, 2003. – 160 p.

8. Міжнародний стандарт ISO 26000 Керівництво із соціальної відповідальності. – URL: www.iso.org.

9. Соціальна етика: модуси відповідальності. – Т. 2. – К.: ВПЦ «Київський університет», 2011. – 203 с.

10. *Fukuyama F.* The Great Disruotion / F. Fukuyama. – NYC: Free Press, 2008. – P. 195–256.

11. *Fukuyama F.* Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity / F. Fukuyama. – NYC: Free Press, 1996. – P. 529–577.

***Refereces***

1.Bauman Z. (2008) Hlobalizatsiia. Naslidky dlia liudyny i suspilstva [Globalization. Consequences for man and society] / Z. Bauman. – K.: Vydavnychyi Dim «Kyievo-Mohylianska Akademiia», 2008. – 188 p. [in Ukrainian].

2. Vasilevene N. (2012) Doverie i strategii ego ukrepleniya sredstvami etiki [Trust and the strategy for its implementation ethics] / N. Vasilevene // Sotsialna etyka: Teoretychni i prykladni problem [Social ethics: Theoretical and applied problems]. – K.: Universytet «Ukrayina», 2012. – P. 33–46. [in Russian].

3. Gonas H. (2001) Pryntsyp vidpovidalnosti. U poshukakh etyky dlia tekhnolohichnoi tsyvilizatsii [The principle of responsibility. In Search of Ethics for a Technological Civilization] / H. Jonas; [Per z nim. Anatolii Yermolenko, Volodymyr Yermolenko]. – K.: Libra, 2001. – 400 p. [in Ukrainian].

4. Hosle V. (2003) Praktychna filosofiya u suchasnomu sviti [Practical philosophy in the modern world] / V. Hosle. – K.: Libra, 2003. – 248 p. [in Ukrainian].

5. Covey S. (2008) The speed of trust: The One Thing That Changes everything / S. Covey. – NYC: Free Press, 2008. – 354 p. [in English].

6. Kozhemyakina O. (2012) Etychnyy kontekst doviry yak tsinnisnoyi osnovy sotsialnoyi vzayemodiyi [The ethical context of trust as a value basis of social interaction] / O. Kozhemyakina // Sotsialna etyka: Teoretychni i prykladni problemy [Social ethics: Theoretical and applied problems]. – K.: Universytet «Ukrayina», 2012. – P. 24–33. [in Ukrainian].

*7. Maksvell J. (2003) There's No Such Thing as «Business» Ethics: There's Only One Rule for Making Decisions. – NYC: Center Street, 2003. – 160 p. [in English].*

8. Mizhnarodnyy standart ISO 26000 Kerivnytstvo iz sotsialnoyi vidpovidalnosti [International standard ISO 26000 Guidelines for social responsibility]. – URL: www.iso.org. [in English].

9. Sotsialna etyka: modusy vidpovidalnosti. T. 2. – K.: VPTS «Kyivskyy universytet», 2011. – 203 p. [in Ukrainian].

10. Fukuyama F. (2008) The Great Disruotion / F. Fukuyama. – NYC: Free Press, 2008. – P. 195–256 [in English].

11. Fukuyama F. (1996) Trust: The Social Vittues and the Creation of Prosperity / F. Fukuyama. – NYC: Free Press, 1996. – P. 529–577 [in English].

**Н. Г. Середюк.** Система прикладної етики в організаціях та механізми її функціонування
**N. H. Serediuk.** System of applied ethics in organizations and mechanisms of its functioning

Авторська довідка:

Середюк Наталія Григорівна – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Центру гуманітарної освіти НАН України.

УДК 101:128:13:17:18

## МІРКУВАННЯ ПРО КАТЕГОРІЮ ЕСТЕТИЧНОГО ТА ЕСТЕТИЧНИЙ ПРОЦЕС ЯК ЖИТТЄВИЙ ВИМІР (пам'яті А.С. Канарського)

***Т.Д. Суходуб***
*Центр гуманітарної освіти Національної академії наук України*
*вул. Трьохсвятительська, 4, Київ, Україна, 01601*

borftata@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7801-8126

*Предметом дослідження є категорія естетичного та естетичний процес у його філософсько-антропологічному, онтологічному, феноменологічному, екзистенційному, художньо-мистецькому та інших вимірах. Вихідною підставою аналізу слугують принаймні дві тенденції, що супроводжують сучасний філософський поступ: по-перше, констатація кризового стану процесу філософствування, у тому числі й у галузі естетики, а, по-друге, пошуки новітнього розуміння естетичного процесу, що виходить за межі власне мистецтва у соціокультурну практику. Дослідження здійснюється у контексті концептуального підходу до естетики та естетичного процесу, розробленого А.С. Канарським (1936–1984). Зроблено висновок: естетичний вимір буття людини поряд з етичним виміром доцільно розглядати як сферу «практичної філософії», хоча логічно, отже і належно, як аргументує автор, зважаючи на історико-філософську традицію, вживати термін «дієва філософія» чи «філософія дії».*

***Ключові слова***: *естетичне як категорія, естетичний процес, естетика як екзистенційна онтологія, практична (дієва) філософія.*

## REFLECTIONS ON THE CATEGORY «AESTHETIC» AND THE AESTHETIC PROCESS AS A DIMENSION OF LIFE (in memory of A.S. Kanarsky)

***T.D. Sukhodub***
*Center for Humanitarian Education of the National Academy of Sciences*
*of Ukraine, Tryokhsvyatitelska st., 4, Kyiv, Ukraine, 01601*
borftata@gmail.com

*The subject of this study is the category of «aesthetic» and the aesthetic process in its philosophical-anthropological, ontological, phenomenological, existential, artistic and other dimensions. The starting point for the analysis is certain trends that accompany modern philosophical progress. First, we are talking about the crisis state of the philosophizing process, including in the field of aesthetics (T.V. Adorno, J.-L. Chrétien, J. Rüss and others); second, there is a search for a new understanding of the aesthetic process that goes beyond the boundaries of art itself and its cognition into socio-cultural practice (M. Henri, A. Kanarsky, D. Lukács and others). In general, the research is carried out in the context of the conceptual approach to aesthetics and the aesthetic process, developed in the books «Dialectics of the Aesthetic Process. Dialectics of the Aesthetic as a Theory of Sensual Cognition» (Kyiv, 1979) and «Dialectics of the Aesthetic Process. Genesis of Sensual Culture» (Kyiv, 1982) of A. Kanarsky (1936–1984). In assessing the development of aesthetics, the author also relies on the works of such domestic scientists as I. Bondarevska, D. Kucheryuk, I. Lysy, V. Lychkovakh, O. Polishchuk, and others.*

*In conclusion, it is noted that the aesthetic dimension of human existence (along with the ethical dimension) should be considered as the sphere of «practical philosophy». Along with this (taking into account the historical and philosophical tradition as a whole), the author argues for the position according to which the term «philosophy of action» should be used. After all, this term corresponds to the logic of human cognitive and transformative activity and takes into account the personal existential and aesthetic foundations of human life.*

***Keywords***: *aesthetic as a category, aesthetic process, aesthetics as an existential ontology, practical (action) philosophy.*

***Вступ***. ***Постановка проблеми***. Філософський поступ у XX–XXI століттях майже в усіх своїх спрямуваннях – від онтології, метафізики і до філософії науки, філософії свідомості, від філософсько-антропологічних, релігійно-персоналістських, екзистенціальних течій і до етики, естетики тощо супроводжувався станом кризи. В кінці кінців, осмислення причин та наслідків кризи філософствування призвело до появи лінгвістичної філософії, феноменології, постмодерністського дискурсу, комунікативної філософії або «трансцендентальної прагматики».

У зв'язку ж з тим, що термін «комунікація» вже майже усталено, принаймні у філософському процесі, тлумачиться здебільше не у значенні мережі передачі інформації, а, скоріше, як форма і спосіб

людських взаємин, міжособистісних взаємодій, які ґрунтуються на певних підставах і принципах, що визначають стосунки між людьми, етика, почасти «філософія діалогу» (чи «філософія комунікації» – у даному контексті розрізнення цих понять і традицій не є суттєвим) набули «статус» «практичної філософії». Передумовою такого «об'єднання» у межах певного філософського спрямування традиційно різних складових філософії, які хоча тематично й перетиналися, але не ототожнювалися й дисциплінарно розрізнялися, послужило, на наш погляд, усвідомлене сучасними мислителями (передусім заради збереження культури та цивілізації) завдання – посприяти укоріненню ціннісних, передусім моральнісних, принципів співіснування людей у бутті.

В означеному контексті якось не отримала певного «місця» у процесі сучасного філософування, його пріоритетного спрямування, естетика. Істотне запитування щодо даної сфери філософських знань, на наш погляд, мало б також стосуватися визначення її «практичності». Звідси, *предметом* дослідження є категорія естетичного та естетичний процес у різноманітних його вимірах – гносеологічному, художньо-мистецькому, онтологічному, феноменологічному, екзистенціальному тощо. *Завданням* статті є аналіз тенденцій розвитку такого специфічного філософського знання як естетичне. Спираючись на доробки Т.В. Адорно, М. Анрі, Ж.-Л. Кретьєна, Ж. Рюс та інших, автор прагне визначити зміст категорії «естетичне» та особливості естетичного процесу у контексті сучасної культури. Особлива увага приділена концептуальному підходу стосовно естетичного процесу, розробленому А.С. Канарським.

***Основна частина***. Кризовий стан духовно-культурної сфери загалом й, зокрема, філософії, безумовно, під впливом історичних трагедій людського буття сучасної епохи, давався взнаки, можливо, найбільш боляче, бо смисло-життєво, у мистецтві, й відчувався, відповідно, передусім митцями. Так, можна стверджувати, що дуже точно діагноз своєму часу ставить один із засновників течій абстрактного мистецтва В. Кандинський: «Коли захиталася релігія, наука і мораль (остання під натиском брутальної руки Ніцше) і коли їхні зовнішні підпори мало не обвалилися, людина відвернула свій погляд від зовнішніх випадковостей і спрямувала його на саму себе. Це насамперед позначилося на літературі, музиці та мистецтві. Саме там уперше стало можливо помітити цей духовний поворот» [цит. за: 10, с. 577].

Але поряд з пошуком суто новітніх художньо-мистецьких форм, деякими творчими діячами завдання спасіння людини у тяжких

обставинах її історичного буття, а можна сказати – й у буквальному сенсі виживання людини і людства, усвідомлювалось і у напрямку духовного «повернення» до традиційно-усталених форм, зокрема, таких, що базуються на релігійно-світоглядних засадах. Так, в опублікованому окремо уривку з роботи М. Анрі «Бачити невидиме», стверджувалось, що «мистецтво – це воскресіння життя вічного», яке направлене на «…створіння іншого світу, іншої природи, що відкривають нам природу всякої природи, всякого можливого світу, а отже, й нашого» [2, с. 594]. Цікаво, що і у творчості В. Кандинського, як відмічає Ж. Рюс, мало місце прийняття «містичних підвалин мистецтва», адже, як зазначається, «як і в поезії Бодлера, в живописі Кандинського взаємодіють різні барви та символи, знаки вічності, яку розшифровує велике мистецтво, що виводить на поверхню найглибше буття реальності» [10, с. 594].

У цьому ж колі міркувань Ж.-Л. Кретьєн, порівнюючи способи надособистого творення й індивідуально-творчої діяльності людини, підкреслював принципову між ними різницю. Так, він зазначав, що «…радість від споглядання свого творіння збігається з радістю творити, радістю, яка не притаманна Богові, а є Ним самим. Наша власна радість від споглядання світу, порівняно з радістю божественною, пронизана болем і насичена страхом, бо вона вкидає нас у саме осердя того, що є набагато об'ємнішим за наше буття, наші діяння і наші можливості, а цей надмір, у свою чергу, поєднується з Богом, який усеосяжніший безконечно» [5, с. 587]. Цим тлумаченням, за словами Ж. Рюс, Ж.-Л. Кретьєн нагадує про «одну забуту естетикою сферу». По суті, йдеться про формовану століттями культурну традицію, яка неможлива поза націленості людини у своєму бутті, у тому числі й мистецько-творчому, на Абсолют. При цьому симптоматично (в плані діагностування культурної кризи) виглядає те, що назва «Гірка радість споглядання прекрасного» є частиною тексту Кретьєна з достатньо красномовною темою міркувань – «Жах перед прекрасним». Останнє говорить і про те, що навіть засаднича для естетичного виміру буття людини категорія явила себе не стільки вже й однозначно позитивною за соціокультурним змістом у людському сприйнятті, як це було б традиційно очікуваним.

Недарма, сучасна французька дослідниця, узагальнено описуючи кризові тенденції, принаймні властиві сфері культури, підкреслює серед решти не тільки «кризу творіння», а й загублений, як можна зрозуміти, смисловий контекст естетичної категорії «прекрасне». На її думку, «…глобальна криза, що похитнула всі основи, бачиться (принаймні) в трьох аспектах: вона проявилася в

критерії та в моделі Прекрасного – на підставі чого оцінювати?; в мовчанці світу, звідки вигнано смисл – чи має мистецтво зображувати досвід, позбавлений смислу?; і в кризі творіння, що найбільше дала знати про себе в сімдесятих роках…» [10, с. 578]. При цьому варто зазначити, що йдеться не тільки про сферу мистецтва, яке покликане відтворювати у художніх витворах людське буття, а й про естетику як галузь знань, де також спостерігаються кризові явища. Тобто, духовна криза часу, «кінець ери абсолютних істин» далися взнаки і на розвитку власне естетики, поставивши перед нею нелегкі завдання: «Як оцінювати, на що опиратися, формулюючи естетичну оцінку? Криза поняття ідеалу Прекрасного змішала всі карти. Яка універсальна норма ляже в основу смакової оцінки і правитиме за дороговказ для митця?», «Чи слід бачити в ідеалі Прекрасного щось давноминуле – такий погляд часто буває притаманний нашій новітній сучасності – і відмовитися від будь-яких спроб збагнути його абсолютну суть?» [10, с. 578, 577].

Підсумовуючи певні тенденції у стані сучасного мистецтва та естетичного дискурсу та прагнучі посприяти подоланню їхнього кризового стану, І.Я. Лисий стверджує, що «у сучасній мистецькій культурі співіснують дві тенденції. Одну з них можна окреслити як “з-цілення”, тобто вихід із кризового стану, “одужування” через подолання частковості, розірваності, роздвоєння прагненням до цілісності, цілості, єдності і навіть цнотливості. Інша тенденція спровокована небезпекою спрощення через цілісність чи абсолютизації останньої і озвучена передусім у постмодернізмі; вона полягає у дестабілізації цілісності, в увазі та повазі до деталей, в легітимізації розірваного і в абсолютизації відкритого» [7, с. 43[.

Отже, до проблем, якими традиційно опікувалась естетика, додались новітні їх постановки, які набували актуальності, виходячи, по суті, вже за межі власне естетичного знання. За цих умов недивно, що відбувається «активне шумування естетичної думки», за словами Ж. Рюс, яке, втім, не демонструє вирішення усвідомлюваних у зв’язку з кризовим станом культури проблем. Мистецтво не прагне «повернутися» до втраченого, переосмислюючи минулі мистецькі шляхи до Прекрасного як найкоротшої відстані до досконалого, а, навпаки, трансформується у напрямку, коли «позитивний смисл» набуває не упорядкований у художньо-образний спосіб ідеал гармонійного людського співбуття, а абсурдність. Саме це підмічається Т.В. Адорно у його незакінченій праці «Естетична теорія». Як підкреслює філософ, спостерігається ситуація, за якої твори, «…позбавлені смислу або чужі йому, є чимось більшим, аніж

просто абсурдними, бо їхній зміст зростає за обсягом у процесі заперечення смислу» [1, с. 582]. Тим самим спрацьовує одна із «загадок мистецтва», коли, як пояснюється, мистецтво демонструє «могутність» властивої йому «логіки», коли «…всяка радикальна логічна строгість, навіть та, яку ми називаємо абсурдною, дає в результаті щось дуже схоже на смисл» [1, с. 583].

Міркуючи стосовно розвитку власне мистецтва, філософ виявляє існування, принаймні, двох його типів – «мистецтво автентичне», яке здатне засвідчити кризу смислу, й «мистецтво покірливе», обмежене. Ось, як безпосередньо описується Адорно така ситуація: «…різниця між мистецтвом автентичним, яке бере на себе кризу смислу, і мистецтвом, готовим до впокорення, що складається з протокольних елементів, у прямому і переносному значенні цього терміну, полягає в тому, що у справжніх творах заперечення смислу виступає як елемент негативний, а в усіх інших воно віддзеркалює обмежену позитивність. Усе залежить від цього: знати, чи заперечення смислу в творі мистецтва має смисл, чи воно пристосовується до заданої реальності» [1, с. 582]. Пояснюючи цю тенденцію розвитку сучасного мистецтва на конкретному матеріалі, мислитель підсумовує: «П'єси [Бекета] абсурдні не тому, що в них зовсім немає смислу, – бо тоді б вони втратили б своє значення, – а тому, що вони ставлять смисл під сумнів і оповідають його історію. <…> Одначе твори мистецтва, визволившись від свого смислу, стають естетично багатими на смисл…» [там само].

Звісно, що витоком такої парадоксальної ситуації слугує нігілістичний світогляд, про який вже йшлося, і який в кінці кінців запанував над людьми в XX ст. Саме у цьому аспекті висновки Т.В. Адорно підтверджуються й сучасною аналітикою, в якій зазначається, що «…нині нігілізм експериментує в лоні естетичного мислення, яке ставить діагноз крахові сучасних основ. Справді-бо, театр Бекета виводить на сцену безглуздя, нонсенс. Коли з'являються оті персонажі, занурені у сміттєві ящики ("Кінець гулянки") або живцем закопані ("О, чудові дні!"), то перед нами сміттєві ящики смислу, які виставив модернізм» [10, с. 580].

У цьому колі міркувань слід зазначити і те, що Т.В. Адорно розглядає тенденцію втрати людиною смислів й виходячи за межі власне мистецтва, у широке поле соціально-історичного, культурно-цивілізаційного поступу, який завів людство у безвихідь. Так, у «Негативній діалектиці» йдеться, зокрема, про те, що досвід двох світових воєн не є засвоєним, сприйнятим як пересторога загальній небезпеці. А знамените висловлювання філософа про неможливість

культури представляється не тільки твердженням щодо минулого історичного шляху, але й пророчим по відношенню до майбуття: «Після Освенциму будь-яка культура разом з будь-якою її принизливою критикою – всього лише сміття». Ось такий суворий вирок виноситься філософом історії, за яким – нескінченна тривога стосовно людини. По суті, за цим висловом приховується розуміння неймовірної сили не-людяності, яка відкрилася практикою суспільно-історичного поступу сучасного людства.

З цих розмислів випливає, що культура як жива справа людини, як процес її свобідної творчої діяльності, у тому числі і у сфері власне мистецтва, потребує захисту та постійного переосмислення її поступу. Ось на цьому тлі міркувань щодо кризи, пов'язаних з нею процесів негації, щодо онтологічних смислів та їх втрату Т.В. Адорно й створює «…сувору, аскетичну, вимогливу естетику, яка відкидає певні традиційні категорії і серед них поняття "мистецької втіхи"… <…> Таким чином, естетичний твір може говорити нам тільки про вигнання і втрату смислу. Просякнутий порожнечею, він є лише обіцянкою щастя, яка зазнає поразки, він виражає нігілістичне поле культури, приреченої на порожнечу, на Ніщо» [10, с. 581].

Таким чином, спостерігаємо ситуацію, яка свідчить про те, що як розвиток мистецтва, так і естетичне пізнання долають суто духовно-теоретичний вимір людської діяльності і все більше демонструють своє вкорінення у практичний, передусім духовно-практичний, вимір людського буття, коли перипетії руху історії і його мистецькі осмислення постають підставою філософування. Як у такому разі варто означити естетичне спрямування таким чином зорієнтованої філософії? Як практична, подібно до того як вже майже звично означається сучасна етика? Для мене це складає питання, доки не розв'язане. Передусім тому, що поділ філософії на «практичну» та, відповідно, «теоретичну» (який же ще може бути відповідник «практичній»?) насправді потребує серйозного осмислення (зважаючи на історико-філософський поступ у його цілісності) та переконливої насамперед соціокультурної аргументації.

У цьому контексті, зокрема, виникає принципового порядку питання, а чому власне «практична філософія» співвідноситься з моральнісним виміром людського буття та етикою й залишає поза увагою естетичний його вимір та, відповідно, естетику? Можливо, тому, що людина, не дивлячись на багатовіковий культурно-цивілізаційний поступ, й досі залишається «функціональною» істотою, розвиненою однобічно, аби бути пристосованою, готовою лише для

виконання певних, важливих для конкретного, історично сформованого, соціуму діяльнісних функцій, й, відповідно, яка не укорінює себе у бутті цілісно, екзистенційно-особистісно, й тим самим не набуває у власне своєму духовному житті істотних для себе, як культурою людства сформованої сутності, ознак.

З іншої сторони, має місце й досі дещо звужене, на мій розсуд, розуміння предметного змісту естетичного знання, яке здебільше розглядають направленим на «філософське і наукове вивчення Прекрасного і Мистецтва» [див.: 10, с. 577]. Щоправда, зустрічаються й інші позиції. Наприклад, О.П. Поліщук дещо ширше розглядає зміст і специфіку естетики: «Естетика прагнула і прагне до пошуку відповідей на смисложиттєві питання. Одним з них й є проблема ґенези, природи і потенціалу художнього мислення. На жаль, вона знаходиться на периферії уваги сучасних естетиків» [9, с. 4]. У своєму доробку автор згадує й думку Г. Земпера, згідно з яким «…естетика має стати практичною наукою. Саме у ракурсі практичної естетики й буде розглядатись феномен художнього мислення як дійового інструмента культуротворення, формування "гуманізованого середовища" людського буття, вагомого чинника творчості людини» [9, с. 5].

Отже, чи є на сьогодні доцільною зв'язка, сполука термінів «теоретичне» і «практичне» з акцентом на останній, як більш актуалізований, у сучасному філософському дискурсі? Аби відповісти на це питання, зробимо невеличкий екскурс в історію філософії. Насамперед варто зауважити, що досвід людського буття та пізнання, який спирається на теоретичну і практичну діяльність, відтворюється у вигляді знань (законів будь-якої діяльності, у тому числі і мисленнєвої) чи поведінкових норм, ідеалів, цінностей тощо. Пройдено й чималий шлях від філософії, яка мала на підставі «теорії» змінити світ, до «практичної філософії», яка має на сьогодні, як можна стверджувати, доволі міцну традицію. А ось голоси щодо кризового стану філософії, про що вже йшлося на початку статті, все-рівно не зникають…

І знов-таки філософська думка борсається в тенетах нерозуміння, нерозв'язання питання, а куди їй рухатися, аби не бути розчавленою між відкинутою культурою «модерну» та «постмодерну» чи новітніх підходів «пост/пост» тощо. На цьому тлі лунають голоси стосовно безсилля філософських міркувань за відсутності чільного місця та дієвого впливу філософії навіть у сфері освіти (що, ймовірно, найбільш наочно можна споглядати, навіть на рівні емпіричного досвіду); зневіри у можливість філософії бути певною всеосяжною

«теорією», по суті, метафізикою, яка змогла би якщо не подолати, то хоча б прояснити доцільність домінуючого у сучасному соціокультурному бутті релятивізму, нігілізму, безмежного плюралізму, маргінесу… й дати якщо не систему, то більш-менш систематизований погляд на сучасний світ.

Однією з основних причин такого стану є, на мій розсуд, загублена у історико-філософському процесі новітньої історії «перша філософія» (за аристотелівською термінологією), що привело до «культивування» у філософській мисленнєвій культурі, можна сказати, «емпіричної» метафізики, прагматизму, до необхідності розрізнення «теорії» і «практики» на кшталт природничо-наукових дисциплін, природньо зорієнтованих на фундаментальні та прикладні дослідження. Певну роль у цьому зіграв, напевне, Ім. Кант, розрізняючи «чистий» (теоретичний) та «практичний» розум, аби показати детерміновану залежність від зовнішнього й внутрішній свобідний вибір людини. До речі, схоплена у такий спосіб тенденція визначення особою підстав свого буття та його розуміння й досі така, тому не провина філософа, який вирішував завдання своєї філософської справи, що у подальшому засадничим постане саме моральнісний вимір буття у розумінні практичності як терміну та феномену.

Хоча, повертаючись до метафізичної проблематики, не можна не зазначити, що тенденція зважання на емпіричне буття посилилася, як видається, все ж таки саме з Ім. Канта, за яким (в даному контексті це варто нагадати) філософія тлумачилася як витвір «чистого розуму», а метафізичний її вимір вже був, скоріше, представлений досвідним науковим знанням, як, знов-таки підкреслю, практичний – моральнісним. Некласична філософія XIX ст. (А. Шопенгауер, С. К'єркегор, Ф. Ніцше) продовжила у свій специфічний спосіб філософського міркування розпочате спрямування думки. Так, Шопенгауер, який сповідував по суті кантівські принципи розуміння універсуму, вже чітко орієнтується на метафізику досвідну, піддаючи сумніву, а зрештою й сприяючи «загубленню» універсально-категоріального, діалектико-логічного, власне філософсько-метафізичного рівня пізнання дійсності. Л. Фейєрбах (й, звісно, що доцільно, враховуючи актуальність антропологічної проблематики як предмету філософствування) звертає увагу на особливий досвід – життєвий, пов'язаний з безпосередніми людськими переживаннями, стосунками з іншими, усвідомленням місця «абсолютного» виміру буття у житті людей тощо. Зрозуміло, що саме цей – життєвий досвід – у новітній період історії вже не міг не передувати стосовно традиційно

важливого пізнавального досвіду. Підсумовуючи, варто зазначити, що загалом проблематика некласичної філософії з її увагою до питань життя, особливостей людської життєдіяльності, волі, волі до влади, екзистенціального розуміння істини, увагою до людини як особистості та ін. віднайшла відгук і у подальшому філософському процесі. Але ж дана тенденція посприяла і тому, що власне метафізичне міркування ставиться під питання – тим самим губиться традиційний для філософії спосіб мислення, усталений ще з Аристотеля, та який став предметом особливого інтересу на початку XX ст. у М. Гайдеґґера.

І тут знов є потреба звернутися до історії філософії, зважаючи на епоху «осьового часу», за К. Ясперсом, зокрема, пригадати первісні значення та становлення такого засадничого для тодішнього давньогрецького етапу філософствування поняття як «споглядання», яке загалом в цій традиції оцінювалось як таке, що відбиває вищий тип людської діяльності. А це і означає певний спосіб мислення, але який саме? І тут слід зважити на те, що первісно – це і є теорія (theoria) – грецьке слово, що несе собою таке передусім значення як споглядання, але також і спостереження, огляд, бачення, вбачання, вдивляння, видовище і, в кінці кінців, – роздуми, вчення.

Передбачає цей в першу чергу споглядальний досвід здатність людини до умоглядного охоплення буття в цілому та можливість її на цій підставі універсально діяти у колі свого буття. Невипадково, Аристотель цей досвід споглядального пізнання й активної на цій підставі дії у самих різних сферах суспільного життя тлумачить як основу мистецтв і наук й, звісно, що метафізики (як означили цю частину його міркувань у подальшому). Цей споглядальний досвід в першу чергу, що ще раз варто підкреслити, формує в людині здатність до умоглядного охоплення буття в цілому – і це визначає можливість універсальної діяльності людини того культурно-історичного періоду (та, на мій розсуд, й взагалі у будь-яку культурно-історичну епоху, бо такий спосіб мислення дає людині розуміння світу як цілісності в його основоположних підставах сумісного з іншими буття). Саме тому мало місце культивування «техне» (гр. technē – мистецтво, майстерність) як ознаки будь-якої людської діяльності. Тобто, за еллінською логікою, зважаючи на обсяг даного поняття, йдеться про усі сфери діяльності – майстерність може виявлятися у будь-якому людському діянні, в кожній «професії», у роботі науковій, ремісничій, художній чи іншій.

Отже, такі категоріальні форми, що регламентували різні діяльнісні способи людської активності, дозволяють тлумачити споглядальне (теоретичне) не як суто пізнавальне відношення суб'єкт-об'єктного зв'язку, як це прийнято означати з «новочасного» періоду,

а, скоріше, як дієве – але не в прагматичному сенсі, а в життєво-динамічному, енергійному, творчому вимірі – як «начало» перетворююче – людину, її буття, світ. Інакше кажучи, теоретичне у первинному сенсі співпадало з практичним. Звідси, ймовірно, доцільніше було б користуватися поняттям не «практична», а «дієва» філософія або «філософія дії», яка у цьому випадку мала б, була націлена на найрізноманітніші виміри життя людини, як на матеріально-предметне перетворення світу на цивілізацію, матеріальну культуру, так і на ідеального порядку перетворення, що створює духовний світ, екзистенційно-особистісний, насичений здобутими, усвідомленими власне самою людиною смислами її буття.

Звідси, ймовірно, правильніше, доцільніше буде користуватися і нині поняттям не стільки «практична», скільки «дієва» філософія, яка, по суті, є творчістю, бо універсально охоплює усі виміри людського буття, виходячи з філософського та наукового категоріально-понятійного мислення, а також з художнього мислення, які в цілому дають людині можливість урозуміння світу свого буття та облаштування його на етичних, естетичних, релігійних тощо засадах. Причому, як на мене, естетичне світосприйняття є навіть більш «практичнішим» порівняно з етичним. Адже останнє у з'ясуванні підстав, що визначають життя людини серед інших, виходить зі співставлення сущого і належного й тим визначає поведінку, вчинки індивідів, спираючись на їхній вибір, чим власне і обмежене.

Естетичне ж також зважає на належне (у цьому аспекті й досконале), яке викарбовується естетичним ідеалом, та й особистий вибір (а також відповідальність за цей крок) у митця, як і у кожного, також має місце (скажу образно – служити вічним цінностям чи працювати на запит мінливого у своїх вимогах сьогодення). Й саме цей вибір живить художню творчість і надає можливість змінювати не лише «свій» світ, але й навколишній, матеріальними чи ідеальними своїми доробками, наближаючи його тим самим до «належних» (ідеальних, у певному значенні) буттєвих форм. Тобто, буття як таке (з усіма його недосконалостями, недоречностями, мерзотними хибами, нелюдяними проявами і т.п.) приймається! Зважується, безумовно, й на те «суще», яке є прекрасним. Але головним для свобідного художника (якщо таким буде його вибір) буде перетворення світу своїм мистецтвом, навіть точніше сказати – *пере*ображення, інакше кажучи, створення нового образу світу й тим самим змінювання власне самого світу людського буття. Тобто, митець (така вже його доля) мужньо входить у світ «сущого», рішається на творення «належного»

світу людей своїми власними зусиллями (звісно, що в «практичному» плані – обмеженими, принаймні часом його життя).

Ось цей дієво-метафізичний смисл «першої філософії», по суті власне філософії, у свій спосіб «повертає», на мій розсуд, створена А.С. Канарським естетика та розуміння ним естетичного процесу. Йдеться насамперед про монографічні дослідження, викладені у двох книгах 1979 та 1982 рр. під назвою «Діалектика естетичного процесу» з підзаголовками: «Діалектика естетичного як теорія чуттєвого пізнання» та «Генезис чуттєвої культури». Звернемо увагу на деякі аспекти творчості філософа.

Передусім хотілось би відзначити, що Анатолій Станіславович Канарський є мислителем «київської філософської школи», що, зокрема, підкреслюють у своїх спогадах про вчителя В.А. Малахов та Т.О. Чайка: «Важко й добрати слова для визначення характеру духовної привабливості цього найбільш своєрідного представника молодої університетської філософії 60-х років, яким, безперечно, був А.С. Канарський»; «…в розумінні пройнятості власною невтомною думкою, – в самому своєму філософуванні він був людиною аристократичною. Найабстрактнішим ідеям – а за сутністю своїх поглядів був він, безперечно, гегельянцем, – Канарський вмів і любив надавати досконалої чуттєвої форми, вмів виражати їх пристрасно й елегантно – в дусі вищої “небайдужості” до них, якщо скористуватися його улюбленим терміном» [11, с. 196, 198].

Якщо ж загалом спробувати оцінити зроблене в галузі філософсько-естетичного знання А.С. Канарським, то це, безперечно, вибудовування естетики як онтології, яка б зважала на становлення й історичний розвиток саме культури людської чуттєвості, буття чуттєвого чинника в усіх можливих формах і проявах життя людини. В цьому відношенні він ламає розуміння естетики та естетичного, що йде ще від філософа-просвітника А.Г. Баумгартена, для якого, як відомо, естетика – лише нижчий ступінь гносеології, наука про чуттєве пізнання, досконалою формою якого є прекрасне. Але, яким би продуктивним й не було на певному етапі наукового пізнання таке розуміння естетики, онтологічний підхід поступово визрівав і мав би заступити гносеологічний. Передусім тому, що за межами міркування залишався чималий пласт культури, у поступі якої відбувалось становлення і розвиток особливої її складової, а саме – культури людської чуттєвості, яка супроводжує людину у її житті повсякчасно. І хоча романтизм та класична традиція XIX ст. внесли свою лепту, аби подолати усталений у процес філософування «гносеологізм», все ж

таки онтологічний вимір естетики і естетичного залишався не затребуваним.

На це цілком справедливо звертає увагу В.А. Личковах, розтлумачуючи, що «думки А.С. Канарського про "естетичне як чуттєве", "безпосереднє" і "само-цільне" у світлі сучасних методологічних зрушень органічно вписуються в онтологічний поворот естетики. Передовсім це стосується проблеми переживання, природа якого в його працях досліджується на рівні глибинних буттєвих, смисложиттєвих, екзистенціальних характеристик людського світовідношення. Баумгартенівська традиція розуміння естетики як філософії чуттєвого пізнання набуває сьогодні нових вимірів "онтології чуттєвості", що не завжди збігається з панівними колись уявленнями про сутність і структуру естетичної свідомості, про природу естетичного переживання» [8, с. 44]. Науковець також слушно зауважує, що потрібно подолання колись розповсюдженого серед естетиків підходу стосовно «феномену переживання», який досліджувався переважно у його «психологічній формі», як «психологічний фактор художнього сприйняття та діяльності», ототожнювався з емоціями та почуттями, з «формами суб'єктивної, споглядальної чуттєвості» в той час як є нагальна потреба розглянути переживання як «форму самого життя людини, форму її світовідношення, діяльнісного буття в культурі» – тут, у «переживанні як "житті миттєвістю"», власне, й криється «естетична реальність» [див.: 8, с. 45]. Звідси, на думку В.А. Личковаха, й випливає «методологічна парадигма сучасного естетичного знання» у єдності естетики з онтологією і феноменологією.

Не можна оминути й доречну оцінку естетики А.С. Канарського, зроблену І. Бондаревською, яка підкреслює, що логіка його текстів підводить до висновку: філософ активізує «безумовну онтологічну й екзистенціальну вагомість безпосередніх життєвих станів, незалежно від усіх подальших ментальних процедур», що «крім фактично феноменологічного визначення поля дослідження, в теорії Канарського суттєвим є екзистенціальний акцент», що його «епістемологічний оптимізм живиться феноменологічно-екзистенціальним характером дискурсу» [3, с. 386, 380, 385]. Екзистенціальні мотиви в естетиці Канарського, акцент на станах небайдужості, безпосередності, які розглядаються ним як атрибути життєвих актів, закономірно спричиняють перехід його розмислів стосовно естетичного «у феноменологічну площину», що й підкреслює дослідниця, пояснюючи це тим, що «рухатись у такій теоретичній концепції можна лише "маючи мужність довіряти своїм почуттям"» [3,

с. 379]. Тому, як зауважується, «чуттєві стани» й стають базовим поняттям усієї концепції А.С. Канарського.

Стосовно феноменологічного виміру естетичних міркувань філософа, що підкреслили у своїх дослідженнях І. Бондаревська, В. Личковах, то в цьому, безперечно, є сенс. Цікаво, що у самого Канарського можна знайти таке пояснення «феноменології»: «…можна і необхідно говорити про феноменальність та інтуїтивність безпосередньої діяльності людини. Але це зовсім не та феноменальність, яка представлена Гуссерлем, Кроче і навіть Гегелем. Йдеться про дійсне існування такої діяльності, яка по-людськи самоцільна…» Хоча зрозуміло, що філософ передує в усвідомленні доцільності означених тенденцій філософського мислення. Й сприяє цьому, на мій розсуд, те, що Канарський прагнув осмислити не суто історію мистецтва та естетичного пізнання, а розглянути їх у контексті культурно-історичного поступу, з огляду на духовну культуру і її місце у бутті конкретних людей. Саме це дало концептуально цікаві результати цих розвідок.

Насамперед тут доречно було б звернутись до однієї із перших статей вченого – «Естетична форма чуттєвості» (1968 р.), у якій він чітко означає напрямок свого наукового інтересу, висловлює пріоритетні для себе настанови стосовно визначення підходів до розуміння феномену естетичного: «Духовна мета вже за самою своєю природою є найбільш бажаною, найбільш “зацікавленою” метою, оскільки в ній покладається не просто предмет для життя, а певна необхідність самого життя… Естетика ж повинна розглядати чуттєві відносини людини в формі мистецтва, в формі самого життя» [цит. за: 6, с. 34]. Погоджуюсь з думкою Д.Ю. Кучерюка, який розцінив, що «концепція естетичної форми чуттєвості як духовної мети щодо реалій дійсності евристично спрямована не лише на сьогодення, а й тенденцій майбутнього науки» [6, с. 35].

Дійсно, саме естетичне у життєвому своєму вимірі, естетичне як феномен людського буття, а також тлумачення категорії естетичного, яка постане пріоритетною в системі категорій, спрямовуватимуть аналіз естетичного процесу А.С. Канарським. Передусім вченого цікавить, а яке поняття могло би виступити «шуканим початком побудови теорії пізнання чуттєвих явищ взагалі»? Й відповідає, що ним є поняття «байдуже» (безразличное), зауважуючи при цьому, що воно «…не визнано категорією естетики. Більш того, перше, що спливає в свідомості при його повсякденному вживанні, є уявлення його як оцінки, точніше – як відсутність якоїсь позитивної оцінки», що відбивається навіть етимологічно, адже

«…термін “байдуже (безразличное)” фіксує повну непомітність (не-розрізнення!) всього того, що за логікою звичайного пізнання осягається нами як... незвичне, неупереджене або, що об’єктивно можна було б назвати одним словом – чуттєве (пережите, значуще тощо)» [4, с. 60, 61].

Виходячи з цих розмислів, А.С. Канарський розрізняє суперечливо зв’язані між собою у житті людини й засадничі для визначення феномену естетичного поняття «байдуже» і «небайдуже». Саме це створює естетику, так як, пояснює філософ, «цілком очевидно, що “байдуже (безразличное)” і це “не-байдуже (не-безразличное)” є просто протилежностями. Але саме тому питання про залучення першого з цих понять в систему знань естетики обертається питанням: чи дійсно, остання має справу з … небайдужими за своїм чуттєвим вираженням речами?» [4, с. 61].

Отже, як можна зрозуміти, «байдуже» і «небайдуже» – це ті категорії та чуттєво-ціннісні феномени, які слугують як джерелом становлення і розвитку власне чуттєвої культури людини в її історії та породжують естетичний процес як її онтологічний та духовно-культурний виміри. У зважанні на зміст саме цих категорій естетичне й протиставляється у концепції науковця потворному (без-образному чи поза-образному, усьому тому, що не несе собою образ, отже, і не викликає в людині стан небайдужості, а, навпаки, не викликає жодного інтересу, залишає нас байдужими до певних предметів). Звісно, різниця між цими феноменами принципова, так само як принциповою є наявність чи відсутність на рівні чуттєвих переживань стосунку до всього того, що породжує в нас відповідні чуттєві стани чи аж ніяк чуттєво не зачіпає, не захоплює, не створює смислів, якими ми би живилися й жили як особистості.

Таким чином, чуттєві ж стани й передусім такий як «момент життя» будуть засадничими чинниками розуміння феномену естетичного, який загалом розглядатиметься у контексті культурно-історичного поступу, бо саме там чуттєвість формується та набуває свого естетичного змісту.

З огляду на це, філософ й зауважує, що ще починаючи з епохи Просвітництва, естетика шукала «ту специфічну форму чуттєвості, яка є естетичною чуттєвістю», тобто, шукала «щось справді чуттєве з усього чуттєвого лише за назвою», адже не можна не помітити, що «почуття почуттям – різниця: і є чуттєвість груба, одностороння, знедушена». А якщо так, то начебто цілком виправданою є позиція, коли «специфічно естетична чуттєвість» пов’язується із мистецтвом,

художньою творчістю. Але чи достатньо цього шляху для розуміння людини і естетичного як феномену її буття? Звісно, що ні.

Тому, можливо, А.С. Канарський й розмірковує не просто про людину та її естетичне світовідчуття, а прагне актуалізувати вкрай важливу тему філософствування – життя людини «в моменті», зрозуміти явища життя крізь призму «чуттєвого стану», який неможливий поза «безпосередності». Так, він пише: «Чуттєвий стан немислимий без руху безпосередності. Саме тому надзвичайно важливо зрозуміти, чим є це життя "у моменті", яким чином чи способом має виявитися цей чуттєвий стан, щоб можна було констатувати в діяльності людини прояву чогось воістину незвичного, величного естетичного» [4, с. 5]. Причому, як підкреслює філософ, «…це важливо зрозуміти не заради знань, і – нехай це й прозвучить тривіально – заради людського ствердження самого життя в будь-якій наявній ситуації, в будь якому моменті буття. Адже навіть в цьому моменті, як у краплі води, може відбитися все життя людини, всі протиріччя її реального соціального стану: трагізм чи комізм, падіння чи піднесення тощо, що, взяте в значенні не тільки чужих бід або радощів, а й своїх, так само повчальне і гідне співучасті, як повчальне і гідне того все життя людства» [там само]. Таке чуттєве цілком може розумітися на рівні синонімів і з сприйнятим, творчим, художнім, зрештою естетичним. Але тут конче важливо пам'ятати про те, що «…чуттєве – це не лише відношення людини до речі, її властивостей і якостей, якими б важливими вони не були у практиці життя, а й відношення до самої себе, до мети, сенсу свого людського буття взагалі» [4, с. 23].

Ось чому, згідно з філософом, людина має прагнути бути самою собою в кожному «моменті життя», переживаючи своє власне буття – у небайдужий спосіб стосовно реальності (тобто естетично). Інакше кажучи, безпосередність чуттів, небайдужість, небайдуже відношення до естетичних об'єктів (тобто, предметів людських переживань, які викликають зацікавленість, екзистенційно-ціннісне відношення до іншого – когось або чогось) і являються атрибутами людських життєвих проявів та дій.

З такої налаштованості людини саме на «момент» її життя, де у суперечливий спосіб проявляються «пограничні» для неї буттєві ситуації, інакше кажучи – екзистенційні, критерієм естетичного та *не*естетичного й виступають, як вже зазначалось, категорії «небайдуже» та «байдуже», котрі розуміються А.С. Канарським як джерело розвитку чуттєвого пізнання та культури почуттєвості, що й породжує феномен естетичного. «Якщо говорити конкретніше, –

зауважує філософ, – то ми з самого початку прагнули торкнути далеко не звичну цінність людини. Якщо історія людських знань виробила поняття естетичного (прекрасного, піднесеного, величного тощо) для позначення явища у вищій мірі небайдужого (небезразличного), то питання про саморух життя, взятого з боку його безпосереднього, людського чуттєвого вираження, може і повинне стати вузловим питанням всієї естетичної проблематики» [4, с. 10]. А ось на противагу подібній налаштованості на *не*байдужість, байдужість, як пояснює філософ, несе в собі вкрай негативні для людини і людської культури явища, бо «за байдужим приховано страшний стан людини. Ймовірно, в прояві такого стану міститься вираження власне соціальної смерті. Жити і бути байдужим до життя не можна без того, щоб не померти живцем (не обов'язково фізично), не перетворитися на живий труп, що позбавлений справді людських спонукань і прагнень. Саме тому байдуже (безразличное) – це не просто погане, огидне, потворне. Воно є своєрідним завершенням їх по негативності, по об'єктивній неприйнятності людиною» [4, с. 75].

Таким чином, викладені положення загалом дають розуміння, що А.С. Канарський обґрунтовує естетику саме як філософське вчення про чуттєвість, зрозумілу не у психологічному аспекті, що було довгий період доволі звичним, усталеним у науковий дискурс, а про чуттєве як утвердження людини в усьому багатстві її життєвих проявів, що виводить естетику за межі опікування суто сферою художньо-мистецької діяльності (хоча остання, звісно, залишається у колі її інтересу) передусім у вимір онтології.

***Висновки.*** Вихідною підставою даного доробку послужили наступні тенденції, що супроводжують сучасний філософський поступ: по-перше, йдеться про кризовий стан процесу філософування, у тому числі і у галузі естетики, про що міркують стосовно естетики та художнього мислення Т.В. Адорно, Ж.-Л. Кретьєн, Ж. Рюс та ін.; по-друге, мають місце пошуки новітнього розуміння естетичного процесу, що виходить за межі власне мистецтва та його пізнання у соціокультурну практику та онтологічний, екзистенціальний, феноменологічний виміри життя людини (М. Анрі, А. Канарський, Д.Ю. Кучерюк, В.А. Личковах, Д. Лукач та ін.).

Зміст категорії естетичного й загалом підхід А.С. Канарського до аналізу естетичного знання та естетичного процесу як виміру буття людини, на наш розсуд, запобігає безсистемності естетичних пошуків, що й досі орієнтуються на псевдоестетичні смисли, які торкаються лише емпіричних реалій та переслідують передусім утилітаристські чи навколо-естетичні цілі.

Як онтологічний феномен естетичне охоплює не тільки і не стільки сфери художньо-мистецької діяльності, а загалом пояснює спосіб буття людини, яка ціннісно-екзистенціально, чуттєво стверджує себе саме у площині естетичного. Саме тому естетичне, за А.С. Канарським, тлумачиться як наскрізний історичний вимір культури. Естетичне пронизує, є присутнім в існуванні людини як духовно-культурної істоти, яка у формах свого спілкування з природою, іншими людьми, культурно-історичною традицією, мистецькими витворами тощо прагне повноти буття та переживання.

Звідси, розуміння історії «практичної філософії» як певного типу філософствування не буде повним, якщо не взяти до уваги естетичний вимір людського буття. В цьому відношенні концепція естетичного процесу, розроблена А.С. Канарським, є, на наш розсуд, справжнім проривом стосовно розуміння категорії «естетичного» та естетики як спрямування особливого філософського знання. Поряд з цим (з огляду на історико-філософську традицію в цілому) автор аргументує позицію, згідно з якою правомірніше вживати термін «дієва філософія» (чи «філософія дії»). В цьому відношенні філософія виконує не тільки «терапевтичну» функцію, про яку здебільше мовиться нині, а, знов-таки варто підкреслити, прищеплює «дієвість» як загублений наслідок сформованої ще в античності культури філософського мислення – одночасно споглядального і творчо-дієвого.

***Список літератури***

1. *Адорно Т.* Мистецтво має смисл навіть у лоні абсурду // Рюс Ж. Поступ сучасних ідей: панорама новітньої науки / пер. з фр. В. Шовкун. – К.: Основи, 1998. – С. 582–583.

2. *Анрі М.* Мистецтво – воскресіння життя вічного // Там само. – С. 594.

3. *Бондаревська І.* Естетичне «за кадром» і «в кадрі» (про особливості теоретичного дискурсу В. Іванова й А. Канарського // Пізній радянський марксизм та сьогодення (До 70-річчя Вадима Іванова) // Філософсько-антропологічні студії' 2003. – К.: Стилос, 2003. – С. 373–387.

4. *Канарський А.С.* Діалектика естетичного процесу. – http://sokrat.online/ – Бібліотека-журнал «П'ятий елемент». – 265 с.

5. *Кретьєн Ж.-Л.* Гірка радість споглядання прекрасного // Рюс Ж. Поступ сучасних ідей. – Указ. вид. – С. 586–587.

6. *Кучерюк Д.Ю.* Саме життя – суть вже інтерес // Тези наукових читань з нагоди 60-річчя від дня народження А.С. Канарського. – Указ. вид. – С. 34–35.

7. *Лисий І.Я*. Проблема цілісності мистецького феномена: думки А. Канарського і сучасність // Там само. – С. 42–44.

8. *Личковах В.А*. Естетика як «онтологія чуттєвості» // Там само. – С. 44–46.

9. *Поліщук О.П*. Художнє мислення: естетико-культурологічний дискурс: Монографія. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2007. – 208 с.

10. *Рюс Ж*. Поступ сучасних ідей: панорама новітньої науки / пер. з фр. В. Шовкун. – К.: Основи, 1998. – 669 с.

11. *Чайка Т., Малахов В*. Про київського естетика А.С. Канарського і його гурток // Київські обрії: історико-філософські нариси. – К.: Стилос, 1997. – С. 194–202.

***References***

1. *Adorno T*. (1998) Mistectvo maye smisl navit u loni absurdu [Art has meaning even in the midst of absurdity] // Ryus Zh. Postup suchasnih idej: panorama novitnoyi nauki [The Progress of Modern Ideas: A Panorama of Modern Science] / per. z fr. V. Shovkun. – Kyiv: Osnovi. – S. 582–583. [in Ukrainian].

2. *Anri M*. (1998) Mistectvo – voskresinnya zhittya vichnogo [Art is the resurrection of eternal life] // Tam samo [Ibid] [The Progress of Modern Ideas: A Panorama of Modern Science]. – S. 594. [in Ukrainian].

3. *Bondarevska I*. (2003) Estetichne «za kadrom» i «v kadri» (pro osoblivosti teoretichnogo diskursu V. Ivanova j A. Kanarskogo [Aesthetics «behind the scenes» and «in the scenes» (on the peculiarities of the theoretical discourse of V. Ivanov and A. Kanarsky] // Piznij radyanskij marksizm ta sogodennya (Do 70-richchya Vadima Ivanova) [Late Soviet Marxism and the Present (To the 70th Anniversary of Vadim Ivanov)] // Filosofsko-antropologichni studiyi'. – Kyiv: Stilos. – S. 373–387. [in Ukrainian].

4. *Kanarskij A.S*. Dialektika estetichnogo procesu [Dialectics of the aesthetic process]. – http://sokrat.online/ – Biblioteka-zhurnal «P'yatij element». – 265 s. [in Ukrainian].

5. *Kretyen Zh.-L*. (1998) Girka radist spoglyadannya prekrasnogo [The bitter joy of contemplating beauty] // Ryus Zh. Postup suchasnih idej [The Progress of Modern Ideas: A Panorama of Modern Science]. – Ukaz. vid. [The specified edition]. – S. 586–587. [in Ukrainian].

6. *Kucheryuk D.Yu*. (2001) Same zhittya – sut vzhe interes [Life itself is an interest in itself] // Tezi naukovih chitan z nagodi 60-richchya vid dnya narodzhennya A.S. Kanarskogo. – Ukaz. vid. [The specified edition]. – S. 34–35. [in Ukrainian].

7. *Lisij I.Ya*. (2001) Problema cilisnosti misteckogo fenomena: dumki A. Kanarskogo i suchasnist [The problem of the integrity of the artistic phenomenon: the thoughts of A. Kanarsky and modernity] // Tam samo [Ibid]. – S. 42–44. [in Ukrainian].

8. *Lichkovah V.A*. (2001) Estetika yak «ontologiya chuttyevosti» [Aesthetics as an «ontology of sensuality»] // Tam samo [Ibid]. – S. 44–46. [in Ukrainian].

9. *Polishuk O.P*. (2007) Hudozhnye mislennya: estetiko-kulturologichnij diskurs: Monografiya [Artistic Thinking: Aesthetic and Culturological Discourse: Monograph]. – Kyiv: Vid. PARAPAN. – 208 s. [in Ukrainian].

10. *Ryus Zh*. (1998) Postup suchasnih idej: panorama novitnoyi nauki [The Progress of Modern Ideas: A Panorama of Modern Science] / per. z fr. V. Shovkun. – Kyiv: Osnovi. – 669 s. [in Ukrainian].

11. *Chajka T., Malahov V*. (1997) Pro kiyivskogo estetika A.S. Kanarskogo i jogo gurtok [About the Kyiv scientist-aesthetician A.S. Kanarsky and his circle] // Kiyivski obriyi: istoriko-filosofski narisi [Kyiv Horizons: Historical and Philosophical Essays]. – Kyiv: Stilos. – S. 194–202. [in Ukrainian].

**Т.Д. Суходуб**. Міркування про категорію естетичного та естетичний процес як життєвий вимір (пам'яті А.С. Канарського)
**T.D. Sukhodub**. Reflections on the category «aesthetic» and the aesthetic process as a dimension of life (in memory of A.S. Kanarsky)

Авторська довідка:

Суходуб Тетяна Дмитрівна — кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії науки та культурології Центру гуманітарної освіти НАН України.

УДК17.023.2

# АНТРОПОЛОГО-ОНТОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ КАНТІВСЬКОЇ СУБ'ЄКТИВНОСТІ

***А.І. Трубенко***
*Центр гуманітарної освіти Національної академії наук України*
*вул. Трьохсвятительська, 4, Київ, Україна, 01601*

*У статті розглядається переосмислення новоєвропейського суб'єктивізму з позицій кантівської філософії. Показано, що кантівський концепт людини полягає в діалектичній кореляції об'єктивного та трансцендентально-суб'єктивного. Зроблено висновок, що антрополого-онтологічнне розкриття людини має фундаментальне значення, зокрема й для реалізації її пізнавальних зусиль.*

*The article considers the rethinking of modern European subjectivism from the standpoint of Kantian philosophy. It is shown that the Kantian concept of human consists in the dialectical correlation of the objective and the transcendental-subjective. It is concluded that the anthropological-ontological disclosure of human is of fundamental importance, in particular for the implementation of his cognitive efforts.*

У своїх філософських розмислах Кант дотримувався основоположного принципу, що стверджувався в новоєвропейській філософії – принципу *суб'єктивності*, що надавала його вченню статус класичності. Апологія суб'єктивності у філософії Нового часу формувалася і стверджувалася внаслідок базових трансформацій в еволюції культури. Так, якщо антична культура формувалася на засадах *космогенного* світорозуміння, де людина розглядалася як атом великого універсуму, як мікросвіт макросвіту, а в середньовічній культурі людина формувалася на ідеалі потойбічності (неотомізм), то

новоєвропейська культура формується на засадах науки. Науковий ґрунт культури детермінує розгляд людини через критичне ставлення і несприйняття попередніх ідеологем «присутності» (античність) і «тварності» (середньовіччя).

Наука стверджує саме «антропогенну» культуру – культуру «суб'єктивності», що характеризує людину не стільки як природну людську істоту і не з позицій «тварності», а як людську природну істоту, що творить саму себе в середовищі своєї культури.

Подвижники від науки проголошують людину як коваля своєї власної долі. Це вплинуло як на переорієнтацію в загальносвітоглядних філософських поглядах, так і, зокрема, в поглядах на людину, де виділявся основоположний її аспект – *суб'єктивність*.

На початковому етапі формуванні новоєвропейської культури, що характеризувалася закономірністю *відособлення*(уособлення), наука сприяла «переключенню» філософії з розмислів про душу до осмислення лабораторії *індивідуальної свідомості*, основним показником якої є саме науковий розум.«Не плакати, не сміятися, не проклинати, а розуміти!»– ось кредо нової людини, що ступила на стежину науки і що надавало їй статус *суб'єкта* діяльності, мислення і оцінок.

Філософія як вчення про людину, що є лише носієм наукової свідомості, формується як теорія пізнання, або гносеологія.

Під безпосереднім впливом науки в першопочаткових гносеологічних ученнях стверджуються два напрямки – сенсуалізм (під впливом зоології – Лінней і раціоналізм (як психологізм).В цей час набули поширення і своєрідні синергетичні школи, де індивідуальна свідомість розглядалася як взаємообумовлена єдність чуттєвого і мисленнєвого (Локк) – «в мисленні немає нічого, чого б не було в чуттях».

Існували теорії *набутості,* згідно з якими свідомість, в гносеологічному вимірі,аж ніяк не збагнути з природознавчих данностей.

За Беконом, підхід до свідомості з точки зору природознавчих наук спрощує і, врешті, вульгаризує проблему. Гносеологічне розуміння (gnosis) вимагає принципово нового, в порівнянні з природничо-науковим, підходу. Природознавче розуміння чуттєвості і мислення (зоологія, психологія) дає лише поштовх до розуміння сутнісного. Свідомість як суб'єктивна форма існування знання (гносеологізм) не є, за Беконом, здатністю вродженою (від природи). Вона «набувається», формується просвітницьким досвідом (звідси

емпіризм). Гносеологічна чуттєвість, за Беконом, є не що інше як перетворена в свідому форму наявна експериментальна наука (експериментальна і натуральна історія), а розум, як пізнавальна здатність, є перетворені в форму свідомості фізика і метафізика.

В індивідуалістський гносеологіїXVII ст. поряд з теорією набутості, існували *евристичні* школи (Декарт, Лейбніц), які, правда, не відсторонювалися від ідей теологізму (вродженість від Бога, ідея «передустановленої гармонії»).

Таке розуміння суб'єктивності існувало в новоєвропейській філософії до Канта. Воно характеризується, по-перше, обґрунтуванням суб'єктивності як індивідуальності (тут незаперечний вплив людей науки – Декарта, Ньютона, Лейбниця – цих велетнів думки,які визначали дух епохи); по-друге, розумінням людини лише як *носія* свідомості (феноменалізм), «Я мислю, значить я є» – ось кредо докантівської філософії суб'єктивності.

Кант, дотримуючись в цілому новоєвропейської апології суб'єктивності, як про це вже зазначалося, здійснює принципову реформацію її шляхом переключення уваги від психологізму, феноменалізму і гносеологізму до *антропологізму*, що носить онтологічний характер.

Розмисли Канта щодо суб'єктивності будуються на таких аргументах: це, по-перше, абсолютна відмова від основ неологізму; по-друге, критичне ставлення до попередніх бачень суб'єктивності на засадах індивідуально-зоологізованого і психологізованого суб'єктивізму; по-третє, що є основоположним, на обґрунтуванні принципу онтологічного тавтологізму, тобто на розумінні людини як «обмірщенного» антропосу, а світу як олюдненої ойкумени. В цьому Кант є платоніком.

Цей принцип є загальносвітоглядною платформою, де не акцентується питання первинності, чи то послідовності, детермінації, залежності та інше. Тут сторони розглядаються як взаємозумовлені. Оскільки людина розглядається як «світо-людина», тобто вона визначилась як «подія» світо-буття, то цим і визнається той факт, що вона «є» – «Я єсмь».

Знаходячись в тавтологічній єдності олюдненого світу і «обмірщенного» людства, кожна конкретна людина може володіти або статусом «присутності», або виступати «здійсненним» («здійсненням») буття, тобто виражати (в існуванні і мисленні) закономірність тавтологічної єдності.

Людину, як «здійснення» буття Кант іменує суб'єктом. Суб'єкт – це індивідуальність, конкретний вчений, зі своїми чуттями,

переживанням, волінням, розумінням, оцінками, поведінкою. Але всі ці здатності і здібності не вроджені від природи (в такому разі всі пересічні люди знаходилися б в статусі суб'єкта), вони набуті, онтологічно задані. Ця набутість виступає своєрідним «світловим простором», розуміючим полем, місциною, де і звідки щось видно» (М. Мамардашвілі). Подібно до того, як в онтологічному тавтологізмі не вирішуються питання первинності, послідовності, залежності, так і в людській суб'єктивності, яка є тавтологічною єдністю між «Я єсмь» і «Я мислю», виключено вирішення цих питань (на противагу, наприклад, декартівському когітаризму), хоча все ж таки помітно, що у відношенні антропоморфного і когітарного Кант віддає перевагу першому.

Таким чином, як зазначалося вище, Кант розробляє свою концепцію суб'єктивності на засадах антропології, що має онтологічний характер. З цієї точки зору людина є істота,що переживає своє онтологічне місце і уклад, тобто не чогось у світі, а дію через неї незалежного світу, який фіксується як межа дійсного світу. Онтологічне місце людини і її онтологічний уклад, і існування, тобто та індивідуалізації, в якій здійснюється світ – все це у Канта є тим засадничим онтологічним підґрунтям, на якому вирішується проблема суб'єктивності. Сюди включається, зокрема, розуміння «Я» як суб'єкта споглядання, воління, мислення, оцінок, поведінки, тобто як тавтологічної єдності свідомого життя і свідомого його розуміння, куди включаються онтологічні (розуміння як розуміюче буття),гносеологічні(пізнання як суб'єктно-об'єктне відношення), феноменологічні (тавтологія свідомого і несвідомого в суб'єкті), психологічні (взаємодія структурованих здатностей душі: чуттєвості,розсудку і розуму) аспекти.

Онтологічний зміст людської суб'єктивності розкривається Кантом в понятті «трансцендентності», а онтологічна сутність когітарного «Я» подається в понятті «апріорності»(я мислю).

Розуміння «Я» як першоідеї кантівської суб'єктивності, починається з так званої копернiканської революції, тобто з деантропоцентристської операції, суть якої полягала у «відчепленні» людини від світу, тобто в критичному відношенні до традиційних антропологій, де людина або зливалася зі світом, або видавала свої проекції на світ.

Антропологізм Канта антиантропоцентричний, він побудований на принципі *великого визволення* від попередніх заблуджень. Для Канта людина як суб'єкт не є просто частковим породженням світу, а її уявлення не є світом самим по собі.

Кант через коперніканське вчення вивільнив людину від натуралістичної і психологічної антропології і ствердив основоположення трансцендентальної антропології, де людське розкривається не тільки і не скільки в термінах присутності чи то чистої суб'єктивності (психологізм), а постає як діалектична єдність об'єктивного і трансцендентально-суб'єктивного. На думку Канта, світ може розуміти (людина як суб'єкт)тільки фізик, тобто така мисляча істота, яка володіє фізичними засобами, що простягнулися в світ. Володіння законами фізики – це є та суб'єктивність, яка об'єктивно заангажована.

Це стосується не тільки людини як суб'єкта знання. Освідомленість з законами і діяльність згідно з ними характеризує і суб'єкта оцінок, переживань, поведінки.

В розумінні «Я єсмь» значне місце займає кантівське просвітництво. Тут він в деякій мірі наслідує беконівську філософему «набутості», але не у вузько гносеологічному аспекті, а саме в антропологічному. Апологія «набутості» Ф. Бекона характеризувала формування феноменологічної суб'єктності. Людина як суб'єкт розглядалася лише у вимірі наукової свідомості.

Кант в якості суб'єкта, як уже зазначалося, розглядає цілісну людину, яка вплетена в тавтологічний онтологізм і яку потрібно сформувати (тут Кант дотримується платонівського: «помри, але стань»). Стати суб'єктом, за Кантом, значить «збутися». В просвітницькому аспекті набути статус «Я», значить вирішити для себе три сакраментальних питання:а) що я повинен знати? б) як я повинен діяти? в) на що я повинен надіятися?

Відповідь Канта на поставлені ним же питання наступна: знати я повинен (це завдання школи), по-перше, чисту математику, що в перетвореній суб'єктній формі трансформується в апріорну чуттєвість (усвідомлені простір і час); по-друге, чисте природознавство, яке в перетвореній формі виступає як розсудкова здатність судження (аналітичного і синтетичного) і, по-третє, метафізику як науку (це новоутворення Канта), що в перетвореній формі складає власне розумову здатність суб'єкта.

Діяти як «Я», за умовами школи, можливо лише через засвоєння етичного імперативу, що носить категоричний характер, а красу – оцінювати з точки зору пануючих естетичних норм і цінностей.

Шкільне просвітництво як процес формування людини як суб'єкта є лише частковим (але необхідним) випадком її становлення. За Кантом, школа формує лише емпіричний суб'єкт, суб'єкт наукового

досвіду, який навчився мислити і поступати «за поняттями» і його мислення розглядається як *відтворення*. Будучи наслідувачем наукових норм і цінностей, людина виступає лише *явищем* суб'єктивності, а не її творчої сутності. Щоб збагнути сутність людини як суб'єкта, тобто «схопити» її *здатність до творчості,* Кант знову повертає людину, але вже «научену», в ту первородну стихію, з якої вона вийшла, тобто стихію буття. Це повернення змусило Канта звернути основну увагу на те, від чого він свідомо відмовився при формуванні емпіричного суб'єкта. Виправдовуючи необхідність і обов'язковість такої процедури, Кант застерігав проти її консервування і абсолютизації. При формуванні такого типу суб'єктивності переважають такі її ознаки як «відповідність», «похідність», «залежність», «присутність». І тут Кант не бачить негативу. Навпаки, така процедура забезпечує формування емпіричного суб'єкта статусом онтологізму і об'єктивності.

Але на цьому позитиві Кант і зупиняється. Він доводить, що абсолютизація такого шляху закінчується позитивізмом (відоме ньютонівське:«фізика, остерігайся метафізики!»).

Спроба помислити людину (вже освічену і навчену) в стихії буття заставило Канта значно і суттєво «добавити» в розуміння людської суб'єктивності, додати до фізичного розуміння саме розуміння метафізичне, що «поіменувалося» *трансцендентальною суб'єктивністю*.

Розвинена людина як суб'єкт являє собою єдність емпіричної і трансцендентальної суб'єктивності, де перша має ознаку визначеності, а друга – невизначеності. Визначеність характеризує суб'єктивність як загальнообізнаність, невизначеність – це щось «ідеальне», що у вимірі *індивідуалізму є* суб'єктивність, що «напружує» її вольові і «мисленнєві» здатності і здібності і примушує їх *трансцендувати*, тобто виходити за межі набутого, розширюючи їх.

Обґрунтовуючи вчення про трансцендентальну суб'єктивність якнеобхіднуі визначальну сторону суб'єктивності емпіричної, Кант вдається до розробки принципово нової – саме трансцендентальної метафізики.

Процедуру філософського новотворення Кант здійснює через критичне несприйняття попередніх метафізичних варіантів (і тут він дотримується ньютонівського застереження). Зазнає кантівської критики, зокрема, в «Мареннях духовидця» популярна на той час «Arcanacoelestia» Сведенборга. Такої ж участі зазнала й існуюча догматична вседоводяча метафізика(критика чистого розуму). Її критичну неспроможність Кант довів формулюванням відомих

антиномій. Критичного переосмислення зазнала і попередня теологічна метафізика.

Критикуючи їх однобічність і невідповідність часу, Кант все ж таки не пішов шляхом ньютонівського попередження (в ньому він вбачав скочування філософії до емпіризму). Займаючись теоретичним природознавством, Кант усвідомив саме необхідність для науки філософії як науки, виконуючої методологічний запит науки (метафізика specialis).

Крім наукової заангажованості Кант вбачав потребу в новій філософії–філософії трансцендентного. Ця вимога мотивувалася вже не пізнанням, а світоглядом. З метою вирішення загальносвітоглядних проблем за умов, коли сама наука набула трансцендентального (в нашому розумінні – суспільно-історичного) характеру, Кант обґрунтовує ідею метафізики universalis.

Метафізика, що діє з наукою і заради науки, оперує тими ж категоріями, що й наука (наприклад, простір метафізичний і простір фізичний) – тому вони не є «чистими», будучи формами теоретичного синтезу наукових знань, тобто походячи від науки, вони здійснюють зворотний вплив на науку, виконуючи методологічну функцію (знання загального (родового) є теоретичним орієнтиром в пізнанні окремого (видового).В цій ролі вони вже виступають *принципами*. Однак не дивлячись на всезагальний характер форм теоретичного синтезу, все ж таки розум, який ними оперує, на думку Канта, страждає критичною обмеженістю (він лише від науки і для науки), він *агностичний*.

Тут трансцендентальне тавтологічне емпіричному. Тому якщо емпіричний суб'єкт і володіє здатністю трансцендування, то ця здатність «рамкова», вона не виводить суб'єкта за дужки «*епістеме*». В цій здатності виражається просто «тяжіння» до загальнознайомого чи то загальнозначущого, яке постійно рефлексує (світиться) в емпіричному суб'єкті і мотивує його дії.

Що ж стосується суб'єкта, що заангажований метафізикою generalis, то тут навпаки, його здатність трансцендування полягає в подоланні себе як «агностика», в демонстрації своєї свободи волі, яка здатна задовольнити потяг до того, що для попереднього суб'єкта «табуювалось». В цьому випадку трансцендування має трансцендентний характер, де не визнається ніяка «річ-у-собі». В трансцендентному трансцендуванні переважає не стільки знання, скільки мислення, інструментаріями якого є не скільки поняття, категорії і принципи, стільки ідеї.

В цьому трансцедуванні більш актуалізована existentio (воля,віра, ірраціональність) порівняно з essentio (розуміюче знання).

Когітарна складова «Я єсмь» включає в себе, зокрема, вчення про свідомість (трансцендентальна феноменологія), вчення про душу (трансцендентальна психологія) і вчення про пізнання (трансцендентальна гносеологія). Трансцендентальну свідомість Кант розглядає як тавтологічну єдність трансцендентального і емпіричного. Трансцендентальне є не що інше як перетворена в форму свідомості метафізика, а емпіричне – це перетворене в суб'єктивність знання наукове.

Оскільки метафізика розділялась Кантом на метафізику generalis і метафізику specialis, то, будучи засвоєними суб'єктом, вони трансцедувалися єдино-двояко: одна як «свідчення» інтелігенції, що характеризувалося невизначеністю, недосяжністю, нерефлексованістю (це, власне, несвідоме в трансцендентальній свідомості), інша – як свідома рефлексія, як свідчення найбільш загальних принципів.

Емпірична або досвідна складова трансцендентальної свідомості є перетворена в «Я» теоретична наука, до того ж не тільки природознавство, а і етика, естетика і навіть релігія, яку Кант бачив в межах тільки розуму. Тут Кант виділяє схематизм категорій (якість, кількість, модальність, відношення) і форми споглядання (простір і час). Емпірична свідомість характеризується повною і достатньою визначеністю. Категоріальна свідомість, в якій світ визначився, виражається відповідною мовою.

Тавтологію невизначеного і визначеного, несвідомого і свідомого в трансцендентальній свідомості Кант конкретизує ще через розкриття діалектики ноуменального і феноменального. Феноменологічно ноуменальне також розглядається як «річ-у-собі».

Психологічний вираз трансцендентальної свідомості подається у вченні про душу. Тут усвідомлені знання (феноменологія) трансформуються в живі психологічні здатності і здібності, ім'я яким чуттєвість,розсудок і розум. Чуттєвість – це трансформована в душевний стан чиста математика,тобто це є відповідь трансцендентальної психології на питання: як можлива чиста математика?Психологічна відповідь на питання: як можливе чисте природознавство? – дається у вченні про розсудок. Психологія дає відповідь і на питання: як можлива метафізика як наука?Відповідь на нього дається у вченні про розум, що являє собою інтелектуальну єдність ірраціонального і раціонального. Ірраціональне – це психічне життя ідей, які націлюють волю на невідоме,трансцендентне, а розумово-раціональне – це здатність «відібрати» у науки все накопичене нею (трансцендентальний синтез) і одночасно «віддати»

їй свій «борг» у вигляді принципів, за допомогою яких вирішується методологічне питання,*як* потрібно мислити, діяти, оцінювати?

Нарешті когітарна складова трансцендентального «Я» розкривається в трансцендентальній гносеології, основною проблемою якої є суб'єктно-об'єктне відношення. Це відношення відбувається, звичайно,в рамках гносеологічної суб'єктивності, яка за своїм змістом об'єктивна. Об'єктивність «знизу» забезпечується зовнішніми чуттями (зоопсихологізм), а об'єктивність «зверху» визначається мірою «засвоєності» і перетвореності в «Я»(внутрішня чуттєвість,розсудок і розум) наукових і метафізичних знань. Цим Кант відрізняється від так званих «чистих» суб'єктивістів типу Фіхте, котрий стверджував, що ми пізнаємо лише свої уявлення, залежні від свідомості і в ній особливим чином дані, а не об'єктивну дійсність, незалежну від свідомості.

З точки зору гносеологічної суб'єктивності Канта, пізнавати – значить «*про–являти*» себе, демонструвати своє уміння «*плавати*» в тому середовищі «*даності*», що забезпечують зовнішні чуття. Останні (відчуття, сприйняття, зовнішнє споглядання) лише «видають» матеріал для пізнання. Тому для них немає нічого непізнаваного (вони не пізнають).

Пізнання починається зі споглядання внутрішніх чуттів, що задекларовані апріорі простором і часом. Апріорне споглядання трансформує зоопсихологічну даність зовнішніх чуттів в психогносеологічне «явище», котре потім набуває розсудкової визначеності (хід думки від явища до поняття), а закінчується пізнавальний акт розумовим синтезом розсудкової багатоманітності, тобто формуванням загальних принципів, які покликані «освічувати» подальші пізнавальні акти.

Розробляючи когітарну складову трансцендентального суб'єкта, Кант не видає це як самоціль. Напроти, обґрунтування «Egocogito» він повністю підпорядковує антропологічному «Я єсмь».

Вирішення антропологічного питання, в свою чергу, зумовлене витоками трансцендентальної онтології. Таємниця «Я єсмь» (відповідь на питання,«що таке людина»), не можна, за Кантом, розкрити шляхом аналізу теми людини лише як когітарного суб'єкта. Розуміння людини як «події» буття вивело Канта в сферу антропології. Для цього потрібно було вийти «за дужки» когітарної суб'єктивності, зайнятися не природою мислення, а природою буття. Заняття антропомисленням докорінно змінило попередню когітарну «мислильню». Кант довів, що когітарне мислення – це апологія наукової свідомості (відповідь на питання:«що я повинен знати? –

чиста математика і чисте природознавство), як я повинен діяти?(етика),«на що я повинен надіятись?»(естетика),тоді як антропомислення є природно-буттєвим. Вихід «за дужки» означало перехід від свідомості до світогляду (галузь метафізики universalis). Світогляд, за Кантом, не «агностичний». Тут універсалії – світ, Бог, людина,свобода не «антиномізуються», а навпаки, виступають світоглядно визначальними.

За Кантом, коли мислиш людину не лише як *cogito ego* (Бекон, Декарт), а як подію буття, тоді повертаєшся до винесеного за дужки когітарності багатоманітного прояву людського. В такому розумінні людської суб'єктивності спінозівське: не плакати, не сміятися, не проклинати,не тільки пригадується, а й актуалізується. В розмислах над антропологічним esse homo обов'язково включається і зовнішня чуттєвість, яку винесено було за дужки при обґрунтуванні «*ego cogito*» і названо «річчю-у-собі», бо даність зовнішніх чуттів – це даність природи людини. Світоглядна актуалізація раніше «відмовленого» універсалізує філософію і надає їй статус мудрості. Філософія як мудрість характеризується не скільки науковою критичністю,стільки природністю.

Задум «Критики чистого розуму», власне, і починається з обґрунтування світоглядної сутності філософії. Спочатку «*esse homo*», а потім «ego cogito». Але з «*esse homo*» філософ лише розпочав, а ось актуалізувалася проблематика, якою опікувався Кант, в основному, на продовженні і розвитку психологізму і раціоналізму своїх попередників.

### *Список літератури*


1. Трубенко А. Кант І. як просвітник і геній // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. –№33. –2001.
1. Юркевич П.Д. Вибране. –К.: Абрис, 1993.
2. Cassirer E. Kants Leben und Lehre.–Berlin, 1921.
3. Immanuel Kant. Gesammelte Schriften**. –Band 1-29.**
4. Mamardashvili, M.K. La pensée empêchée – Entretiens avec Annie Epelboin : La Tour d'Aigues, L'Aube, 1991.


*References*


**1.** Trubenko A. (2001) Kant I. yakprosvitnyk i henii. [Kant I. as an enlightener and genius]//

VisnykKyivskohonatsionalnohouniversytetuimeni TarasaShevchenka. – №33, 2001.

**2.** Yurkevych P. D. (1993) Vybrane[Selections]. –K.: Abrys, 1993.

3. Cassirer E. (1921) Kants Leben und Lehre.–Berlin, 1921.

4. Immanuel Kant. Gesammelte Schriften**. –Band 1-29.**

**5.** Mamardashvili, M.K. (1991) La pensée empêchée – Entretiens avec Annie Epelboin : La Tour d'Aigues, L'Aube, 1991.

Авторська довідка:
Трубенко Анатолій Іванович – к. філос. н., доц., доцент кафедри філософії Центру гуманітарної освіти НАН України.

**А.І. Трубенко.**Антрополого-онтологічні засади кантівської суб'єктивності
**A.I. Trubenko.**Anthropology-ontological principles of kantian subjectivity

УДК: 342.7

## СПРАВЕДЛИВИЙ ПРОСТІР У МІСТІ ЩАСЛИВИХ ЛЮДЕЙ: ДО ВИЗНАЧЕННЯ ПРОБЛЕМИ

***І.І. Літус***
*Центр гуманітарної освіти Національної академії наук України*
*вул. Трьохсвятительська, 4, Київ, Україна, 01601*
litusattia@gmail.com

*Автор статті, за допомогою як історичних, так і сучасних поглядів на тему бачення сучасного міста, насамперед як джерела «духовного ландшафту» існування людини, прагне віднайти перспективні напрями досліджень у різних галузях наукового пізнання. Багато дискусій викликає сьогодні дана проблема, не лише завдяки тому, що саме «місто» як утворення є досить складним. Ще й тому, що місто і, власне, справедливе його влаштування вчені досліджують*

*кожен у своїй специфічній галузі. В роботі здійснюється спроба окреслити філософське бачення проблеми міста та показати нагальну потребу у міждисциплінарному підході до вирішення проблеми.*

***Ключові слова***: *справедливий простір, філософія міста, щасливе місто, урбанізація, поліс, технополіс.*

## FAIR SPACE IN THE CITY OF HAPPY PEOPLE: TOWARDS DEFINING THE PROBLEM

***I.I. Litus***

*Center for Humanitarian Education of the National Academy of Sciences of Ukraine, Tryokhsvyatitelska st., 4, Kyiv, Ukraine, 01601*
litusattia@gmail.com

*The author of the article, using both historical and modern views on the topic of the vision of the modern city, primarily as a source of the "spiritual landscape" of human existence, seeks to find promising directions of research in various fields of scientific knowledge. The work presents historical and modern views in the search for the concept of "just space", which would combine all the accumulated theoretical and practical experience in this area of research. This problem causes a lot of discussion today, not only because the "city" itself as an entity is quite complex. Also because the city and, in fact, its just arrangement are studied by scientists each in their own specific field. The work attempts to outline a philosophical vision of the problem of the city and show the urgent need for an interdisciplinary approach to solving the problem.*

***Keywords:*** *fair space, city philosophy, happy city, urbanization, polis, technopolis.*

***Вступ. Постановка проблеми.*** Реалізація ідеї просторової справедливості сприяє, в першу чергу, підтримці та актуальності питання соціальної справедливості і водночас безпосередньо з нею пов'язана. В рамках загального розуміння самої сутності ідеї просторової справедливості передбачена наявність у всіх жителів однієї території рівного доступу до соціально-культурних об'єктів, що має бути забезпечене перш за все розумінням, справедливим і ефективним міським плануванням та управлінням міськими ресурсами. Та, насправді проблема є набагато складнішою і потребує детального її вивчення та залучення фахівців різних галузей досліджень.

Почнемо з того, що питання урбанізації є досить сучасним надбанням суспільства, але таке явище як «філософія міста» своїм корінням сягає ще часів античності. Це один із тих випадків, коли термін є значно молодший за саме явище, що має достатньо багату передісторію та концептуальну наповненість.

***Основна частина.*** Основною категорією в розумінні античного суспільства був поліс, і він визначався не лише в просторовому відношенні, а, в першу чергу, в соціальному. Філософи античності вважали одним з найголовніших завдань будь-якої влади (чи то тиранія, олігархія чи демократія) – забезпечення соціального блага для всіх вільних містян, що присвятили своє життя військовій, політичній чи науковій діяльності. Серед таких філософів, що пропонували власні моделі «ідеального міста» був і Платон. «Будівельне мистецтво створює дім. Кожне мистецтво робить свою справу і приносить користь відповідно до свого призначення» [3, с. 302]. Якщо вірити Платону, то серед загального переліку професій, що були корисними для тогочасного суспільства, професія будівельника та архітектора стояла на другому місці, після землероба. Сучасність же диктує нам пошуки іншого підходу до проблеми і, однозначно, що займатись розробкою «філософії міста» мають перш за все вчені, філософи, архітектори, не забуваючи, звісно, й про зворотній зв'язок з суспільством.

Таким підходом може виступити принцип гуманізації науки, який зміг би прийняти на себе частину функцій в сенсі зміни свідомості та відповідальності вченого за свої дії. Особливо це стосується технічної галузі науки. Такі приклади вже існують в світі. Один з перших наукових рухів є – Відкрита наука, що ставить собі за мету зробити доступними наукові дослідження і їх результати для всіх рівнів зацікавленого і активного суспільства, як любителів, так і професіоналів. Такий рух, не дивлячись на його противників, ставить питання про необхідність гуманітарного контролю в науці, що полягає у зростанні відповідальності вченого перед суспільством за результати його діяльності.

Ідея включення науки в систему суспільних інститутів, її соціалізація, є одним із сучасних напрямків філософії науки. Так, М. Фішер запропонував інституційний підхід до переосмислення ролі науки і технології в суспільстві. На його думку, наука і технології повинні стати справжніми соціальними інститутами, тобто стати «органічною частиною соціально-культурного простору» [див.: 4].

Через детальний платонівський опис основних та корисних суспільству професій в античному місті (ідеалом такого міста для

Платона слугували Афіни) чітко простежується ідея про те, що основною функцією держави є надання матеріального простору для нормального функціонування представникам всіх «корисних професій задля забезпечення високої якості їх роботи. «Можна робити все в більшій кількості, краще і легше, якщо використовувати одну якусь роботу, відповідно своїм природнім схильностям, без відволікань» [3, с. 234]. Варто згадати, що своя систематична розробка такої собі ідеї «міської цивілізації» була і у Аристотеля. Саме він розумів людину як «полісну тварину», що лише в контексті полісної цивілізації здатна стати тим, ким вона може стати: розумною і вільною істотою.

«Місто Сонця» Томмазо Кампанелли також містить опис «міста в оновленому Всесвіті» [див.: 5]. Щоб потрапити до центру (святині) міста, герою доводиться пройти кілька випробувань, але, потрапивши в місто, він помічає, що воно лежить серед рівнини, «точно на екваторі», але і на височині. Таким чином, місто розмістилося у винятковій ситуації: в горизонтальній площині (екватор) і у вертикальній площині (пагорб посеред рівнини). Будова міста є такою, що відображає Небесну сферу, з Сонцем, як геліоцентричної системи в центрі. Кампанелла зазначає, що містяни в захопленні від Птоломея і Коперника, а також знаються на астрономії та астрології. Таким чином, він показує, що жителі міста є освіченими людьми, бо ще осмислювали відновлення міста в найсприятливіший з астрологічної точки зору момент. Зрозуміло, що Місто Сонця у Кампанелли є своєрідним відображенням його віри в оновлення, бо в праці зображено нову модель міста в умовах оновлення всього Всесвіту.

Не обійшов Кампанелла своєю увагою бачення простору для публічного життя містян. Попри те, що місто зовні нагадувало фортецю, містило воно в собі простір не лише для оборони, а й для дозвілля та прогулянок. Але, все дозвілля в ньому зорієнтоване на освіту, адже навіть міська стіна розписана картинами, що допомагають отримувати знання. Біля кожної стіни з тими малюнками є люди, які пояснюють всім бажаючим значення тих малюнків, а ті стіни побудовані так, щоб постійно супроводжувати людей. Отож, не важко здогадатися, що основним соціальним здобутком Міста Сонця вважається освіта містян.

На відміну від мешканця античного міста, котрий більше опікувався своїм земним життям та прагнув визнання громади, у Середні віки людина протягом всього життя готувалася постати перед Богом і Блаженний Августин, як представник середньовічного суспільства, зображує місто як таку собі форму еманації Бога [1, с. 321].

«Град Божий» і «Град Земний» Августина – «два різновиди любові, що породжують два «гради»: любов до себе породжує град земний , а любов до Бога, аж до самозабуття, породжує «град» небесний» [там само]. Не зважаючи на те, що концепція Августина носила суто релігійний характер, справедливо буде відмітити, що вона є актуальною і сьогодні, бо для вивчення і організації навколишнього простору, наповнення його новими сенсами, категорія «любові» не сприятиме тому, щоб вчений чи архітектор або ж будівельник відносились безвідповідально до своєї праці. Любов до свого міста, своєї громади є тією основою, що сприяє тому, аби покращувати оточуюче середовище, а відтак і самим ставати кращими. Августин Блаженний показав людству, до чого воно має прагнути у створенні єдиного простору для співіснування, бо стабільними спільнотами вважав саме ті, які створені на основі духовного єднання.

Свою екзистенційну інтерпретацію концепція Августина отримала в роботах американського теолога Харві Кокса, зокрема, у його праці «Світське місто». Урбанізація у нього – це світове соціальне явище, де «люди різних культур, взаємодіючі один з одним у великому місті, виявляють примарність своїх міфів. Урбанізація передбачає знеособлений характер людських відносин (терпимість, анонімність, функціональність)» [див.: 6].

Світське місто (у Х. Кокса) – це така собі щаблина у розвитку не лише самого міста, а більш за все – світу, в якому люди все менше звертаються до релігійних правил і ритуалів у пошуках моралі та сенсу. А центральним поняттям у системі Кокса стає «метрополіс» – гігантський міський конгломерат, що складається з великого міста та тісно з ним пов'язаних передміст та селищ, що переходять з одного в інше. Але, цікавим є те, яким природним поняттям Харві Кокс наділяє «метрополіс» – «нечитаність». Тобто, «нечитаність» є основною характеристикою сучасного полісу, що позбавлене символів і «картин світу», але саме вони й надихали наших предків в організації свого простору. Нажаль, єдиний спосіб подолання проблеми автор вбачає у поверненні до релігійних традицій, бо тільки вони можуть надати місту ту «секулярну культуру – культуру множинну, гетерогенну», бо лише для них є характерною «відсутність тотальності» [там само]. Концепція Кокса не може бути позбавлена уваги сучасних вчених, адже саме в ній автор постулює тезу, що місто, як і світ в цілому – справа самої людини і її відповідальності (екзистенційний контекст). І в даному контексті він пропонує нове поняття – «технополіс», тим самим, відкриваючи для нас якісно новий рівень міста, в якому

зливаються воєдино технічні та політичні компоненти, як основа для нового культурного стилю.

Епоха технічного світського міста (технополісу) має свій специфічний стиль: спосіб самовираження, характер, що повністю виявляється в усіх аспектах і сферах його життя. Саме на цьому етапі розвитку міста автор віднаходить аналогії між стилем сучасного світського міста і основами біблійної віри. Цікаво, що вигляд і сам стиль «технополісу» – є складовими секулярної, урбаністичної культури, але повертається автор до релігійних аспектів з єдиною метою – віднайти систему цінностей, що надасть нового поштовху у формулюванні просторових концепцій. Така структура виявляється у всіх наших інтелектуальних прагненнях, або ж художніх задумах, чи технічних досягненнях. «Сучасне місто – це масові переміщення. Рухливість – зброя для тих, кому важко. А ті люди, котрі перебувають в дорозі в просторовому сенсі, зазвичай в дорозі і в інтелектуальному, і фінансовому, і в психологічному. Рухлива людина більш відкрита до змін, оновлення» [6].

Стиль «технополісу» – це такий собі спосіб вираження, саме через нього суспільство й створює власний образ, систему цінностей і сенсів, які є основою його життя. Для стилю світського міста характерний, в першу чергу, прагматизм, який Х. Кокс описує як зацікавленість людини в питанні: «чи буде це працювати?» [там само]. Функціональність проголошується ще однією категорією сучасного міста, саме тут «речі перетворюються на дії». «Не думка, а осмислення, не справедливість, а справедлива дія, не любов, а мистецтво любити» [6]. Для пояснення свого такого уявлення про сучасне місто та поняття істини в функціональну епоху автор вводить поняття «Емет», як дещо, що можна вважати надійним підґрунтям і, що довело свою надійність.

Аналізуючи філософські концепції в даній проблематиці, доходимо висновку, що людство мешкає не в природному середовищі, а в сконструйованій ним дійсності. Сам індивід чим далі, то все більше відчуває на собі вплив міста, радше, аніж створює його. Всі проаналізовані концепції поєднує одна спільна тенденція – концепт міста, що керується громадою. Вся європейська традиція осмислення екзистенційної ситуації проживання людини в урбаністичному просторі засвідчує перехід від уявлення про місто як космос до сприйняття міського життя, як невпорядкованого, хаотичного, позбавленого цілісності задуму. Натомість, сьогодні ми спостерігаємо ситуацію, коли наше буття нам диктує повернутися до того цілісного

розуміння навколишнього простору на міцних та стабільних засадах справедливості.

Відомий німецький філософ ХХ ст. Йоахим Ріттер в роботі «Велике місто» (1960), що була опублікована в якості пояснення до Всесвітньої виставки в Брюсселі, писав: «Найкрасивішими будівлями виставки будуть не ті, що натхнені грошима чи владою, але ті, що несуть на собі відбиток актуальної присутності людини» [7]. Специфіка його позиції заслуговує на увагу з боку сучасних вчених, бо він зосередив свою увагу на аналізі суспільства через роздвоєння його на сучасне громадянське суспільство і міське суспільство. Він також і визнає, що така ситуація породжує проблему, що «складна, торкається основ людського існування, нерозв'язна і небезпечним чином відкрита» [там само]. У відповідь на такий стан речей формуються дві радикальні стратегії подолання такої двоякості: одна з них прагне звільнитись від будь-яких обмежень (зокрема, з біологічним походженням людства), інша ж, навпаки, тримається на несприйнятті сучасної цивілізації, що виступає в даній концепції у формі цивілізації великого міста.

Згідно Ріттеру, примирити обидві ці радикальні стратегії можливо, в першу чергу, через аналіз суспільства модерної доби, що долають таку свою радикальність завдяки поверненню до тези Г.В.Ф. Гегеля про «примирення з дійсністю» [див.: 2]. Це і є відповідь Й. Ріттера на обидві форми критики сучасного суспільства: «Не зважаючи на ті труднощі, що спричинені суспільством модерну і великим містом, нам варто, якнайшвидше зрозуміти його, а не відкинути, прагнучі до ілюзорного світу» [7].

У доповіді «Будівництво. Проживання. Мислення», що була проголошена у 1951 році на симпозіумі архітекторів «Людина і простір», Мартін Гайдеґґер озвучив проблему, яка полягає в необхідності вироблення нових масштабів і стратегій для сучасного містобудування. Зокрема, ним було оголошено про опозиційне ставлення до тих принципів забудови, що базуються на виділенні архітектури в особливий рід діяльності. Автор наполягає на тому, що будівництво має бути невід'ємною частиною буття (проживання) та складовою тієї рефлексії людиною свого місця в світі (мислення). «Будівництво-проживання-мислення» – це три модуси повсякденності, що характеризуються своїм наближенням до Іншого. На базі цієї своєї доповіді Гайдеґґер опублікував роботу, що стала найбільш популярною та цитованою в архітектурній теорії. В ній пропонується таке бачення («архітектурна герменевтика»), яке розподіляє простір в контексті понять місця, переходу та шляху. Місце – завжди має центр,

кордони та власне ім'я. Перехід – це таке собі свідоцтво зміни, такий собі міст, що перекинутий з одного боку на інший, та «фіксує перехід між минулим і теперішнім або теперішнім і майбутнім» [8].

В моделі Мартіна Гайдеґґера існує ще й поняття «горизонти», тобто – відмічені певними межами «просторові форми, що простеляються навколо міст. Горизонт – це життєво важливе поняття в структурі ідентифікації міст, бо слугує такою собі метафорою контексту, в якому люди оцінюють речі, себе і інших» [там само].

Мартін Гайдеґґер використовує грецьке поняття «топос», як місце, що належить речам, саме, як «акт привласнення», бо повідомляє про відмінність та принципову відкритість місця, що обумовлене кордонами. Місце та ідентичність у Гайдеґґера взаємно обумовлюють одне одного і така позиція вказує на прагнення до зміни ставлення та усвідомлення функцій архітектури, тим самим, вказуючи на те, що вона обов'язково має бути вписана в ландшафтне середовище, відповідно до щоденних рефлексій і практик. Вона не має бути натомість стандартизованою та вписаною у всілякі будівельні зразки. «Інтерпретація міського середовища формує картину світу індивіда, але така інтерпретація залежить від його життєвих настанов і базується на горизонтах людського досвіду. З одного боку, місце фіксує та задає ідентичність, з іншого – здійснює перехід до змін в екзистенційній площині» [8].

Концепція справедливого простору передбачає, що він має бути доступним, безпечним, зручним для всіх людей без виключення. Натомість, спостерігаємо, що «наші міста продовжують бути соціально-диференційованими» – такою є думка відомого географа Девіда Гарві, але її він озвучив ще понад півстоліття тому і дотепер ми бачимо ту ж картину. Ще півстоліття тому поняття соціальної справедливості вже було актуальним і, навіть сьогодні, воно все ще потребує детального концептуального вивчення і пошуку підходів до його вирішення. У своїй праці «Соціальна справедливість і місто» Д. Гарві акцентує увагу на тому моменті, що «у нас дотепер відсутні універсальні пізнавальні інструменти для вивчення міського життя, що збалансований географічними, соціологічними, політичними (філософськими – І.Л.) підходами [9]. Тобто, бачимо, що ще в середині XX ст. дослідники справедливо наголошували на потребі саме міждисциплінарних досліджень цього напрямку.

Напротивагу концепції Д. Гарві, а водночас і на її актуальність та підтримку, була сформульована концепція Річарда Флориди – американського економіста та автора теорії креативного класу. У праці «Криза урбанізму. Чому міста роблять нас нещасними?» (2019) він

розглядає міський простір вже з позиції здобуття людиною щастя, на противагу концепції Д. Гарві з його поняттям «справедливості». «Місце, яке ми обираємо для життя, впливає на всі аспекти нашого буття. Воно може визначати рівень наших прибутків, коло людей, з якими ми зустрічаємось, друзів, яких ми заводимо, партнерів, котрих обираємо, і можливості, що доступні нашим дітям та сім'ям. Люди не кругом однаково щасливі, якість життя не скрізь однакова… Місце впливає на те, наскільки ми щасливі» [10].

Р. Флорида справедливо зауважує, що місто як умова щастя часто ігнорується дослідниками тому, що вони надають пріоритет не тим питанням, тобто починають з загального (місто), а потрібно починати з таких його складових, які одночасно є і складниками щасливого життя: рівень заробітку і освіти, здоров'я, схильність до стресу, кар'єрні перспективи, коло спілкування тощо. Саме цими поняттями можна визначити, де людина живе? «Поряд з особистими відносинами і місцем роботи, місто є третьою опорою благополуччя» [там само].

Отже, те, що Р. Флорида робить для місця проживання як основного фактору «щасливості» людей, Д. Гарві прагне зробити для справедливості, тобто показує, що політекономічний та географічний аналіз особливостей міського розвитку (саме через показники (пере)розподілу прибутків і просторового планування) пояснюють, як формуються (не)справедливі моделі міського життя, іншими словами, територіальна справедливість.

Обидві концепції лежать, як бачимо, в різних філософських площинах, бо ідеї «з соціальної і моральної філософії пов'язані з географічними дослідженнями… Вихідною точкою стала позиція, що принципи соціальної справедливості мають прямий стосунок до використання просторових і географічних принципів в міському … плануванні» [9].

Гарві абсолютно впевнений, що місто не може бути адекватним чином концептуалізоване в складній системі наукових дисциплін, бо кожна «оре свою борозну і живе у власному замкненому концептуальному світі» [там само]. Саме тому, сьогодні нам потрібен міждисциплінарний підхід, загальна теорія міста, що пов'язує соціальні процеси з пропонованою їм просторовою формою. Власне, такий підхід вчений уявляє у «наведенні місточків між тими, у кого є соціологічна уява і тими, хто володіє просторовою свідомістю, чи географічною уявою».

***Висновки.*** Підбиваючи підсумки викладеного вище матеріалу, варто зазначити, що дана проблема нагально потребує довгого і

предметного її вивчення, і в першу чергу, через саме утворення, яким є сучасне місто сьогодні, а також завдяки тим реаліям нашого сучасного життя, коли місто має бути доступним та відкритим для наших захисників та ветеранів. «Технополіс» і його «нечитаність» не можна подолати через повернення до релігійних традицій, і не злиттям воєдино лише технічних і політичних компонентів, як основи культурного стилю міста (див. Х. Кокс). Починати потрібно з виділення і вивчення тих складових, які роблять жителів міста щасливими: стан буття, можливості самореалізації, робота та хобі, відносини тощо. Тому, враховуючи складність завдання, складним має бути і підхід до вивчення цього питання. Об'єднавши свої зусилля, фахівці різних галузей як то філософи, економісти, соціологи, політологи, географи тощо, своїми поглядами закладуть основу для успішного вивчення такого складного утворення, яким є місто сьогодні.

***Список літератури***


1. *Августин Святий*. Сповідь. – Київ: Свічадо. – 2022. – 356 с.
2. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменологія духу / Пер. П. Таращук. – Київ: Фоліо. – 2019. – 480 с.
3. *Платон*. Держава / Пер. Д. Коваль. – Київ: Основи, 2000. – 355 с. – С. 302.
4. [Електронний ресурс] – Режим доступу: https://zbruc.eu/node/46560 (дата звернення 10.03.2025) – Назва з екрану.
5. [Електронний ресурс] – Режим доступу: https://www.prostranstvo.media/obraz-goroda-iz-dzhunglej-k-cheloveku/ (дата звернення 07.03.2025) – Назва з екрану.
6. [Електронний ресурс] – Режим доступу: https://kronadaran.am/wp-content/uploads/2014 (дата звернення 12.03.2025) – Назва з екрану.
7. [Електронний ресурс] – Режим доступу: https://kniga.biz.ua/pdf/25827-Kryza-urbanizmu.pdf?srsltid=AfmBOopmgXDeC66jdV7IKJMshXlw9zmFFHEs5E7ui8bUYPmtdmM-6kvW (дата звернення 08.10.2025) – Назва з екрану.
8. [Електронний ресурс] – Режим доступу: https://grani.org.ua/index.php/journal/article/view/1270 (дата звернення 05.10.2025) – Назва з екрану.

9. [Електронний ресурс] – Режим доступу: https://mistosite.org.ua/articles/buntivni-mista-devid-harvi-uryvok-z-knyzhky - Назва з екрану.
10. [Електронний ресурс] – Режим доступу: http: // https://kniga.biz.ua/pdf/25827-Kryza-urbanizmu.pdf?srsltid=AfmBOopmgXDeC66jdV7IKJMshXlw9zmFFHEs5E7ui8bUYPmtdmM-6kvW – Назва з екрану.

***References***

1. *Avgystun Sviyatuy* (2022) Spovid. – Kyiv: Svichado. – 356 s. [in Ukrainian].
2. *Gegel G.W.F*. (2019) Fenomenologia duhu / Per. P. Taraschyk. – Kyiv: Folio. – 2019. – 480 s. [in Ukrainian].
3. *Platon*. Dergava (2000) / Per. D. Koval. – Kyiv: Osnovy. – 355 s. – S. 302. [in Ukrainian].
4. URL: https://zbruc.eu/node/46560
5. URL: https://www.prostranstvo.media/obraz-goroda-iz-dzhunglej-k-cheloveku/
6. URL: https://kronadaran.am/wp-content/uploads/2014
7. URL:https://kniga.biz.ua/pdf/25827-Kryza-urbanizmu.pdf?srsltid=AfmBOopmgXDeC66jdV7IKJMshXlw9zmFFHEs5E7ui8bUYPmtdmM-6kvW
8. URL: https://grani.org.ua/index.php/journal/article/view/1270
9. URL: https://mistosite.org.ua/articles/buntivni-mista-devid-harvi-uryvok-z-knyzhky
10. URL: https://kniga.biz.ua/pdf/25827-Kryza-urbanizmu.pdf?srsltid=AfmBOopmgXDeC66jdV7IKJMshXlw9zmFFHEs5E7ui8bUYPmtdmM-6kvW

**І.І. Літус**. Справедливий простір у місті щасливих людей: до визначення проблеми

**I.I. Litus**. Fair space in the city of happy people: towards defining the problem

Авторська довідка:

Літус Інна Іванівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Центру гуманітарної освіти НАН України.

## Інформація для авторів

До розгляду приймаються рукописи (диск та один примірник у роздрукованому вигляді), які мають відповідний концептуальний рівень, редакційне оформлення та рецензію.

У статтях здобувачів наукових ступенів доктора філософії і доктора наук, відповідно до вимог ДАК України, повинні мати місце:

- постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями;
- аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на яке спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується дана стаття;
- формулювання цілей статті (постановка завдання);
- виклад основного матеріалу дослідження з повним обгрунтуванням отриманих наукових результатів;
- висновки з даного дослідження і перспективи подальшого розвитку у даному напрямку.

Також необхідні:

- УДК
- Анотація англійською та українською мовами (обсяг 100–250 слів кожна )
- Подання національних джерел у списках літератури в латиниці
- Представлення бібліографічних посилань у стандартах: APA – American Psychological Association (5th ed.); Council of Biology Editors –CBE 6th, Citation-Sequence;Chicago15th Edition (Author-Date System); Harvard; Harvard –British Standard; MLA (Modern Language Association) 6th Edition –Single Spaced ReferenceList; NLM – National Library of Medicine;Uniform Requirements forManuscripts Submitted toBiomedical Journals.

**Схема представлення наукової статті в журналі**

**Блок 1.** Національною мовою: назва статті; автор(и); адресні дані авторів (організація(і), адреса організації(й), електронна пошта усіх або одного автора); анотація (авторське резюме); ключові слова. У цьому блоці в адресних даних можна залишити назви організацій, відомств і місце знаходження організації (місто, країна), решту адресну частину віднести в кінець статті (після списків літератури).

**Блок 2.** У романській абетці та сама інформація в тій самій послідовності: автори (транслітерація); заголовок, анотація, ключові слова, назва організації, адреса організації англійською мовою.

**Блок 3.** Повний текст статті мовою оригіналу.

**Блок 4.** Список літератури з кириличними посиланнями.

**Блок 5.** Список літератури в романській абетці.

*Редакція рукописи не редагує, погляди авторів може не поділяти. Рукописи не повертаються.*

**Наша адреса:** 01601 м. Київ-601,
вул. Трьохсвятительська, 4
Центр гуманітарної освіти НАН України.

Формат 60х84 1/16. Умовн. друк. арк. 13,1 д.а.
Наклад 300 прим.
Видання книги здійснено за окремими замовленнями у різних ФОП поліграфічних центрах та майстернях.