

**VISNYK
OF THE LVIV
UNIVERSITY**

Series philosophical science

Issue 29

Published since 1999

Ivan Franko
National University of Lviv

**ВІСНИК
ЛЬВІВСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ**

Серія філософські науки

Випуск 29

Виходить з 1999 р.

Львівський національний
університет імені Івана Франка



Видавничий дім
«Гельветика»
2022

На підставі Наказу МОН України від 02.07.2020 № 886 (додаток 4)
Вісник Львівського університету. Серія філософські науки внесений до
Переліку наукових фахових видань України (категорія Б) зі спеціальності 033. Філософія.
Друкується за ухвалою Вченої Ради
Львівського національного університету імені Івана Франка
протокол № 33/6 від 29.06.2022 р.
Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації
Серія КВ № 14622-3593 Р від 30 жовтня 2008 р.

У Віснику публікуються статті на актуальні філософські, політологічні, культурологічні та психологічні проблеми розвитку духовного і соціально-культурного світу людини, її свободи і самовираження в динамічній дійсності.

The actual philosophical, political, culturological, psychological problems of the development of the spiritual world of a person are enlightened in the articles in Visnyk.

Редакційна колегія:

д-р філос. н., проф. В. Глухман – головний редактор; д-р філос. н., проф. А. Карась – спів-гол. редактор і голова редакційної ради; д-р філос. н., проф. Н. Гапон – заступник головного редактора; д-р філос. н., доц. А. Синиця – відповідальний секретар редколегії; д-р філос. н., проф. О. Гомілко; д-р філос. н., доц. М. Глухманова (Словаччина); д-р габіл. філос. н., проф. А. Гняздовський (Польща); д-р філос. н., проф. П. Ємелка (Чехія); д-р філос. н., доц. Я. Калайтідіс (Словаччина); д-р філос. н. К. Коменска (Словаччина); д-р філос. н., проф. П. Макарієв (Болгарія); д-р філос. н., проф. В. Сагуйченко.

V. Glukhman – Editor-in-Chief
A. Karas – Co-Editor-in-Chief and Head of the Editorial Board
N. Hapon – Managing Editor
A. Synytsia – Assistant Editor

Адреса редколегії: Львівський національний університет імені Івана Франка, філософський факультет, вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000 Тел.: (032) 239-43-72 E-mail: journal@fs-visnyk.lnu.lviv.ua	Editorial office address: Ivan Franko National University of Lviv, Philosophical Faculty, Universytetska Str., 1, Lviv, 79000 Tel.: (032) 239-43-72 E-mail: journal@fs-visnyk.lnu.lviv.ua
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

www.fs-visnyk.lnu.lviv.ua

Відповідальний за випуск проф. *А. Карась*
Комп'ютерне верстання *О. Данильченко*

Статті у виданні перевірені на наявність плагіату за допомогою програмного забезпечення
StrikePlagiarism.com від польської компанії Plagiat.pl.

АДРЕСА РЕДАКЦІЇ, ВИДАВЦЯ і ВИГОТОВЛЮВАЧА:
Видавничий дім «Гельветика»
65101, м. Одеса, вул. Інглезі, 6/1
Телефони +38 (095) 934 48 28, +38 (097) 723 06 08
E-mail: mailbox@helvetica.ua
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
ДК № 7623 від 22.06.2022 р.

Формат 70×100/16
Ум. друк. арк. 13.98.
Тираж 100 прим. Зам. 0722/298

© Львівський національний
університет імені Івана Франка, 2022

ЗМІСТ

ОНТОЛОГІЯ, ГНОСЕОЛОГІЯ, ФЕНОМЕНОЛОГІЯ

<i>Вікторія Мельничук, Людмила Горохова</i> КРИТИЧНЕ МИСЛЕННЯ ЯК СКЛАДОВА ІНФОРМАЦІЙНОЇ БЕЗПЕКИ.....	7
<i>Ірина Пухта</i> КОГНІТИВНІ ПЕРЕДУМОВИ «ПОСТПРАВДИ».....	14

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

<i>Ростислав Барабаш</i> НІГІЛІСТИЧНИЙ КОМПОНЕНТ У МІЖКУЛЬТУРНИЙ ТА ЕТНОКУЛЬТУРНИЙ ВЗАЄМОДІЇ.....	23
<i>Konul Efendiyeva</i> ISSUES OF ACTUALIZATION OF MEDICAL-SOCIAL RELATIONS IN THE HISTORY OF PUBLIC-PHILOSOPHICAL THOUGHT.....	31
<i>Євген Ланюк</i> СВОБОДА У ПОСТІНДУСТРІАЛЬНУ ЕПОХУ: «ЕТИКА СПІВЧУТТЯ» ТА «СУСПІЛЬСТВО ОПІКИ».....	39
<i>Зоя Скринник</i> МОДЕРНІЗАЦІЯ УКРАЇНИ В КОНТЕКСТІ ВІЙНИ ТА МИРУ.....	56

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ. ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

<i>Юлія Доброносова</i> ФІЛОСОФСЬКЕ РОЗУМІННЯ ПЕРЕКЛАДУ У ВАСИЛЯ СТУСА І ВАЛЬТЕРА БЕНЬЯМІНА: ПОШУК І ТВОРЕННЯ СМИСЛІВ.....	65
<i>Павло Коряга</i> ОСОБЛИВОСТІ ІДЕОЛОГІЧНОГО ОЗНАКУВАННЯ МІСЬКОГО ПРОСТОРУ ЛЬВОВА В РАДЯНСЬКИЙ ПЕРІОД.....	74
<i>Наталія Кузьмінська</i> ЛЮДИНОЦЕНТРИЗМ ОСВІТИ У ПЕДАГОГІЧНІЙ СПАДЩИНІ О. А. КОЛЕСОВА.....	82
<i>Богдан Сковронський</i> ДВА ВИМІРИ КОМУНІКАЦІЇ В ХУДОЖНІЙ КУЛЬТУРІ Й СЕМАНТИКО-КОМУНІКАТИВНА ФУНКЦІЯ РИТМУ.....	93

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

<i>Надія Гапон</i> “THE POSTHUMAN” РОЗІ БРАЙДОТТИ: АНАЛІЗ ТЕОРІЇ КРИТИЧНОГО ПОСТГУМАНІЗМУ.....	101
<i>Річард Горбань</i> БОГОСЛОВСЬКО-ФІЛОСОФСЬКА КОНЦЕПЦІЯ ДІАЛОГУ ЦЕРКВИ І МИТЦІВ СВ. ІВАНА ПАВЛА II У КОНТЕКСТІ ПЕРСОНАЛІСТИЧНОГО ДИСКУРСУ ТА РЕАЛІЗАЦІЇ ДУШПАСТИРСЬКОГО ПОКЛИКАННЯ.....	108
<i>Олена Груба</i> ВПЛИВ СВІТОВИХ ВОЄН НА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЮ ТЕХНІКИ В НАУКОВО-ФІЛОСОФСЬКОМУ КОНТЕКСТІ.....	135

Наталія Петрук, Олена Гапченко
ОСОБИСТІТЬ ЯК СУБ'ЄКТ КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНОГО ПРОЦЕСУ
(НА МАТЕРІАЛІ ІСТОРІЇ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНИХ
ТА ЛІТЕРАТУРНО-МИСТЕЦЬКИХ СПІЛЬНОТ
У ДОБУ УКРАЇНСЬКОГО БАРОКО).....143

Ганна Савонова
ЗНАЧЕННЯ ВІРИ В ПРОБЛЕМІ МОРАЛЬНОГО
ПІЗНАННЯ-ВИБОРУ У ФІЛОСОФІЇ С. К'ЄРКЕГОРА.....150

ЕТИКА

Олександр Пучков, Олена Уваркіна
ФЕНОМЕН ВОЇНСЬКОГО ЕТОСУ:
СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ..... 158

ЕСТЕТИКА

Володимир Попов, Анна Труфанова
КОНЦЕПТ СМАКУ: ГЕНЕЗА ТА ІСТОРИЧНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ.....165

CONTENTS

ONTOLOGY, GNOSIOLOGY, PHENOMENOLOGY

<i>Viktoriia Melnychuk, Lyudmyla Horokhova</i> CRITICAL THINKING AS A COMPONENT OF INFORMATION SECURITY.....	7
<i>Iryna Pukhta</i> COGNITIVE PRECONDITIONS OF “POST-TRUTH”.....	14

SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHY OF HISTORY

<i>Rostyslav Barabash</i> NIHILISTIC COMPONENT IN INTERCULTURAL AND ETHNOCULTURAL INTERACTION.....	23
<i>Konul Efendieva</i> ISSUES OF ACTUALIZATION OF MEDICAL-SOCIAL RELATIONS IN THE HISTORY OF PUBLIC-PHILOSOPHICAL THOUGHT.....	31
<i>Yevhen Laniuk</i> FREEDOM IN THE POST-INDUSTRIAL AGE: THE ETHICS OF COMPASSION AND THE WELFARE SOCIETY.....	39
<i>Zoia Skrynnyk</i> MODERNIZATION OF UKRAINE IN THE CONTEXT OF WAR AND PEACE.....	56

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY. PHILOSOPHY OF CULTURE

<i>Yulia Dobronosova</i> PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF TRANSLATION OF VASYL STUS AND WALTER BENJAMIN: SEARCH AND CREATION OF SENSES.....	65
<i>Pavlo Koryaha</i> THE SPECIFICS OF IDEOLOGICAL SYMBOLS IN THE URBAN SPACES OF LVIV IN THE SOVIET PERIOD.....	74
<i>Natalia Kuzminska</i> HUMAN-CENTERED EDUCATION IN THE PEDAGOGICAL HERITAGE OF A. A. KOLESOV.....	82
<i>Bohdan Skovronskyi</i> TWO DIMENSIONS OF COMMUNICATION IN ARTISTIC CULTURE AND SEMANTIC AND COMMUNICATIVE RHYTHM FUNCTION.....	93

HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Nadiya Hapon</i> ROSSI BÄÄIDOTTI’S “THE POSTHUMAN”: ANALYSIS OF THE THEORY OF CRITICAL POSTHUMANISM.....	101
<i>Richard Horban</i> ST. JOHN PAUL II’S THEOLOGICAL AND PHILOSOPHICAL CONCEPT OF THE DIALOGUE BETWEEN THE CHURCH AND ARTISTS UNDER THE CONTEXT OF PERSONALISTIC DISCOURSE AND FULFILMENT OF PASTORAL VOCATION.....	108
<i>Olena Hrubá</i> THE INFLUENCE OF WORLD WARS ON THE CONCEPTUALIZATION OF TECHNIQUES IN THE SCIENTIFIC AND PHILOSOPHICAL CONTEXT.....	135

Natalia Petruk, Olena Gapchenko
PERSONALITY AS A SUBJECT OF CULTURAL AND HISTORICAL
PROCESS (BASED ON THE HISTORY OF INTELLECTUAL AND LITERARY
AND ARTISTIC COMMUNITIES IN THE UKRAINIAN BAROQUE ERA).....143

Hanna Savonova
THE IMPORTANCE OF A FAITH IN THE PROBLEM
OF THE MORAL COGNITION-CHOICE
IN THE S. KIERKEGAARD'S PHILOSOPHY.....150

ETHICS

Oleksandr Puchkov, Olena Uvarkina
THE PHENOMENON OF THE WARRIOR ETHOS:
SOCIO-PHILOSOPHICAL REFLECTION.....158

AESTHETICS

Vladimir Popov, Anna Trufanova
THE CONCEPT OF TASTE:
GENESIS AND HISTORICAL TRANSFORMATIONS.....165

ОНТОЛОГІЯ, ГНОСЕОЛОГІЯ, ФЕНОМЕНОЛОГІЯ

УДК 16:316.4

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2022.29.1>

КРИТИЧНЕ МИСЛЕННЯ ЯК СКЛАДОВА ІНФОРМАЦІЙНОЇ БЕЗПЕКИ

Вікторія Мельничук

*Поліський національний університет,
Бульвар Старий, 7, м. Житомир, 10008, Україна
e-mail: vikam1804@gmail.com
ORCID ID 0000-0003-1569-3201*

Людмила Горохова

*Житомирський державний університет імені Івана Франка,
вул. Велика Бердичівська, 40, м. Житомир, 10008, Україна
e-mail: _glv@ukr.net
ODCID ID 0000-0002-5114-523X*

У статті здійснено комплексний аналіз значення критичного мислення в інформаційному суспільстві, де домінуючу роль відіграє не лише інформація, а й вміння її аналізувати, ухвалювати відповідні рішення. Констатовано, що в умовах зростання кількості інформаційних небезпек підвищується значущість критичного мислення, розвиток якого є важливим завданням для всіх соціальних інститутів. Особливе місце у цих процесах належить освіті, метою якої є формування особистості, здатної критично сприймати інформацію, робити самостійні висновки та їх аргументувати, на основі них діяти певним чином. Відтак критичне мислення сприяє не лише теоретичному осмисленню проблем, а й впливає на їх практичне вирішення шляхом реалізації ухвалених рішень. Критичність мислення також передбачає наявність креативності, тобто здатності сприймати інформацію та переосмислювати її на основі нестандартних підходів.

Вироблення нової парадигми розуміння та опрацювання інформації, а саме критичного її сприйняття, є нагальною вимогою для розвитку сучасного суспільства, що характеризується інтенсифікацією інформаційних загроз, протидія яким є однією з умов забезпечення інформаційної безпеки. Поняття «інформаційна безпека» розглянуто у таких аспектах: як вільне володіння інформацією та її використання, а також як протидію небезпечним інформаційним впливам та захищеність від них. Увагу акцентовано на другому аспекті, в контексті якого особливу значущість має критичність мислення особистості, тобто вміння перевіряти достовірність інформації та протистояти маніпуляціям.

Аргументовано, взаємозалежність інформаційної безпеки на рівні особистості та держави, яка формує засади її забезпечення. Водночас особистість, яка володіє навичками критичного сприйняття інформації, складно піддається негативним інформаційним впливам. Відповідно це знаходить свій вияв у площині суспільної свідомості, що впливає на рівень інформаційної безпеки держави. Обґрунтовано доцільність та актуальність дослідження критичного мислення як складової інформаційної безпеки, оскільки за умови його розвиненості підвищується ефективність реалізації усіх заходів та механізмів забезпечення інформаційної безпеки.

Ключові слова: інформація, критичне мислення, інформаційне суспільство, інформаційна безпека, інформаційний вплив, маніпуляції.

Вступ. Сучасне суспільство зазнає значних трансформацій у всіх сферах його життєдіяльності. Одним з домінуючих чинників у цих процесах стала інформація, що, з одного боку, сприяє суспільному прогресу, а з іншого, – зумовлює появу низки викликів, перед якими постає людина. Інформація як основний ресурс у сучасному соціумі забезпечує інтенсифікацію наукового, технічного, технологічного розвитку, водночас спричиняє появу небезпек, пов'язаних із її використанням. Відтак актуалізується проблема забезпечення інформаційної безпеки. Зважаючи на вищезазначене, особливої значущості набуває формування навичок протидії інформаційним загрозам, тим більше в умовах інформаційної війни, коли вони набувають агресивних форм. В цьому контексті важливим є розвиток критичного мислення особистості, що передбачає вміння аналізувати та оцінювати інформацію, робити самостійні висновки, протидіяти маніпуляціям, яким вона піддається дедалі більше. Критичність мислення є вагомим складовою технічних, політичних, правових заходів щодо забезпечення інформаційної безпеки.

Метою дослідження є аналіз особливостей та факторів розвитку критичного мислення особистості в інформаційному суспільстві, його ролі у забезпеченні інформаційної безпеки суспільства. Відповідно до мети поставлено дослідницькі завдання: проаналізувати специфічні характеристики розвитку критичного мислення в інформаційному суспільстві, роль освіти у даному процесі; розглянути особливості поняття «інформаційна безпека» в контексті інформатизації суспільства; окреслити роль критичного мислення у забезпеченні інформаційної безпеки.

Критичне мислення є об'єктом вивчення філософських, політологічних, правових, педагогічних, психологічних наук, у яких увага зосереджується на певних аспектах його сутності та специфіки розвитку. У нашому дослідженні здійснено філософський аналіз поняття «критичне мислення» та його ролі в інформаційному суспільстві, зокрема у забезпеченні інформаційної безпеки на основі інтегративного підходу. Розглянуто роль критичного мислення для розвитку суспільства з філософсько-політологічної точки зору, зокрема у працях таких вчених як О. Данильян, В. Тацій. Досліджено критичне мислення в контексті освіти на основі праць В. Кременя, С. Терно, Г. Ущаровської. Увага зосереджувалася на осмисленні особливостей процесів інформатизації суспільства, що проаналізовано у роботах О. Данильяна, О. Дзюбаня. Проаналізовано особливості забезпечення інформаційної безпеки в нинішніх умовах, зокрема на основі напрацювань О. Золотар, І. Кузіної. Відтак дослідження особливостей розвитку критичного мислення як складової інформаційної безпеки є важливим, що набуває особливої актуальності в умовах інформаційної війни, коли протидія інформаційним небезпекам є необхідною умовою індивідуального та суспільного буття.

Критичне мислення в інформаційному суспільстві. Формування навичок критичного мислення є важливим завданням для усіх соціальних інститутів. Зауважимо, що в Концепції розвитку громадянської освіти в Україні одним із напрямів громадянської освіти визначено критичне мислення, а також наголошено на необхідності підтримання інформаційних ресурсів, що сприяють розвитку громадянських компетентностей та формуванню критичного мислення, надання інформації через ЗМІ для розвитку громадянських компетентностей [5]. Критичне мислення є невід'ємною складовою компетентностей, якими повинна володіти людина в умовах інформатизації суспільства.

Поняття «критичне мислення» в контексті філософсько-політологічних досліджень розглядається як здатність особистості долати виключно прагматичне сприйняття світу, вміння різнобічно аналізувати проблему, використовувати різні джерела інформації, виокремлюючи об'єктивний факт від суб'єктивної позиції щодо нього; здатність визначати причини й передумови існуючих проблем, докладати зусилля для їх практичного

вирішення [8, с. 420–421]. Тобто критичне мислення це не лише теоретичне розуміння проблем та моделювання їх вирішення, але й практична реалізація шляхів для цього. Перебуваючи в теоретичній площині критичне мислення актуалізує практичні дії. Критичне мислення потрібно для того, щоб соціальний суб'єкт усвідомлював причини і мету своєї діяльності, а також мав змогу визначити суспільний ідеал, до якого варто прагнути. Відтак критичність особистості є підґрунтям для формування критичності соціальної спільноти [1, с. 19]. На нашу думку, надзвичайно важливою є сформованість критичного мислення кожної окремої людини, що як наслідок забезпечує критичний підхід до фактів, подій суспільства загалом. В сучасному світі суспільний прогрес безпосередньо залежить від можливості мислити критично, вміння ухвалювати незалежні рішення. Важливим є те, яким чином відбувається цей процес, що на нього впливає.

Роль освіти у розвитку критичного мислення особистості. У розвитку концепції критичного мислення Г. Уцаповська виокремлює два напрями: логічний та освітній. Логічний напрям представлений дослідженням критичного мислення для аналізу та інтерпретації міркувань. В цьому контексті варто звернути увагу на процес прийняття рішень, який передбачає вибір між альтернативами і також має певну структуру та етапи, а саме: усвідомлення і розуміння необхідності прийняття рішення; пошук альтернативних варіантів. Тобто прийняття рішень можна визначити як метод критичного мислення [10, с. 75]. У межах освітнього напрямку проводяться дослідження щодо обґрунтування критичного мислення як самостійної дисципліни. В цьому контексті особливої актуальності набуває концепція критичного мислення. Оскільки у ХХ ст. відбулося усвідомлення, що суспільство надзвичайно швидко розвивається та змінюється, то виникла потреба, щоб людина мислила нестандартно та критично. Тому освіта, яка орієнтована на перспективу повинна ґрунтуватися на таких принципах як вміння швидко орієнтуватися в інформації, здатність аналізувати та використовувати її [10, с. 73]. Варто звернути увагу також і на креативність як неодмінний атрибут мислення сучасної людини. Критичне мислення включає в себе елементи творчості, адже репрезентація думки всупереч існуючим стереотипам, пошук оригінального рішення – це те, що в сучасному суспільстві стає дедалі більше затребуваним.

Зауважимо, що для сучасної інформаційної епохи характерною є наявність різноманітних можливостей, зокрема творчих, що характеризується нелінійним мисленням, впливає на інтелектуальне середовище існування людини, а також пов'язано з актуалізацією категорій і смислів сучасної культури [6, с. 13]. Мислити критично – означає вміти використовувати певні прийоми опрацювання інформації, основними з яких є: робити логічні умовиводи; ухвалювати обґрунтовані рішення; оцінювати отриману інформацію; орієнтуватися на результат [9, с. 5]. Отже, мислити критично – означає ухвалювати виважені рішення на основі осмисленої інформації. Критичність мислення не варто розглядати як критику або негативне сприйняття інформації, це процес, що передбачає вміння оцінювати різні твердження, точки зору, робити об'єктивні висновки на основі доказової інформації, метою чого є встановлення істини [9, с. 6]. Вважаємо, що вищезазначене є вимогою сучасності, адже кожному нову епоху від попередньої відрізняє спосіб мислення.

Спосіб мислення формується відповідно до вимог певної епохи та відповідно виробляється культура мислення. В процесі чого розробляються поняття, на основі яких можна відповісти на питання, що постають перед людиною, внаслідок чого розвивається відповідна світоглядна парадигма. Таким чином мислення варто розглядати не лише як інструмент, а як спосіб управління соціокультурними феноменами, історичними й політичними процесами. Аналізуючи сучасну інформаційну епоху, варто зауважити, що визначальною її складовою є суспільство, засноване на знаннях [6, с. 8]. Нинішня епоха є плюралістичною, де головну роль в розвитку людини і суспільства відіграє саме інформація.

Особливості процесів інформатизації сучасного суспільства. Українські вчені О. Данильян, О. Дзьобань зазначають, що процес інформатизації суспільства повинен включати в себе три елементи:

- медіатизація – процес удосконалення засобів для збирання, зберігання та поширення інформації;
- комп'ютеризація – процес удосконалення пошукових ресурсів та засобів з обробки інформації;
- інтелектуалізація – процес вдосконалення знань та здібностей людини до продукування та сприйняття інформації, завдяки чому суттєво підвищується інтелектуальний потенціал суспільства [2, с. 17].

Науковці зазначають, що ці елементи є паралельними та взаємодоповнюваними, проте актуалізують увагу на проблемі їх ієрархізації, ціннісної впорядкованості, яку можна визначити в такій послідовності: інтелектуалізація, медіатизація, комп'ютеризація. Така черговість обумовлена тим, що кінцевою метою інформатизації є розвиток та збереження інтелектуального потенціалу, на основі можливостей, що надаються новітніми інформаційними технологіями. Проте реальна ситуація відрізняється від такого бачення. Комп'ютеризація суттєво випереджає за темпами розвитку процес медіатизації та ще більше – інтелектуалізації. Наслідки цього є неоднозначними.

З одного боку, рівний доступ до інформації, розміщеної в мережі, розширює можливості обміну інформацією, є інструментом демократизації соціального середовища. З іншого боку, надаючи доступ до конфіденційної інформації у поєднанні з наявністю ресурсів для її обробки та узагальнення, інформатизація дає додаткові можливості соціального контролю. На рівнях індивідуальної та суспільної свідомості виявляється потужний інформаційно-психологічний вплив. Можливість такого впливу відкриває широкі перспективи для маніпулювання суспільною думкою. Не зважаючи на важливість та затребуваність, мова комп'ютерних систем неадекватна деяким вимірам людського буття, не здатна відображати змістові виміри. Ця проблема сьогодні повертає до себе увагу фахівців різних галузей (психологів, соціологів, культурологів, філософів) і вимагає свого негайного вирішення [2, с. 17–18].

Роль критичного мислення в забезпеченні інформаційної безпеки. В умовах демократії для індивіда, соціальної групи, соціальних рухів існують всі умови для розвитку критичності, а саме свобода і можливість інакомислення, зокрема для здійснення соціальних змін. Тобто критичне мислення це здобуток кожного члена суспільства і соціальної групи, які осмислюють особливості існування суспільства та його трансформації. Зважаючи на це, тоталітарні режими не просто не пропагують його, а поширюють тотальний ідеологічний контроль. Демократією, що визнає право громадян мислити інакше, критичне мислення схвалюється, водночас для тоталітарних режимів становить загрозу [1, с. 21]. Зважаючи на вищезазначене, важливою проблемою є забезпечення інформаційної безпеки, що включає в себе не лише технічні засоби збереження інформації, але й захищеність людини від інформаційних загроз.

В Доктрині інформаційної безпеки України серед життєво важливих інтересів особи в інформаційній сфері виокремлено захищеність від руйнівних інформаційно-психологічних впливів [3]. Відтак інформаційну безпеку варто розглядати не лише на рівні держави, а й на рівні особистості.

Існує значна кількість підходів до визначення категорії «інформаційна безпека», що свідчить про її надзвичайну актуальність у сучасному світі. Тому комплексний підхід до інформаційної безпеки є найбільш прийнятним, а її онтологічне розуміння ґрунтується на ціннісному вимірі об'єкта безпеки. З гносеологічної точки зору інформаційна безпека

розглядається, з одного боку, як небезпеки і загрози, що виникають, а з іншого, як можливості суб'єктів щодо створення безпечних умов існування [4, с. 400–401].

Виокремлюють два підходи до інформаційної безпеки людини.

1. Технічний або технологічний підхід, що домінує в правових науках, і в якому акцентується увага на забезпеченні можливості людині вільно і безперешкодно реалізувати права та свободи в інформаційній сфері, зокрема право на інформацію – вільно збирати, зберігати, використовувати і поширювати інформацію. Відтак цей підхід зосереджений на захисті прав людини на інформацію.

2. Гуманітарний або психологічний підхід зосереджений на захищеності психіки та свідомості людини від небезпечних інформаційних впливів. В межах цього підходу звертається увага не лише на захист від небезпечної чи небажаної інформації, а також на врахування індивідуальних особливостей людини, а також середовища її перебування [4, с. 403].

Зважаючи на вищезазначене, важливо мати можливість володіти інформацією та поширювати її, проте особливо значущим в нинішніх умовах, на нашу думку, є захищеність від негативних впливів, зумовлених її споживанням, що уможливується не лише заходами на рівні держави, а й залежить від кожної особистості, що вимагає передусім навичок критичного мислення.

Варто зауважити, інформаційна безпека перебуває у тісному взаємозв'язку з освітою, особливо в контексті інтелектуалізації як складової інформатизації суспільства. Ефективність функціонування системи освіти можна розглядати як похідну від рівня безпеки держави, а також у якості об'єкту безпеки як соціального інституту. Відтак постає необхідність надання більшої уваги вивченню соціально-гуманітарних наук, що сприяють формуванню суспільної свідомості, формуванню громадян, здатних критично оцінювати події, проблеми, орієнтуватися в інформації, запобігати проявам пропаганди [7, с. 33–34]. Адже людину, яка здатна критично оцінювати певні факти та події, ухвалювати самостійні рішення, дуже складно піддавати маніпуляціям та негативним інформаційним впливам.

Зазначимо, що проблеми захисту від інформації є складнішими, ніж захист інформації. Загрози, які виникають внаслідок впливу інформації різноманітні і передбачити їх вплив досить складно, водночас цей вплив визначає поведінку людини. Дане питання потребує особливої уваги, адже дана проблематика недостатньо досліджена, відсутній перелік критеріїв, які б дозволяли відносити певні дії до руйнівних інформаційно-психологічних впливів [4, с. 404]. Відтак ця проблема потребує подальшого вивчення, оскільки в сучасному світі від інформаційної безпеки залежить якість життя особистості та можливості розвитку суспільства.

Висновки. Отже, критичне мислення є невід'ємним атрибутом інформаційного суспільства, що впливає на реалізацію усіх заходів забезпечення інформаційної безпеки. Критичне мислення можна вважати одним з критеріїв суспільного прогресу, оскільки можливість бачення ситуації, події з різних точок зору, їх аналіз, ухвалення альтернативних рішень в сучасному світі є надзвичайно актуальними вміннями і такими, що визначають особливості розвитку суспільства. Зауважимо, що важливу роль в цих процесах відіграє освіта, яка повинна забезпечувати не лише можливість здобуття інформації, але й формувати вміння аналізувати та опрацьовувати її величезні обсяги, на основі чого робити певні висновки та аргументувати їх. Внаслідок чого формується здатність протистояти негативним інформаційним впливам та маніпуляціям.

Суспільство, що складається з особистостей здатних критично мислити, робити висновки, їх аргументувати, ухвалювати самостійні рішення та діяти на основі них, неодмінно прогресуватиме. В умовах сучасних викликів, перед якими постає людство,

важливо розуміти, що інформаційна безпека є надзвичайно важливою сферою досліджень, оскільки в світі, де домінуючу роль відіграє інформація, від неї значною мірою залежать всі інші аспекти його безпеки.

Список використаної літератури

1. Арбелаез-Кампілло Д. Ф., Тацій В. Я., Рохас-Багамон М. Дж., Данильян О. Г. Значення критичного мислення в житті сучасного суспільства. Вісник Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого. 2020. № 3 (46). С. 11–27.
2. Данильян О. Г., Дзьобань О. П. Інформатизація як атрибут інформаційного суспільства: від ретроспекції до сучасної рефлексії. Інформація і право. 2022. № 1 (40). С. 9–20.
3. Доктрина інформаційної безпеки: Указ Президента України № 47/2017 Прорішення Ради національної безпеки і оборони України від 29 грудня 2016 року «Про Доктрину інформаційної безпеки України». URL: <https://www.president.gov.ua/documents/472017-21374>
4. Золотар О. О. Інформаційна безпека людини: теорія і практика : монографія. Київ : ТОВ «Видавничий дім «АртЕк», 2018. 446 с.
5. Концепція розвитку громадянської освіти в Україні: Розпорядження від 3 жовтня 2018 р. № 710-р «Про схвалення Концепції розвитку громадянської освіти в Україні». URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/710-2018-p#Text>
6. Критичне мислення: освіта, творчість, цінності : монографія. За заг. ред. В. Г. Кременя. Київ : Інститут обдарованої дитини НАПН України, 2017. 299 с.
7. Кузіна І. І. Роль інституту освіти в забезпеченні інформаційної безпеки держави (з позицій неонституціонального підходу). Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи». 2017. Випуск 38. С. 31–34.
8. Політологічний словник. За редакцією М. Ф. Головатого, О. В. Антонюка. К. : МАУП, 2005. 792 с.
9. Терно С. О. Критичне мислення – сучасний вимір суспільствознавчої освіти. Запоріжжя : Просвіта, 2009. 268 с.
10. Ущাপовська Г. В. Проблеми ідентифікації концепції критичного мислення. Філософія і політологія в контексті сучасної культури. 2013. Вип. 5. С. 72–76.

CRITICAL THINKING AS A COMPONENT OF INFORMATION SECURITY

Viktoriiia Melnychuk

*Polissia National University,
7, Bulvar Staryi, Zhytomyr, 10008, Ukraine
e-mail: vikam1804@gmail.com
ORCID ID 0000-0003-1569-3201*

Lyudmyla Horokhova

*Zhytomyr Ivan Franko State University,
40, Velyka Berdychivska str., Zhytomyr, 10008, Ukraine
e-mail: _glv@ukr.net
ODCID ID 0000-0002-5114-523X*

The article presents a complex analysis of the importance of critical thinking in the information society, where the dominant role is played not only by information but also by the ability to analyze it and make appropriate decisions. It is stated that because of a growing number of information dangers the importance of critical thinking increases, the development of which is an important task for all social institutions. A special place in these processes belongs to education, the main purpose of which is to form

a person who can get information critically, draw independent conclusions and give his/her own arguments and act in a certain way. Thus, critical thinking contributes not only to the theoretical understanding of problems but also influences their practical solution through the implementation of decisions. Critical thinking also implies the presence of creativity, i. e. the ability to perceive information and comprehend it using non-standard approaches.

The development of a new paradigm of understanding and processing information, namely its critical perception, is an urgent requirement for the development of modern society, characterized by the intensification of information threats, counteraction to which is one of the conditions for information security. The concept of “information security” is considered in the following aspects: the free possession of information and its use, as well as a counteraction to dangerous information influences and protection from them. Attention is focused on the second aspect, in this context critical thinking of an individual is of particular importance, i. e. the ability to verify the accuracy of the information and resist manipulation.

The interdependence of information security at the individual level and the state level, which forms the basis of its provision, is proved. At the same time, a person who has a critical perception of information skills is hardly influenced by negative information. According to this, it influences public consciousness, which affects the level of state information security. The justification and relevance of the critical thinking study as a component of information security are substantiated, because under the condition of its development the efficiency of implementation of all measures and mechanisms of information security increases.

Key words: information, critical thinking, information society, information security, information influence, manipulations.

УДК 165:159.95/316.4

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2022.29.2>

КОГНІТИВНІ ПЕРЕДУМОВИ «ПОСТПРАВДИ»

Ірина Пухта

Львівський національний університет імені Івана Франка,

вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна

e-mail: iryna.pukhta@lnu.edu.ua

ORCID ID 0000-0002-2851-5431

В статті аналізуються когнітивні передумови ситуації постправди. Визнано, що ситуація постправди та «епідемія невігластва» є симптомами розвитку інформаційного суспільства, спричиненим з одного боку – легким доступом до інформації, з іншого – когнітивними особливостями нашого мислення. Встановлено, що інформація, яка до нас потрапляє, проходить певну інтерпретацію, що розгортається за принципом роботи герменевтичного кола, в якому роль цілого виконує світогляд людини, сформований на базі її мовної та культурної ідентичності. З цього випливає, що упередженість сприйняття та аналізу інформації загалом притаманна процесам розуміння.

Досліджено, яким чином когнітивні упередження, впливають на формування світоглядних позицій та проявляються під час інтернет-дискусій. Відзначено, що особливо важливу роль при формуванні переконань відіграє «упередження підтвердження» (англ. Confirmation bias), яке спонукає нас інтерпретувати інформацію таким чином, щоб вона підтверджувала наші наявні погляди, та ігнорувати інформацію, яка їм суперечить. Також важливу роль відіграють такі когнітивні ефекти, як приєднання до більшості, інформаційний каскад, ілюзія знання, ефект Даннінга-Крюгера, ефект рівності, які є передумовами сприйнятливості людей до інформаційних маніпуляцій, на тлі яких поширюються пропаганда та постправда, а також шириться «епідемія невігластва». Механізм їхнього впливу на наше мислення схожий до принципу роботи герменевтичного кола, яке показує залежність інтерпретації окремих одиниць інформації від світогляду індивіда та його попередньої налаштованості, обумовленої ідентичністю.

Встановлено, що оскільки можливості поширення інформації у світі тільки збільшуватимуться, потреба у підвищенні рівня критичного мислення, здатності до рефлексії, об'єктивного аналізу інформації також буде зростати. Тому вважаємо, що розвиток критичного мислення мав би стати пріоритетним завданням, починаючи зі школи й закінчуючи вищими навчальними закладами, але також потрібні програми підтримки незалежних медіа, які б цілеспрямовано розвінчували дезінформацію, бо далеко не всі люди здатні культивувати в собі потяг до раціональності. У філософії також бажано робити наголос на цінності правди для нормального функціонування суспільства.

Ключові слова: інформаційні маніпуляції, епідемія невігластва, герменевтичне коло, когнітивні упередження, когнітивні ефекти, упередження підтвердження, критичне мислення.

Вступ. Однією з характерних ознак нашого часу є поширеність в соціально-політичному житті такого явища, як постправда, яке прийшло на зміну пропаганді – типовому для ХХ століття засобу впливу на масову свідомість людей. Це пов'язано з переходом більшої частини людства до інформаційного етапу розвитку, який характеризується дедалі більшою роллю інформації та її впливу на поведінку людини. Інтернет та соціальні мережі не тільки суттєво збільшили швидкість розповсюдження інформації, але й змінили способи її поширення, сприйняття та інтерпретації, а відтак це вплинуло на формування переконань і позиції людей з різних питань. Також це відкрило нове поле можливостей для

поширення ідеологій, зокрема, ідеології расизму, а також різних ідейних рухів – антивакцинаторів, руху Qua-pop та конспірологічних теорій.

Більшість досліджень, присвячених передумовам виникнення ситуації постправди, зосереджені на аналізові засобів інформаційного впливу та механізмів маніпуляції громадською думкою. Метою ж даної статті будуть когнітивні передумови сприйнятливості індивіда до таких впливів. Це важливо передовсім з огляду на необхідність розробки засобів протидії цим маніпуляціям, а також вироблення нових освітніх норм, в яких була б врахована необхідність формування критичного мислення, що має стати одним із базових навичок людини в сучасному світі. У дослідженні ми спиратимемось на роботи представників когнітивної психології та поведінкової економіки – Стівена Сломена, Тома Ніколса, Девіда Даннінга та Джастіна Крюгера. Аналіз когнітивних упереджень застосовують переважно для пояснення способів прийняття рішень в економічній сфері, ми ж пропонуємо поглянути на те, як вони впливають на мислення людини загалом, а також з'ясувати, яку ж роль вони відіграють в поширенні ситуації постправди.

Постправда як симптом інформаційного суспільства. Поняття постправда було названо Оксфордським словником словом 2016 року, коли зафіксували його значення як впливового інструменту інформаційної політики, яку ведуть як окремі держави, так і впливові групи в межах окремих держав. Ним позначають стан соціальної дійсності, при якій при якій «об'єктивні факти є менш впливовими у формуванні громадської думки, ніж заклики до емоцій і особистих переконань» [10]. Префікс «пост» означає в даній дефініції не часовий вимір, як у слові постмодернізм, а те, що правда почала втрачати своє значення, поступившись місцем бажанням, почуттям та емоціям. Факти також перестали відігравати роль непорушних доказів, з одного боку вони почали тонути у морі «фейків», з іншого – їх почали представляти в такому світлі й в таких інтерпретаціях, що апеляція до них перестала бути вагомим аргументом. З'явилася теза «Немає фактів, є тільки інтерпретація», яка загрозлива тенденція, яка розпочалася в компанії за вихід Великобританії з Європейського Союзу та голосування за вибір Дональда Трампа на посаду Президента США, набула поступово міжнародних масштабів і новий її виток відбувся при запереченні епідемії коронавірусу та згодом антивакцинаторській кампанії. Не слід відкидати дестабілізаційної ролі російських спецслужб, роботи ботоферм (так званих «ольгінських тролів»), які працювали на організацію та поширення цих рухів, але навряд чи вони могли б похвалитися успіхами, якби для цього не було спеціальних передумов, які їм сприяли.

Останнім часом у публічному та медійному просторі почали частіше лунати такі поняття, як гібридна війна, важливим компонентом якої є інформаційна війна, а також «когнітивна війна» (Георгій Почепцов), «ментальна війна» (А. Ільницький). Інформаційна війна за визначенням – це «комплекс заходів щодо інформаційного впливу на масову свідомість для зміни поведінки людей і нав'язування їм цілей, які не входять до кола їхніх інтересів, а також захист від подібних впливів; форма ведення інформаційного протистояння між різними суб'єктами (державами, неурядовими, економічними та іншими структурами), яка передбачає проведення комплексу дій з нанесення шкоди інформаційній сфері конкуруючої сторони і захисту власної інформаційної сфери» [1, с. 34]. Таке визначення перегукується з визначенням постправди Лі Макінтайром як «...формою ідеологічної вищості, коли іншу особу прагнуть переконати у чомусь, незалежно від того, є для того переконливі докази чи ні» [2, с. 21]. Саме це, на думку Макінтайра, є рецептом політичного панування одних груп людей над іншими.

На нашу думку, успіх в поширенні постправди, а також такого явища як «епідемія невігластва» або «смерть фаховості», тісно пов'язаний не тільки з можливостями

інформаційного суспільства швидко поширювати інформацію, але й з когнітивними налаштуваннями нашої психіки. Інформаційні ж засоби тільки підсилюють вплив когнітивних особливостей, які проявляються як на рівні індивідуального мислення, так і на рівні масової свідомості.

Передовсім слід зазначити, що метою будь-якого інформаційно-психологічного впливу є конструювання певного типу соціальної дійсності, яка конструюється переважно знаковими системами та символами за допомогою мови та мислення людей. У випадках окремих спільнот, які використовують пропаганду для поширення своєї ідеології, конструювання заходить так далеко, що їхня дійсність може далеко відходити від загальновизнаних уявлень про світ. Ідеологія настільки впливає на свідомість людей, що вони стають глухими до альтернативних точок зору і практично не здатними до сприйняття об'єктивної інформації про світ, але при цьому ще й бажають нав'язати своє розуміння дійсності усім навколишнім. Якщо певна картина світу у свідомості людей уже збудована, то навіть наведення фактів, якій їй цілковито суперечать, не може порушити віру в правильність їхнього розуміння явищ цього світу. Через певний проміжок часу зв'язок з дійсністю вдається відновити, але, як правило, ціною людських жертв і руйнувань, коли етап інформаційної обробки свідомості переходить у війну із застосуванням зброї. Виникає питання, що змушує людей піддаватися такому впливу, робить їх глухими до мови фактів і утримує в колі хибних уявлень тривалий час?

Як ми уже зазначали, метою нашого дослідження є не вивчення засобів інформаційного впливу на колективну та індивідуальну свідомість, а когнітивні передумови сприйнятливості людей до такого впливу. Адже будь-яка інформація, яка до нас потрапляє, проходить певну обробку та інтерпретацію на рівні нашої свідомості й під впливом когнітивних схем, які наявні у нашому мисленні. Їх вивченням займається така дисципліна, як когнітологія або ж когнітивна наука (cognitive science), яка виникла в 60-х роках ХХ століття. Вона об'єднує в собі ряд дисциплін – когнітивну психологію, поведінкову економіку, нейрофізіологію, теорію штучного інтелекту, лінгвопсихологію та філософію. Одним із предметів її розгляду є когнітивні упередження (інші варіанти перекладу англ. Cognitive bias – когнітивні ілюзії, когнітивні спотворення), які трактує як «...відхилення у судженнях, яке супроводжується можливою нелогічністю у прийнятті висновків про інших людей і ситуації» [6, с. 724]. Саме їхнім впливом когнітивна наука пояснює, як люди приймають рішення, чому вони легко піддаються інформаційним маніпуляціям, формують стійкі переконання і продовжують дотримуватися навіть попри їх нелогічність та нерациональність (Ден Аріелі називає таку поведінку людей «передбачуваною ірраціональністю»). Також ми б хотіли звернути увагу на значну подібність між впливом на наше мислення когнітивних упереджень та принципом роботи герменевтичного кола, яке пояснює загальний перебіг процесів розуміння та тлумачення у нашій свідомості.

Герменевтичний характер формування переконань. Першим описав вплив когнітивних упереджень на процеси мислення британський філософ Френсіс Бекон у праці «Новий Органон» ще на початку 17 століття. Він виділив чотирьох ідолів – роду, печери, театру та ринку, які, на його думку, найпомітніше впливають на розум та перешкоджають у пізнанні істини. Однак згодом до цієї теми не поверталися, оскільки раціоналістична свідомість Нового часу була перейнята пошуком правильних методів пізнання, які б гарантували неупередженість та об'єктивність дослідження, перешкоджаючи впливу на неї ідолів. Знову до неї повернулися в другій половині ХХ століття в традиції філософської герменевтики, коли було поставлено під сумнів раціоналістичне уявлення про те, що суб'єктом пізнання виступає чиста рефлексивна свідомість. На її місці постала «дієво-історична свідомість» (увів термін Г.-І. Гадамер), яка враховує

причетність суб'єкта до історії й опосередкованість його мислення мовою, культурою та історією. Було визнано, що навколо цих чинників формується ідентичність індивіда, його причетність до певної колективної традиції, тому їх потрібно враховувати при аналізі суджень індивіда та переконань.

В межах герменевтики було сформульовано принцип герменевтичного кола, який пояснює особливості процесу розуміння. Вперше герменевтичне коло сформульовано Августином Аврелієм відносно проблеми співвідношення віри та розуму: «Вірю для того, щоб розуміти та розумію, для того, щоб вірити». Такий взаємозв'язок раціонального та ірраціонального у пізнанні, їхня взаємна обумовленість спостерігається також і на рівні об'єктивного знання та його інтерпретації крізь призму ідеологічних переконань, адже ідеологію також можна трактувати як сучасний варіант політичної віри. Виходячи з кола між знанням та вірою, ми можемо стверджувати, що віра служить для формування певного погляду на знання, а знання тлумачиться так, щоб воно відповідало вірі. Обертаючись у герменевтичному колі між знанням та вірою, людина – носій віри, як правило, не зацікавлена у критичній рефлексії щодо неї, вона більше шукає способів її підтвердження, а не спростування. Тому наявність герменевтичного кола є однією з причин нашого упередженого підходу до знання. Також слід зазначити, що вихід з кола неможливий, адже в коло, як стверджував М. Гайдегер, можна тільки правильно ввійти.

Згодом принцип герменевтичного кола отримав вужче методологічне трактування, яке застосовується при інтерпретації тексту: ціле ми розуміємо, виходячи з окремих частин, а частини – виходячи з цілого (вперше його сформулював Флацій Іллірійський у праці «Ключ до Святого Письма або про мову святих книг», згодом був розвинений Ф. Шляєрмахером та іншими представниками філософської герменевтики). Якщо поширити принцип герменевтичного кола на роботу нашого мислення взагалі, то воно пояснюватиме нашу «зацикленість» на певних світоглядних переконаннях. Одиначні факти чи знання, взяті поза їх інтерпретацію, самі в собі не несуть необхідної для свого розуміння інформації, адже, щоб бути належно сприйнятими, вони мають бути вписаними у вже наявну систему поглядів та переконань. Якщо ж факт або частина інформації суперечить цим поглядам – він може свідомо ігноруватися або й заперечуватися, коли узгоджується з ними – стає ще однією цеглиною, яка зміцнює ці погляди. Тому світогляд людини загалом є доволі інертним утворенням, оскільки він формується у прив'язці до ідентичності індивіда, його історичного та культурного досвіду. Загроза ж ідентичності, спроба впливу на неї, коли цей імпульс йде не з середини, внаслідок критичної рефлексії, а нав'язується ззовні, сприймається як психологічне насильство і загроза власному існуванню. В таких випадках впливу чиниться опір, оскільки люди прагнуть збереження своєї ідентичності зі спільнотою, до якої належать.

В науці у зв'язку з наявністю герменевтичного кола в пізнанні, окрім принципу верифікації (підтвердження істинності наукових теорій) застосовується також принцип фальсифікації, покликаний знаходити спосіб їх спростування. Це виступає своєрідною гарантією їх науковості, на відміну від псевдотеорій, які намагаються свої положення тільки підтверджувати. На жаль, цей принцип дуже рідко застосовується при аналізі світоглядних переконань. Його роль мало б виконувати особиста метакогніція (контроль за пізнавальним процесом) та критичне мислення, однак далеко не всі готові витратити час і зусилля, яких вони вимагають.

Когнітивні передумови сприйнятливості до інформаційного впливу. В подібному до герменевтики ключі проблему формування стійких переконань розглядає когнітивна наука, яка дослідила на цей час близько 175 когнітивних упереджень. Вона типологізувала їх і розподілила на чотири основні групи: ті, які пов'язані з прийняттям рішень,

формуванням переконань та поведінковими упередженнями; з соціальними упередженнями; з помилками пам'яті та спогадами; зі стереотипами та ймовірностями.

Особливо важливу роль при формуванні переконань відіграє «упередження підтвердження» (англ. Confirmation bias), яке фіксує «...тенденцію шукати, інтерпретувати, зосереджуватись та пам'ятати інформацію таким чином, щоб це підтверджувало попередні уявлення та гіпотези» [9, с. 175]. В результаті впливу цього упередження, яке за наслідками нагадує принцип роботи герменевтичного кола, ми виявляємось набагато сприйнятливішими до аргументів, які підтверджують наші переконання і значно менш сприйнятливими до тих, які можуть їх спростувати. Іншими словами, інформацію, яка суперечить, чи не відповідає нашим поглядам, ми будемо ігнорувати або ж вділятимемо їй значно менше уваги у порівнянні з тією, яка відповідає нашим очікуванням. Вплив цього когнітивного ефекту сильний, й водночас неусвідомлюваний для самого суб'єкта. Внаслідок цього ми вибірково підходимо до вибору інформаційних джерел, і трактуємо їх, як правило, на користь наших наявних переконань.

Згодом це породжує ефект «виправдовувального мислення», коли ми не тільки виправдовуємо свої погляди, але й намагаємось знайти їм підтвердження. При взаємодії з неоднозначними свідченнями чи інформацією, вони будуть з високою ймовірністю проінтерпретовані на користь існуючих поглядів. Особливо сильно це спрацьовує, коли стосується емоційно напружених питань та сильних переконань, щодо яких люди найменш схильні міняти позицію.

Для підтвердження дії цих когнітивних ефектів було проведено ряд експериментів ще в 60-х роках ХХ століття, з то часу з'являються тільки нові докази їх прояву, особливо у насиченому інформаційному середовищі, зокрема в інтернет-дискусіях, де часто виникає інформаційний каскад або ж каскад доступності – «процес, при якому колективне переконання набуває все більшої ймовірності через зростання повторень у публічному обговоренні» [8, с. 685]. Це значною мірою забезпечує успіх будь-якому інформаційному впливу, в тому числі пропаганді, яка намагається нав'язати колективній свідомості певні погляди, оскільки вона створює враження, начеб то багато людей думає однаковим чином. В результат індивід починає ідентифікувати свої власні переконання з тими, які намагаються йому нав'язати, а через соцмережі йому легко знайти людей з аналогічними поглядами та ще більше укріпитися у своїй правоті. Ситуація постравди значною мірою живиться цими когнітивними ефектами, а також небажанням людей виходити із зони комфорту і змінювати свої погляди.

В інтернет-дискусіях також трапляється ефект «поляризації поглядів»: «Якщо односторонні думки беруться обговорювати якусь тему між собою, стабільно спостерігається один і той самий результат – вони поляризуються. Тобто якщо вони дотримувалися певного погляду до обговорення, то після обговорення вони стають радикальнішими у своїй підтримці цієї позиції» [3, с. 215]. Іншими словами, замість взяти до уваги нову точку зору і розглянути її, люди ще сильніше тримаються за ті переконання, з якими вступили в дискусію. Це можна пояснити прагненням людей перебувати у стані психологічного комфорту або ж «когнітивної легкості», в якому вони відчують відсутність напруження через потребу змінювати свої погляди. Чим більше ми звикаємо до цього стану – коли наші знання не піддаються сумніву і ми відчуваємо власну правоту, тим більше ми у них закорінюємось і тим важче нам стає їх змінювати, адже вони стають частиною нашої ідентичності.

Дію багатьох когнітивних упереджень можна пояснити тим, що в процесі еволюційного розвитку формується стійка залежність індивіда від групи. Стівен Сломен, автор книги «Люзія знання. Чому ми ніколи не думаємо на самоті», пояснює нашу залежність від думки більшості тим, що людям притаманний «вуликівий розум», який в значно

більшій мірі є продуктом спільности, ніж окремої людини. Нам важко провести чітку межу між тим, що «всередині наших голів», і тим, що поза ними – в головах інших людей. І чим більше ми комунікуємо, обмінюємося поглядами та інформацією, тим більшою стає наша залежність від колективних уявлень. Одним із негативних наслідків цього є «ілюзія знання»: «Оскільки ми плутаємо знання у наших головах, зі знанням, до яких ми маємо доступ, ми переважно не свідомі того, наскільки мало ми розуміємо. Ми живемо з переконанням, що розуміємо більше, ніж насправді розуміємо» [5, с. 162].

Загрозу, однак, становить не саме незнання, а зарозумілість, з якою малокомпетентні люди висловлюють свої погляди й вступають у публічні дискусії. Оскільки інтернет перетворився на повноцінного учасника спільноти знань, тепер фахівцем у будь-якому питанні може вважати себе кожен, хто має смартфон та доступ до інтернету. Цей привело до появи великої кількості людей, яких Том Ніколс називає «диванними експертами»: вони мало поінформовані, але доволі активні у відстоюванні власної думки. «Проблема не в байдужості до усталених знань, а в появі активної до них ворожості. Це дещо нове для американської культури, що демонструє агресивну заміну фахових поглядів чи усталених знань наполяганням на тому, що кожна думка з будь-якого питання нічим не гірша від іншої» [4, с. 32]. Таке ставлення до знань є симптомом епідемії невігластва, яка створює передумови для поширення ситуації постправди, коли думкою людей стає легко маніпулювати, нав'язувати їм певні погляди й робити нечутливими до правди. Поступово люди втрачають здатність відрізнити фейки від правдивої інформації, і навіть швидше довіряють фейкам, бо вони більш емоційні і часто створюються саме задля того, щоб налякати або створити ефект сенсації. А те, що зачіпає емоції та почуття людей (особливо пов'язані з груповою ідентичністю, як, наприклад, почуття величчя у російському імперському дискурсі), викликає сильнішу реакцію і бажання ділитися цим з іншими людьми.

«Ілюзія знання» підсилюється когнітивним ефектом Даннінга-Крюгера, названим так за іменами психологів, які його вперше дослідили та описали, суть якого полягає у тому, що некомпетентні люди «роблять помилкові висновки й ухвалюють невдалі рішення, але їхня некомпетентність не дозволяє їм цього усвідомити» [7, с. 1121]. Причиною цього є те, що їм бракує знань, які б дозволили розрізнити компетентність і некомпетентність, з іншого боку, некомпетентним людям це не перешкоджає мати високу самооцінку і бути високої думки про свої знання. Часто буває так, що чим обмеженіша людина, тим більше вона впевнена, що має рацію, тоді як компетентні люди схильні недооцінювати свої здібності. Як наслідок, в дискусіях може складатися враження, що голоси прихильників «теорії змови», плоскої землі та антивакциновиків лунають гучніше за голоси носіїв здорового глузду і фахового знання. В час, коли соцмережі перетворилися на своєрідний аналог давньогрецької «агори» й стали осередками суспільного життя, де висловлюються та обговорюються різні погляди, особливо відчутно, наскільки мудрою й унікальною, була позиція Сократа, яку він виразив словами: «Я знаю, що я нічого не знаю».

Окрім ефекту Даннінга-Крюгера, в дискусіях спрацьовує також «упередження рівності» – схильність людей вважати всі думки рівними та однаково вартими уваги. Це упередження суттєво погіршує колективне ухвалення рішень у різних культурах, тому що «люди за будь-яку ціну даватимуть одне одному слово й усі думки сприйматимуть на рівних, навіть якщо всі учасники розмови знають, що існують значні відмінності між рівнем їхньої компетентності» [3, с. 73]. Автори дослідження (А. Махмуді, К. Муні) припустили, що воно властиве людям через бажання бути частиною групи й страх бути групою відкинутим, але воно має негативний наслідок, оскільки веде до того, що до нефахівців у будь-якій дискусії прислухаються так само уважно, як до фахівців. Це теж є однією з причин, яка привела до «епідемії невігластва» в суспільстві з легким доступом до інформації.

Завдяки соцмережам «диванні експерти» отримують змогу знаходити однодумців, об'єднуватися у групи, і це їм дає впевненість, що їхня, часто нічим, крім емоцій та особистої віри, не підкріплена думка, варта уваги мусить бути врахована при прийнятті рішень.

Сукупний ефект від впливу цих когнітивних упереджень, які роблять людей сприйнятливими до інформаційних маніпуляцій та сприяють поширенню ситуації постправди, приводить до суттєвого погіршення якості життя людей: через антивакцинаторські компанії вдається ефективно протистояти поширенню коронавірусу, на виборах люди голосують за популістські рішення, прийняті більше під впливом емоцій, а не здорового глузду, врешті через це розпалюються війни, які підтримують більшість населення країни-агресора. Постає питання, як можна протистояти цьому, чи є засоби, завдяки яким можна зменшити або ж мінімізувати вплив на нас когнітивних упереджень, чи вони є невіддільною частиною людської природи, яку треба прийняти? Найчастіше в ролі такого засобу пропонують розвиток навички метакогніції – контролю за своєю розумовою діяльністю та критичного мислення, яке б розвивало уміння аналізувати, оцінювати інформацію та виносити зважені судження.

Наскільки спроможне критичне мислення справитися з такою функцією і виправдати очікування? Щодо України важко робити такі висновки, оскільки процес впровадження курсів критичного мислення в навчально-освітні програми у нас тільки розпочинається, однак Стівен Пінкер у книзі «Просвітництво сьогодні» зазначає, що впровадження курсів критичного мислення (а цей процес розпочався в Америці значно раніше і досяг своєрідного буму під кінець ХХ століття), на жаль, суттєво не вплинуло на здатність американців критично мислити та приймати рішення [4, с. 378]. Одна з причин, як він вважає, це те, що ситуації, засвоєні в штучному середовищі аудиторії, дуже важко переносяться в життя, адже там переважно діють правила дискурсу, прийняті у відповідних соціальних колах. Тільки тоді, коли люди змушені самі продумувати певні концепції, обговорити з іншими й застосувати до розв'язання проблем, вони здатні їх розуміти й відстоювати. Тому, на його думку, ефективніше впливати на критичне ядро впливових осіб, ніж намагатися виправити мислення широких кіл людей. Раз уже не вдається подолати вплив «ідолів театру», то слід їх адаптувати для поширення тих точок зору, які відповідають суспільним інтересам людей.

Також важливим інструментом боротьби з дезінформацією та поширенням постправди мала б стати державна інформаційна та гуманітарна політика – така, яка тримала б курс на загальнолюдські та гуманістичні цінності, обстоювала ідеали свободи та прав людини. Але оскільки ми живемо в глобалізованому світі й соцмережі не мають явних ні географічних, ні політичних кордонів, інформаційної політики на рівні окремих держав та організацій може виявитися недостатньо. Залишається покладатися на те, що будуть вироблені більш надійні механізми регулювання інформаційних процесів таким чином, щоб вони не завдавали явної шкоди ні глобальній, ні локальній політиці.

В протилежному випадку, «епідемія невігластва» у світі поглиблюватиметься й одним із її наслідків може стати криза демократії та «колапс функціонального громадянства» (Т. Ніколс), адже фаховість та управління тісно пов'язані. Джейсон Бреннан, автор праці «Проти демократії» (2016 р.), вказує як на основну ваду сучасної демократії те, що виборці здебільшого є некомпетентними, нерациональними, окрім того, їм бракує стимулів ставати більш поінформованими про політику. Часто вони схильні приймати такі виборчі рішення, що не відповідають їхньому інтересу, і могли б голосувати інакше, якби були більше поінформовані та мали більше суспільно-політичних знань. Тому Дж. Бреннан висловлює ідею, що загальне виборче право слід замінити епістократичною альтернативою – такою політичною системою, при котрій правом голосу наділені тільки

компетентні та обізнані виборці. Не виключено, що й інші моделі демократичного правління будуть обгорюватися і, можливо, втілюватися, оскільки криза демократії в умовах ситуації постправди є очевидною.

Висновок. В результаті дослідження ми прийшли до висновку, що основні причини поширення ситуації постправди лежать у двох основних площинах: в інформаційно-комунікативній площині сучасних технологій та у когнітивних особливостях нашого мислення. Когнітивні упередження та ілюзії, такі як, упередження підтвердження, інформаційний каскад, ефект Даннінга-Крюгера, ілюзія знання, ефект приєднання до більшості, ефект рівності, є передумовами сприйнятливості людей до інформаційних впливів, на тлі яких поширюються пропаганда та постправда. Механізм їхнього впливу на наше мислення схожий до принципу роботи герменевтичного кола, яке показує залежність інтерпретації окремих одиниць інформації від її цілісного розуміння та попередньої налаштованості, обумовленої ідентичністю індивіда. Оскільки можливості поширення інформації у світі тільки збільшуватимуться, потреба у підвищенні рівня критичного мислення, здатності до рефлексії, об'єктивного аналізу інформації також залишатиметься нагальною. Це мало б знайти відбиття в освітніх програмах, починаючи зі школи й закінчуючи вищими навчальними закладами, але також потрібні програми підтримки незалежних медіа, які б цілеспрямовано розвінчували дезінформацію, бо далеко не всі люди здатні культивувати в собі потяг до раціональності. Також предметом філософського осмислення мав би стати не тільки аналіз причин, які привели до ситуації постправди та епідемії невігластва, але й пошук шляхів повернення правді статусу цінності, а раціональності та критичному мисленню – статусу особистих чеснот.

Список використаної літератури

1. Інформаційно-психологічне протиборство : підручник / В. М. Петрик та ін.; за заг. ред. В. В. Бедь. Київ, 2018. 386 с.
2. Макінтайр Лі. Постправда / пер. з англ. Роксоляна Свято. Київ : ArtHuss, 2021. 208 с.
3. Ніколс Том. Диванні експерти. Як необмежений доступ до інформації робить нас тупішими / пер. з англ. Євгенія Кузнецова. Київ : Наш формат, 2019. 240 с.
4. Пінкер С. Просвітництво сьогодні. Аргументи на користь розуму, науки та прогресу / пер. з англ. Олени Любенко. Київ : Наш формат, 2019. 560 с.
5. Сломен С. Ілюзія знання: Чому ми ніколи не думаємо на самоті / пер. з англ. Мирослави Лузіної. Київ : Yakaboo Publishing, 2018. 344 с.
6. The evolution of cognitive bias. *The Handbook of Evolutionary Psychology* / Haselton M. G. and other. NJ, US : John Wiley & Sons Inc. 2005. P. 724–746.
7. Kruger J., Dunning D. Unskilled and Unaware of It: How Difficulties in Recognizing One's Own Incompetence Lead to Inflated Self-Assessments *Journal of Personality and Social Psychology*. 1999. Vol. 77. № 6. P. 1121–1134.
8. Kuran T., Cass R. S. Availability Cascades and Risk Regulation. *Stanford Law Review*. 1998–1999. № 51. P. 683–768.
9. Nickerson Raymond S. A Ubiquitous Phenomenon in Many Guises. *Review of General Psychology*, 1998. № 2 (2). P. 175–220.
10. Word of the Year 2016. URL: <https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/>

COGNITIVE PRECONDITIONS OF “POST-TRUTH”**Iryna Pukhta**

*Ivan Franko National University of Lviv,
1, Universytetska str., Lviv, 79000, Ukraine
e-mail: iryna.pukhta@lnu.edu.ua
ORCID ID 0000-0002-2851-5431*

The article analyzes the cognitive preconditions of the post-truth situation. It is generally accepted that the post-truth situation and the “epidemic of ignorance” are symptoms of the emergence of the information society, caused on the one hand by easy access to information, and the cognitive features of our thinking on the other. It has been established, that we interpret information based on the principle of the hermeneutic circle, in which the role of the whole is performed by the individual’s worldview, formed on the basis of his/her linguistic and cultural identity.

We have focused our research on how cognitive preconditions affect the formation of worldviews and manifest themselves during online discussions. It is noted that a “Confirmation bias” plays a particularly important role in the formation of beliefs, because it prompts us to interpret information in a way that confirms our views and ignore the information that contradicts them. Also, such cognitive effects as joining the majority, the information cascade, the illusion of knowledge, the Dunning-Krueger effect and the equality effect all make people susceptible to information manipulation, which spreads propaganda and post-truth, as well as “the epidemic of ignorance”. The mechanism of their influence on our thinking is similar to the principle of the hermeneutic circle, which shows the dependence of the interpretation of separate components of information on the person’s worldview and his/her previous attitude regarding individual identity.

It has been established that as the opportunities for information dissemination in the world will only increase, the need to raise the level of critical thinking, the ability to reflect and an objective analysis of information will exist as well. Therefore, we consider, that the development of critical thinking should be a priority, starting with elementary education and ending with higher education. At the same time, we also need programs to support independent media that would purposefully oppose misinformation, because not all people are able to cultivate the desire for rational thinking. In philosophy, it is also desirable to emphasize the values of truth for the proper functioning of society.

Key words: information, manipulation, epidemic of ignorance, hermeneutic circle, cognitive bias, cognitive effects, confirmation bias, critical thinking.

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

УДК 17.037

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2022.29.3>

НІГІЛІСТИЧНИЙ КОМПОНЕНТ У МІЖКУЛЬТУРНИЙ ТА ЕТНОКУЛЬТУРНИЙ ВЗАЄМОДІЇ

Ростислав Барабаш

*Київський національний торговельно-економічний університет,
вул. Кіото 19, м. Київ, 02000, Україна
e-mail: rostislav.barabash@gmail.com
ORCID ID 0000-0001-5091-3535*

У статті розглянуто проблему впливу нігілістичної культури на сучасний український соціум, виявлення нігілізації масової свідомості, розкритті деструктивних наслідків нігілістичних практик, позначенні ролі соціокультурного нігілізму у формуванні соціальної поведінки і життєвих стратегій українців.

Наголошено, що основним детермінантом нігілістичних настроїв виступає стан суспільства, а саме існуючі в ньому гострі соціальні проблеми, які і породжують нігілістичну реакцію як відповідь на безпосередньо отриманий життєвий досвід соціального актора.

Зазначено, що за допомогою поняття соціокультурного нігілізму можна отримати опис характеру детермінації нігілістичних настроїв у суспільстві, виявити діалектичний взаємозв'язок між об'єктивними детермінантами і суб'єктивними передумовами функціонування нігілістичної свідомості, встановити характер локалізації нігілістичного контенту в структурах українського суспільства.

Реалії соціокультурного буття сучасної України, де дуже помітне місце займають процеси деструктивного характеру, часто засновані на запереченні норм життя суспільства і культури (корумпованість, злочинність, наркоманія і т. п.), свідчать, що ми живемо в «епоху нігілізму»: час знецінення культурної традиції, дискредитації ідеологічних засад суспільства з урахуванням того, що нових чітко виокремлених суспільних цілей і цінностей практично немає.

Додаткову актуальність проблеми додає те, що вона виноситься, на обговорення наукової спільноти в умовах наростаючої глобалізації, що перетворилася в основний тренд сучасної цивілізації. Під впливом глобалізаційних процесів світ зобов'язаний появі так званого «нового нігілізму», побудованого на запереченні будь якої сакральності, будь яких авторитетів і будь якої нормотворчості в принципі. І якщо традиційні детермінанти і форми нігілізму знайшли хоч якийсь висвітлення в роботах філософів, то ті модифікації поняття нігілізму, що все частіше виникають в сьогоденні, все ще залишаються далеко за межами наукового дискурсу. Зрозуміло, що описативне дослідження нігілізму ні в якому разі не можна вважати самоціллю. Необхідно запропонувати конструктивну програму ізоляції найбільш небезпечних проявів нігілістичних ідей з одночасним пошуком можливостей використання окремих постулатів і установок нігілізму в інтересах суспільного блага.

Ключові слова: нігілізм, нігілістична свідомість, моральний нігілізм, правовий нігілізм, національний нігілізм, глобалізація.

Вступ. Проблема нігілістичного компонента в сучасному суспільстві видається нам досить складною і багатовимірною. Мова може йти як мінімум про три іпостасі

нігілістичної культури. По-перше, це самостійно існуючий культурний пласт, ізольований від інших соціокультурних просторів, що містить в собі радикальне заперечення базових цінностей і норм суспільного життя. По-друге, мова може йти про наявність окремих елементів нігілізму, що володіють більшою або меншою стійкістю по відношенню до загальнокультурного контексту. І нарешті, третій різновид соціокультурного нігілізму представлено спонтанними, незначними нігілістичними інтенціями, що важко піддаються фіксації і не накладають наскільки-небудь помітного впливу на соціум.

У нас немає ні можливості, ні необхідності намагатися у статті охопити всі без винятку прояви нігілізму. У статті ми будемо аналізувати ті його різновиди, які несуть в собі найбільшу загрозу для суспільства і які слід розглядати як прямі виклики останньому.

Актуальність наукових рішень та новизна теми. Наукова новизна статті полягає насамперед у виявленні нігілізму як суттєвого фактору, що перетворює культуру і суспільство. Зокрема в дослідженні буде запропоновано, що:

- нігілізм може стати фактором формування особистісного начала в культурі;
- фактором революційної зміни культурних форм – трансформації та оновлення форм суспільної свідомості;
- ідеологічним фактором, тобто фактором консолідації соціальних груп з метою реалізації їх потреб та інтересів;

Основний масив наукових розробок, що мають відношення до нігілістичної культури, знаходиться в сферах філософського або культурологічного знання. Так, соціально-філософська думка досить глибоко досліджувала детермінанти нігілізму на соціальному рівні, його сутнісні характеристики, виступивши при цьому, як критиком, так і апологетом нігілістичної свідомості. Досить часто джерелом нігілістичних настроїв називають розчарування в характері функціонування суспільства та існуючих соціальних практиках. Подібної позиції дотримуються М. Шелер, Е. Гелленер, Ж. Бодрійяр, і деякі інші дослідники. Також, при дослідженні нігілістичної культури були використані роботи З. Баумана, Р. К. Тангалічевої, П. А. Сапронова, М. Буравого, В. В. Бабошина. Окремі аспекти деструктивних наслідків включення нігілістичних установок в життєві стратегії розглядалися С. А. Кравченко.

Мета статті полягає в аналізі нігілістичної свідомості сучасного українського суспільства, у вивченні соціокультурного нігілізму як мотиву соціальної дії, у виявленні деструктивних наслідків соціокультурних нігілістичних практик. Її реалізація передбачає виконання таких завдань: 1) дослідити поняття національного, правового, морального нігілізму; 2) проаналізувати явища міжкультурної та етнокультурної комунікації; 3) виявити та дослідити деструктивну складову нігілістичних практик та поведінкових моделей.

Методологія дослідження та логіка уявлення досліджуваного матеріалу. Теоретичною основою роботи виступають сучасні і класичні дослідження в галузі філософії. Використані найважливіші загальнонаукові методи дослідження: такі як абстрагування, класифікації, компаративний методи; логічні методи: індукції і дедукції, а також аналітичний, синтетичний і метод екстраполяції. Також, у дослідженні ми будемо керуватися принципами конструктивізму, плюралізму інтерпретацій, об'єктивності, історизму в підході до вивчення феномену нігілізму.

Виклад основного матеріалу. Гранична межа актуальності нігілістичної проблематики виявляється тоді, коли вона розглядається в контексті соціальної практики. Нігілізм має прямий вплив на об'єктивацію негативних сценаріїв суспільного розвитку, атомізацію соціуму, втрату ним солідаристського начала, зростання деструктивних настроїв.

Суспільство, охоплене нігілістичною ідеологією не здатне до поступального розвитку, воно не бачить своїх перспектив, позбавлене конструктивного цілепокладання. В умовах посилення глобалістичного тренду, нігілістичний світогляд знижує цивілізаційну конкурентоспроможність українців, перетворює їх на аутсайдерів по відношенню до тих соціумів, які є носіями позитивної свідомості.

Національний нігілізм.

Одним з таких різновидів небезпечного нігілізму є національний. Національний нігілізм заперечує свою національну самобутність, занижує і принижує свою національну гідність. Таким чином, етнокультурний нігілізм – результат втрати культурної ідентичності, відчуження і незрозуміння свого місця в світі культурного різноманіття. Етнокультурний (національний) нігілізм – це заперечення приналежності до будь-якої культури, негативне ставлення до будь-яких проявів національної самосвідомості.

«Національний нігілізм – занижена оцінка власного етносу, зневіра в перспективі його розвитку, супроводжувані мовним нігілізмом, небажанням говорити рідною мовою і навчати їй дітей» [7].

Найбільш потужним джерелом етнокультурного нігілізму в даний час виступає процес глобалізації. Етноси не можуть протидіяти глобалізації не тільки в силу її об'єктивної закономірності, але і через багатовимірність відповідного процесу. Інокультурний натиск здійснюється в рамках прискорюваних міграційних потоків, причому особливо чутливими представляються так звані «транзитні мігранти», тобто той контингент, який не пов'язує себе міцними узами з конкретною територією, розглядаючи останню в якості тимчасового місця свого проживання.

У цій ситуації нігілістична інтенціональність стимулюється відсутністю ясного розуміння суб'єктами етносу нової соціокультурної ситуації, невизначеністю правил міжкультурної комунікації, змінами, що стосуються рольової поведінки, девальвацією соціальних очікувань і т. п. Все це посилюється примусовим характером змін, що відбуваються, зобов'язують кожного, так чи інакше, реагувати на них. По суті справи етнос стикається з дилемою: зберегти власну соціокультурну ідентичність, але при цьому виявитися цивілізаційним аутсайдером, позбавленим права доступу до інструментарію глобалізму, або розчинитися в безликій, космополітичній масі, втративши свою самобутність і психологічний комфорт, компенсацією чого став би соціально-економічний успіх. Національний нігілізм обирає шлях розчинення і щезнення.

До перспектив культурного ізоляціонізму, уніфікації культури, їх асиміляції та взаємного поглинання, або маргіналізації додається ще й інтегративна перспектива. Ось як описує ці перспективи Р. К. Тангалічева: «Якщо індивіди не хочуть підтримувати свою культурну ідентичність і прагнуть до взаємодії з приймаючою (більш масштабною – прим. авт.) культурою, то мова йде про асиміляцію. Коли люди надають головного значення збереженню власної культури і намагаються уникнути взаємодії з членами інших культурних груп, формується стратегія сепарації. У разі обоюдної зацікавленості у збереженні первісної культурної ідентичності та одночасній взаємодії з іншими групами можна говорити про інтеграцію. І, нарешті, при малих можливостях або відсутності зацікавленості у взаємодії з іншими групами (часто з причин виключення і дискримінації) реалізується стратегія маргіналізації» [6, с. 94].

Міжкультурні та етнокультурні комунікації.

У цьому ключі важливо розглянути проблему міжкультурних та етнокультурних комунікацій. Очевидно, що традиційні людські комунікації та усталені форми партнерства зазнають нині найсерйозніших змін. Якщо раніше вони розглядалися як мета життєдіяльності людини, як те, що повинно бути вироблено, то тепер вони сприймаються в модусі

споживання, позбавленого всякого аксіологічного начала. Даючи свою характеристику сучасним комунікативним моделям, побудованим на принципах партнерства, Зігмунд Бауман постулює їх товарно-речовий характер. На думку останнього: «зв'язки і партнерство мають тенденцію розглядатися як речі, які потрібно використовувати, а не створювати, і з ними поводяться відповідним чином; їх оцінюють за тими ж критеріями, що й інші об'єкти споживання» [2, с. 176].

Диференціація соціального та системного партнерства не тільки розширила сферу приватного, а й багато в чому елімінувала мораль як регулятив комунікативного простору. По суті справи, єдиним безперечним регулятивом, що має імперативний характер, є законодавство. Дана зміна також виявилася схопена В. М. Фурсом. «Таким чином, – вважає зазначений автор, – якщо мотиви діючих суб'єктів спочатку контролювалися конкретними ціннісними орієнтаціями, що визначалися соціальними ролями відносин споріднення, то в підсумку генералізація мотивів і цінностей заходить настільки далеко, що абстрактне дотримання права стає єдиною нормативною умовою, яка повинна бути виконана актором у формально організованих сферах дії» [8, с. 126].

Укорінення соціального партнерства в нігілістичному модусі сприяла і зміна структури аксіологічної ієрархії. Якщо спочатку нігілізм був локалізований в ціннісно-комунікативному просторі вузьких елітарних кіл, то в наслідок, завдяки мас-медіа і масовій культурі він поширився і в більш широкі комунікативні області. Деформація комунікативних засад суспільства веде до його деградації і у сфері партнерства. Нігілізм проявляє себе у сфері соціальної дії та сфері суспільної комунікації, а його підстави можуть сягати корінням негативної аргументації, що належить будь-якій предметній області або всім відразу. Моральний нігілізм неминуче тягне за собою нігілізм правовий, а за ним і політичний.

Нігілізм, що виникає при цьому, приймає форму класового антагонізму, описаного М. Шелером, коли «позиція торговця, який побоюється, що його обдурить конкурент, стала фундаментальною установкою в сучасному сприйнятті чужих людей взагалі» [9, с. 68]. Тим самим, відбувається формування чітко вираженого тренда, що несе в собі серйозний нігілістичний заряд. Автор ясно вказує на відокремлення економічних еліт від основної маси своїх співгромадян, на емансипації перших від існуючих правових і морально-етичних норм. Однак насправді все йде багато в чому навіть гірше, ніж це було в епоху початкового накопичення капіталу.

Загальний висновок, що впливає з усього сказаного вище, складається в констатації ймовірності різкого посилення нігілістичних настроїв, що обумовлено втратою сучасним капіталізмом свого демократичного початку. Суть ситуації розкрита М. Буравим. На думку останнього: «Економічна влада, особливо фінансовий капітал, диктує умови державам, позбавляючи тим самим всякого сенсу демократичні процедури. У країнах, що зберігають рудименти демократії, політичне відчуження посилюється внаслідок розриву між формою і реальністю. Форма залишається демократичною, реальність – капіталістичною» [4, с. 10–11].

Правовий та моральний нігілізм.

Найважливішим маркером нігілістичної свідомості є правовий нігілізм. Ставлення українців до закону виявляють вкрай низький рівень правової культури. Як правило, право демонструє власну вторинність щодо суб'єктивно розумілого належного, стихійних уявлень про справедливість або про доцільність тих чи інших юридичних санкцій. Не випадково протягом всієї вітчизняної історії формальні юридичні норми заміщалися спонтанно сформованими регулятивами, а правозастосовна практика народними звичаями.

З найбільш серйозними труднощами дослідник нігілістичної культури стикається тоді, коли він вступає в область цінностей, моральних норм і моральних установок. Перш

за все, це пов'язано з невизначеністю і розмитістю останніх. У ситуації, коли в суспільстві відсутній виразний аксіологічний і морально-етичний консенсус, коли те, що для одних є соціальною нормою, а для інших категорично неприйнятно, дуже важко здійснювати ідентифікацію нігілістичної складової в культурі.

Аналогічні протиріччя ми спостерігаємо і в оцінках статусу цінностей і моралі, які частина суспільства виводить за рамки системи державних регулятивів. На думку цих представників соціуму, державний вплив слід обмежити правовою сферою, не включаючи сюди інші сфери суспільної свідомості. Будь-які спроби висловити занепокоєння з приводу моральної деградації або руйнування традиційних цінностей сприймаються ними як замах на громадянські свободи. Сфера моралі оголошується сферою приватного і виводиться за інституційні рамки. З іншого боку, дуже часто питання моралі вирішуються в суто утилітарній площині, коли ціннісно-релевантним оголошується все те, що здатне принести хоч якусь користь. На думку В. В. Бабошина, подібне ставлення до моралі «центрується питаннями індивідуального самовизначення. Носієм моралі на макросоціальному рівні стає не громадянин (citoyen), а “bourgeois” – економічний суб'єкт людської спільноти» [1, с. 125].

Вельми продуктивною бачиться нам і емпіричне виявлення елементів постмодерну в сучасній українській культурі, які, як відомо, несуть в собі найпотужніший нігілістичний заряд. Постмодерністське світовідчуття досить точно передано Ж. Бодрійяром, який реалізував модельний релятивістський підхід до вирішення фундаментальних проблем етики. На думку останнього: «Добро не розташовується більше по той бік зла, ніщо не має певного положення в системі абсцис і ординат, кожна частинка рухається в напрямку, заданому її власним імпульсом, кожна цінність або частина її лише мить виблискує на небосхилі лицедійства, а потім зникає в порожнечі, переміщаючись уздовж ламаної лінії, яка рідко дотикається траєкторій інших цінностей. Ідея – зникла і в політиці, але політичні діячі продовжують свої ігри, залишаючись потай абсолютно байдужими до власних ставок» [3, с. 11]. Нігілізм політичних еліт транслюється на електоральні маси, надаючи політичному практику яскраво виражений фарсовий відтінок.

Деструктивна складова нігілістичних соціальних практик.

Логіка подальшого дослідження ставить завдання виявити і проаналізувати ті втрати, які виникають при реалізації нігілістичних соціальних практик і поведінкових моделей. Вирішення зазначеного завдання ми бачимо не стільки в модусі «чистої» етики, скільки з позицій ефективності діяльності соціального актора, його адаптивних можливостей стосовно реалій і вимог сучасного суспільства.

Поняття деструкції, яка притаманна нігілізму, означає руйнування соціального життя, структури, тієї особистості, яка виявляється носієм нігілістичної свідомості. Нігілістична деструкція соціального актора, як правило, здійснюється в рамках одного з двох сценаріїв: як деструкція, що протікає під впливом зовнішніх факторів і як самодеструкція, що означає «нігілізацію» суб'єкта з причин «внутрішнього», в першу чергу, психологічного порядку. Очевидно, що для нас першорядний інтерес представляє перший з двох позначених сценаріїв, оскільки він має закономірний характер, реалізується під впливом цілком певних детермінант, що вкладається в парадигму науково-теоретичного мислення. Прикладом останнього може стати концепція аномії Е. Дюркгейма, яка глибоко вивчила проблематику соціальної патології. Більш того, якщо системна деструкція фактично не залишає соціальному актору шансів залишитися за межами нігілістичного простору, то аутодеструкція локальна і обмежується свідомістю окремо взятого індивіду.

Можна погодитися з Дюркгеймом у тому, що в періоди соціокультурного транзитиву відбувається тимчасова втрата діяльністю орієнтирів, що створює живильне середовище

для нігілістичних настроїв. Перехід від соціалістичної моделі економіки до капіталізму в Україні зумовив не тільки господарську трансформацію, а й серйозні соціокультурні зміни. Відмова від запропонованого цілепокладання, який довгий час формував життєві стратегії українців, змінився ціннісним вакуумом і позбавив їх ясного уявлення щодо сенсу їхнього життя, оскільки постулювання сенсорного моменту як потреби в простому біологічному виживанні, не може задовольнити людину як мислячу істоту [10, с. 8–16].

Таким чином, ми можемо бачити, що людина, позбавлена позитивного сенсорного цілепокладання прагне компенсувати відсутність такого за допомогою реалізації нігілістично забарвлених дій. Цілоком закономірно, що носій нігілістичної свідомості автоматично опиняється в зоні ризику, пов'язаного з його залученістю в різні кримінальні практики, що мають під собою фундамент, що складається з помилкових цінностей або спотворених уявлень про навколишню дійсність.

Не менш серйозні наслідки має і перехід під вплив ідей нігілізму економічної свідомості соціального актора. У цьому випадку нігілізм перешкоджає інтеграції особистості в систему нових господарських відносин, засвоєння, нехай і досить складного, сучасних компетенцій, штовхає її на безперспективний шлях тотального заперечення, аналогом якого є позиція, зайнята свого часу луддитами по відношенню до інновацій того часу. «Економічний» нігілізм дезорієнтує суспільство, він пропонує не шляхи формування креативної, висококомпетентної особистості як базової одиниці суспільства, а набір найпростіших, примітивних рецептів, побудованих на двох «наріжних каменях» – патерналізмі та утопізмі. Немає нічого дивного в тому, що «економічний нігіліст», тобто, особистість яка не бажає існувати за законами ринку, приречена брати участь в одному з двох сценаріїв, один з яких передбачає соціальне аутсайдерство, пасивне прийняття факту власної маргінальності, а другий – це шлях екстремізму, політичного радикалізму і беззаконня.

Цінності ж і норми моралі втратили свою емпіричну референцію, переставши бути орієнтирами соціальних практик і життєвих стратегій. «Симуляції та симулякри, – на думку С. А. Кравченка, – стали фактором не тільки дисперсії цінностей і норм, а й поєднання непокерованого, що, природно, внесло невизначеність у характер мотивації та діяльності людей, постійно розширюючи спектр соціальних девіацій» [5, с. 7].

Висновки і результати дослідження. Підбиваючи підсумки сказаному, слід відзначити різноманіття областей і сфер життєдіяльності сучасного суспільства, на які нігілістична культура і нігілістичне мислення чинять свій деструктивний вплив. Дуже значні і наслідки подібного впливу, одночасно можна говорити і про багаторівневий характер розглянутого нами впливу, який руйнівню позначається як на конкретному соціумі в цілому, так і на життєвій стратегії окремо взятої особистості. Серйозність нігілістичного виклику, з яким зіткнулося наше суспільство, вимагає розробки адекватних заходів з протидії позначеному соціокультурному феномену у всіх його проявах. Вважаємо, що результати дослідження сприятимуть глибшому і повному розумінню сутності нігілізму як соціально-філософського феномену, що робить істотний вплив на саме функціонування і перспективи розвитку сучасної цивілізації. Кризові явища, які пронизують різні сторони сучасної суспільно-політичної, культурної та наукової життя, багато в чому викликані поширенням різних форм нігілістичного світогляду, в основі якого лежать певні принципи. Розкриття цих принципів може сприяти виробленню стратегій подолання нігілістичних чинників, що роблять свій негативний вплив як в теоретичній, так і практичній областях.

Перспективи подальших досліджень. Дескрипція нігілістичної культури виявила ряд проблем, одна з яких пов'язана з наділенням соціокультурного нігілізму тим чи іншим ціннісним значенням. Гранична діалектичність соціокультурного нігілізму може надавати однаковим нігілістичним практикам діаметрально протилежний аксіологічний

статус залежно від конкретного ситуативного контексту. Однак, в кінцевому рахунку, нігілістична домінанта, як це було встановлено в статті, має явно негативний характер. У статті були досліджені підстави соціокультурного нігілізму, стимулюючи його фактори в різних сферах життєдіяльності суспільства, проте вони не є вичерпними та потребують дослідження у майбутніх наукових розвідках.

Список використаної літератури

1. Бабошин В. В. Нигилизм в современном обществе: феномен и сущность : Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. Алматы, 2011. 237 с.
2. Бауман З. Філософія і постмодерністська соціологія // Питання філософії. Київ, 2008. 176 с.
3. Бодріяр Ж. Прозорість зла. К. : Світанок, 2006. 325 с.
4. Буравой М. Соціологія і нерівність. К. : Социс. 2015. № 7. С. 10–11.
5. Кравченко С. А. Нормальна аномія: контури концепції. К. : Социс, 2014. № 8. С. 7.
6. Тангалічева Р. К. Міжкультурна комунікація і аккультурація. К. : Социс, 2015. № 7. С. 94.
7. Терещило Т. В. Термины и понятия лингвистики: общее языкознание. социолінгвістика: словарь-справочник. [Интернет-ресурс]. 07.05.2021. URL: https://sociolinguistics_dictionary.academic.ru/468
8. Фурс В. М. Філософія незавершеного модерну Юргена Хабермаса. Харків : Економ-прес, 2000. 298 с.
9. Шелер М. Ресентимент в структурі моралі. Львів : Наука. 1999. 231 с.
10. Interview with Marion Fourcade: “Durkheim and science studies for economic sociology”. *Journal of economic sociology*. 2013. Vol. 14, no. 2. P. 8–16. URL: <https://doi.org/10.17323/1726-3247-2013-2-8-16> (date of access: 24.02.2022).

NIHILISTIC COMPONENT IN INTERCULTURAL AND ETHNOCULTURAL INTERACTION

Rostyslav Barabash

*Kyiv National University of Trade and Economics,
19, Kioto str., Kyiv, 02000, Ukraine
e-mail: rostislav.barabash@gmail.com
ORCID ID 0000-0001-5091-3535*

In the article, the problem of the influence of nihilistic culture on modern Ukrainian society, identifications of a degree of nihilization of mass consciousness, disclosure of destructive consequences nihilistic the practitioner, designation of the role of sociocultural nihilism in forming of social behavior, and the vital strategy of Ukrainians are considered.

It is noted that the main determinant of nihilistic moods is the condition of society, namely acute social issues existing in it which generate nihilistic reaction as the answer to directly got life experience of the social actor acts.

It is noticed that by means of the concept of sociocultural nihilism it is possible to receive the description of the nature of the determination of nihilistic moods in society, to reveal dialectic interrelation between objective determinants and subjective prerequisites of functioning of nihilistic consciousness, to establish the nature of localization of nihilistic content in structures of the Ukrainian society.

The realities of socio-cultural life in modern Ukraine, where a very prominent place is occupied by destructive processes, often based on denial of social and cultural norms (corruption, crime, drug addiction, etc.), show that we live in an “age of nihilism”: a time of devaluation cultural tradition,

discrediting the ideological foundations of society, given that there are virtually no new clearly defined social goals and values.

The additional urgency of the problem is added by the fact that it is submitted for discussion to the scientific community in the context of growing globalization, which has become a major trend in modern civilization. Under the influence of globalization processes, the world owes the emergence of the so-called “new nihilism”, built on the denial of any sacredness, any authority, and any rule of law in principle. And if the traditional determinants and forms of nihilism have found at least some coverage in the works of philosophers, the modifications of the concept of nihilism that are increasingly emerging today, still remain far beyond scientific discourse. The descriptive study of nihilism can in no way be considered an end in itself. It is necessary to propose a constructive program to isolate the most dangerous manifestations of nihilistic ideas while seeking opportunities to use certain postulates and attitudes of nihilism in the interests of the public good.

Key words: nihilism, nihilistic consciousness, moral nihilism, legal nihilism, national nihilism, globalization.

UDC 1(09):141

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2022.29.4>

ISSUES OF ACTUALIZATION OF MEDICAL-SOCIAL RELATIONS IN THE HISTORY OF PUBLIC-PHILOSOPHICAL THOUGHT

Konul Efendieva

Azerbaijan University,

71 Jeyhun Hajibeyli, Baku, AZ1007, Azerbaijan

e-mail: Efend83@mail.ru

ORCID ID 0000-0001-5433-2092

The **aim** of the article is to study the issues of updating medical and social relations in the history of social and philosophical thought. It is noted that medical and social worried intellectuals since ancient times. These questions were first reflected in the writings and in appeals to the society of ancient ancient Greek philosophers. The article mainly uses **methods** of historical chronological and comparative analysis. The **scientific novelty** of the article is that for the first time at the national level, an analysis of the relevance of medical and social relations in the ancient Greek and medieval Islamic world was carried out and attention was paid to the manifestations of these relations in Azerbaijan. In **conclusions**, the author summarized research in this area and in accordance with the requirements of society in the modern period presented his recommendations and suggestions. The employment of these sciences has become a personal matter of researchers, but it has remained a desire by the Khalifah. The observatory of Ulugh beg was operated by his father, Timurid sultan. So, science was not only an autonomous institution in the Muslim world, it was not even an organism that mattered to society, nor did it sanction the liberation by religious and political elites. The medieval Islamic world did not accept guilds and corporations of professionals. Professional groups of students, teachers and scholars were not formalized. And it hindered their independent and internal development. This's why, independent academic research institutions with internal management were not established as in European universities, at the end of the Middle Ages. Obviously, the main reason for the stagnation of science in the Islamic world was its inability to create a free university. If they had been patient with these universities and trusted in the support of both the powerful and the religious authorities, then we would have come to a completely different conclusion at present. Obviously, for this reason, professional medical and social relationships were not well developed.

Key words: philosophy, anthropology, medicine, medical-social relations, rationalism, nominalism, mechanism, metaphysics.

Introduction. Issues of actualization of medical-social relations have been reviewed in the works of Socrates, Plato and Aristotle. Due to them, ethical issues raised in philosophy have become an important part of this relevance. Later, the development of philosophical and ethical thinking have began to develop in the context of anthropology and moral philosophy and continuing to this day. The contemporary anthropological research (human science) originates from the creativity of Thomas Aquinas. In the philosophical history of the Soviet era, Thomas Aquinas was presented to the scientific community only as a Christian theologian, as a realist and as a nominalist. Thomas noted in his controversy with the neoplatonics (with Augustus) that the earth had a natural and principled positive meaning, as an adequate function of the human body and its parts. Note that Z. Goyushov, I. R. Mammadzadeh, A. Shukurov, Y. Rustamov and others [1; 2; 3] among many Azerbaijani researchers focused mainly on philosophical, theological, political views of August and Thomas Aquinas, and the problems

of material and moral freedom of the person while analyzing their philosophical views in their works. From this point of view, the ethical and moral anthropology of Thomas Aquinas has not been adequately covered in our national scientific literature.

Due to Thomas Aquinas, people can understand the basic acts of creation regardless of religion or belief [4; 5; 6]. He also emphasizes that people can live a good life regardless of their beliefs and have the ability to master important knowledge about the ethics of their human life. This thesis was of great importance for the autonomy of science, philosophy, and ethics in matters other than belief and theology.

According to Thomas, people have their own natural clarity which are peculiar to themselves. In addition, people can lead a well-thought-out and ethical lifestyle without even knowing the word of Christos and the science of Christianity. If a man has a natural clarification, then he is of high moral standards in fact even without either religious or science. Since Thomas's ideas are largely based on Aristotle, many aspects of the theory of man and his way of life are a scientific result which is not theological. This point was also noted by A. Huseynov and V. Sokolov. Such an approach forms not only the free development of science and philosophy, but also its ethical system of religion. Although many theologians adhere to the syncretic models of science, medicine, morality and religion in their creations, it is impossible to overestimate the importance of their time differences [7, p. 62]. This approach enhances the possibilities for balancing science, ethics, and beliefs within discussions and differences of opinion.

The anthropology has a central place in the moral philosophy of Thomas Aquinas, that is, he is sure that a person has the ability (potential) to demonstrate his/her abilities in different situations. All activities that contribute to the high level of specific human abilities and better reflect human nature emphasizes its *goodness*.

The development degree of the theme. V. Sokolov says that Thomas Aquinas is capable of explaining what true human nature is, by supporting Aristotle's tools of understanding [8]. Due to Thomas, human beings are naturally intelligent and spiritual creatures. This is why, the rational and spiritual abilities of a person are presented by good deeds. As Aristotle, Thomas does not deny that different people have different abilities, since man is an "earth" creature. As a result, there are several life models available to humans. For example, passive (spectator) and active life. Although each person makes a choice according to his/her abilities and position, Thomas recommends that people be a little simpler (in the middle position). Extrusion is not natural and is not based on goodness, but simplicity is linked to natural light. At the same time, simplicity takes into account the abilities of other people, and their very existence itself forces people to be simple.

Thomas's moral philosophy and anthropology is based on the fact that each action has its own purpose and appointment, and human strives for certain purposes. These goals are, above all, the realization of the unique abilities of people. The purpose of everyone is to realize his unique human abilities in his or her own situation. In life addressed for such goals, a person has to rely mainly on himself. Therefore, the goal is always rational. At the same time, the way it is implemented depends on the use of the intellect and the advice of the wise.

Following Thomas, the history of thought develops a tradition of positive perception of human abilities directed toward certain goals and its connection with consciousness of purpose. First of all, Thomas and later his associates admit that the mind prevails the will. They suggest that the mind has a connection with goodness. That is why Thomas Aquinas derives from an understanding of common moral norms and laws. He emphasizes the existence of common and unchanging moral principles that are part of the mind. People perceive these laws and principles in a variety of ways, proving that they are objective rather than cruel. This thesis shows that Aristotelianism is strong in Thomas. According to theology, this thesis is accepted as

a result of the tomist concept in the science of authority. But according moral ethics, a person is predisposed to goodness, and this is not a neutral concept. In Western philosophical traditions, another viewpoint has been formed regarding Luther and Maciavelli. From this point of view, the proof of the will but not mind means that the goodness consists only of alternatives.

Upon analyzing the development of ethics, knowledge, philosophy, and the development of traditions that help them to break away from religion and faith, one must pay attention to a phenomenon called “university tradition”. Thomas Aquinas’s different views on human aspirations for the good, the idea of autonomy of professionalism and the importance of specialization, have been confirmed.

The first universities were, in a sense, a social and intellectual innovation of the 12th and 13th centuries. At that time, the word “universitas” was referring to the student and teacher guild. The official name of the educational institution was “studium generale” and was only named as a university in the 15th century. In some respects, the name change was related to the autonomy of the faculty and student guild. One common feature of the first universities was their location in the cities.

The first universities already had a great tendency to specialization. This specialization covered mainly physicians and the ethics of physician. At that time there was a great interest in jurisprudence, theology and free arts. One of the highlights is that many students specializing in certain professions and sciences tend to pursue their education at other universities. If a student mastered the art of medicine in Montpellier, they would also go to other universities to become a lawyer. The universities soon began to play an important role in the European urban environment. The papal bull was adopted by the *Parens scientiarum* – the Great Charter of Universities in the 13th century. It allowed them to draw up their own charters and laws, draft a syllabus and make requirements for exams. This information is important for us to ensure that the country is involved in the necessary processes for integrating the Bologna education system. These issues at the root of the autonomy of universities are very important. Moreover, in the Middle Ages, religion and science were very complex in Europe, and the Pope of Rome approved this Charter. So that, religion and belief were the main controlling institutions in science and education at that time.

Due to this charter, the university acted as a corporation, that is, an entity with a certain autonomy. Thus, universities had academic autonomy not only in church but even with the state. They had their own advantage. Later, there were significant differences in education within universities. However, examination certificates of individual universities were compared.

Four universities were formed in universities already in the 13th century: theology, medicine, law and art. Seven lessons in free art were taught here. Theology, medicine, law were considered higher, and the Faculty of Arts was taught as preparatory and general education. Those wishing to get an education had to start with the art department and then gain the right to study theology, medicine, and law. This division provided a broader study of philosophy in the medical faculty within European universities of the Middle Ages. There were researchers at the universities of that time who were engaged in “science” but did not teach, called “*master nonregens*”. Thus, in Oxford and Paris, Robert Grosseteste and Roger Bacon have made great strides in optics, that is, in the natural sciences. Although Roger Bacon was also a famous philosopher. Mathematics took its leading place in Oxford in the 16th century. It was written by B. Russell in his book *The History of Western Philosophy* (1959) and by R. Rorty in *Universalism, Romance and Humanism* (2004).

The main features of the university environment of Middle Ages were especially the discussion. They learned here the art of justification by specifying logical methods, but these discussions played a significant role in the formation of scientific ethics. Philosophy and ethics,

many discussions have also been related to the name of Peter Abelaire. Peter Abelaire's name was associated with the struggle to separate science and philosophy from the church. For example, L. Kiyashenko states in his work that Peter Abelaire's "double-mindedness" should be understood as a concept [9; 10].

Of course, education at the Medieval University was, above all, the goal of forming book researchers. Peter Abelaire's "double-mindedness" always required extra thinking to understand the world, but there was also a simplification of the world. For example: medicine education was mainly the study of the texts of Greek, Latin, and Arabic authorities. This was reported by N. Morozova in her articles [11] suggesting that there was a four-year course in medicine at the University of Bologna. Four lectures were read every day. The first year was devoted to Muslim philosopher and physician Ibn Sina (Avicenna) and his textbook "The Law of Medical Science". The second and third years were studied by Galen, Hippocrates, and Ibn Rushd (Averroes). But the fourth year was devoted to repetition. Beginning in the 14th century Bologna was practiced by human bodies, and after it, the king of France also allowed the burial of bodies in Montpellier. Students – doctors also had to go to the hospital to observe the surgery and gain surgical experience. It is important to recognize that knowledge and experience have enabled students and faculty to exercise their rights. For example, student guilds were able to select and remove the rector and professors in Bologna. Students could penalize lecturers if they delayed the lecture or dropped the announced course or explained difficult areas in the reading text.

Due to V. Sokolova, most of the intellectual debates were held between nominalists and realists in the medieval universities. During the fourteenth century, nominalists took a leading role in universities, and this trend contributed greatly to the development of modern philosophy, promoting British empiricism and the development of science in Europe [8].

Changes in the teaching of medicine in universities stimulated the development of biology. Although its development was related to the development of other sciences, such as mechanical explanations of the world. Under the description of the mechanical world of medicine, medicine appealed to the search for mechanical explanations of the impairment of human health. As a result, it led to conflicts between the principles of Galileo and Newton that was at the beginning of the understanding of Aristotle's biological concepts and new science.

Parcels cannot depart from the Aristotle tradition, which is mainly related to the names and scientific activities of Hippocrates and Galileo. According to them, the disease is a disturbance of the balance of the basic elements in the body. However, the main elements for Paracelsus are salt, sulfur, and mercury, which reflect its relationship with alchemy. Surely, alchemy has some speculative features, but it has also its own theoretical and practical significance. Alchemists have laid the foundations of chemistry with their lab activities. Paracelsus sought to find specific ingredients for the treatment of specific diseases as a physician.

In this sense, Paracelsus emphasized the importance of medical practice and practice in the Hippocratic medical tradition. Thus, doctors opposed the tradition of interpretive medicine, preferring to focus on the disease rather than on its treatment. It is interesting that at that time, the medical profession had quite broken borders. For example, Surgery was often performed by hairdressers, not by doctors.

The science of medicine was influenced by new physics [Harvey, the 17th century] and gradually new chemistry [Lavoisier, the 18th century]. This process intensified in the 19th century and continues to this day. These issues have been thoroughly investigated by the Azerbaijani researcher H. Hasanov [12].

The visit card of progress was to update and enhance knowledge of anatomy and human physiology. Andreas Vesalius and English anatomist William Harvey have played a leading role

in this field. Thus, the development of anatomy, on the one hand, and physics and chemistry on the other, has led to the creation of a special field of knowledge based on the science of medicine. Conflicting Aristotle and Galileo-Newton perspectives in the sciences close to biology is reflected in the contradictions of vitalism and the mechanical understanding of biological manifestations. Could it be possible to understand all the features of organic (living) nature with the help of those mechanical and materialist concepts that we discovered in the new natural sciences that are related to inorganic (inanimate) nature? Or should specific concepts of biological sciences be able to explain specific life manifestations? The conflicts between the vitals (who argue that life has an important role and therefore requires special knowledge) and reductionists (who associate biology with physics and chemistry) facilitates further development of medicine.

The establishment of universities has given rise to professional ethics in science and medicine, and has spurred the autonomy of doctors and scientists. Arabic-language medicine and philosophy have been influenced by these processes in Europe. In the West, the heritage of Greek philosophy has disappeared between the fall of the Roman Empire and the cultural renaissance of the 13th and 14th centuries. Upon discussing the influence of Hippocrates or Aristotle on the development of thinking, it is often the direct influence of philosophy on Ibn Sina, Ibn Rushd, and other Arab philosophers [13, p. 4–5]. The Western philosophers William Mattgomery, Richard Richards and many others have acknowledged it too. This issue has been analyzed enough by Azerbaijani scholars, for example H. Hasanov's research. These works reveal the influence of Islamic philosophy on medieval Europe. Some of our national researchers write that Greek philosophy and scientific knowledge are preserved in Arab-Islamic or Arabic-speaking cultures. However, it is necessary to clarify that the Arab philosophers are not passive preservatives of ancient Greek culture and philosophy. They actively embraced this heritage of the Hellenists and put into the creative breakthrough. The Western philosophy and science, in turn, have absorbed the influence of Arabian philosophy and have not only been able to do so, but have also been able to professionally promote their creative development [8, p. 340].

Many philosophers emigrated to the East after the last school of philosophy in the east of the Roman Empire was closed by Justinian [the 5th century]. There was no unexpected interruption in the intellectual life of Egypt, Syria and Iran, which was ruled by Rome and then by the Arab dynasties. In any case, the Hellenistic tradition was preserved in these countries until the 10th or 11th centuries, when the philosophical and law schools were closed and the discussions in the Islamic world ceased. The period of Harun Ar-Rashid's rule [763/766–809] is considered to be the beginning of a comprehensive Hellenistic renaissance in the field of philosophy in the Arab world. This period began with numerous translations into the Syrian language. Er-Rashid was an active contributor to scholars studying Greek and translating philosophical treatises.

The main part of the translation work was the enrichment of the Arabic vocabulary and the development of philosophical and scientific terms relevant to Greek concepts. As a result, with the enrichment of the language, opportunities for assimilation of many of the philosophical texts began, and as the subjects of rhetoric, drama, and history were not of interest to the Arabs, they began to pay special attention to metaphysics and medicine. Their interests were mainly related to philosophy, alchemy and medicine (Aristotle, Plato, neoplatonists). By the end of the 9th century, Baghdad had become a scientific center of the Arab world [13, p. 4–5]. Thanks to the great work of translation, the ancient Greek scientific and philosophical information was spread throughout Arab countries, and libraries were launched (often in the madrasah and mosques). There were about 100,000 manuscripts in the Baghdad library during this period of rebirth. For comparison, the Sorbonna (University of Paris) library contained only 2000 manuscripts and the same volume was available in the Vatican Library.

The role of the Arab civilization in the enrichment of the history of science was largely related to the advances made in medicine, optics and astronomy. Ar-Razi (865–925/934), an Arab doctor and philosopher, was the first physician to treat childhood diseases such as measles and chicken-pox. Ar-Razi was a supporter of aristotelianism and was critical of religious speculation. He was an author of several textbooks, spread not only in Arabic, but even in the West. One of his main books (Volume Book) was translated into Latin and then perfectly studied by Paracelsus.

Although Ibn Sina was a follower of aristotelianism, he also continued the work of Ar-Razi under Galen's influence. His main work, *The Law of Physics*, is the best textbook on Greek and Arabic medicine. H. Hasanov notes that the most Western scholars know Arabic at that time. This work was used as a basic textbook on medicine in European universities until the 16th century [8, p. 76–81]. Ibn Sina was known to all the physicians of that time as a prominent philosopher too. He sought to express Islamic laws with the help of the concepts cited in Aristotle's formal logic and ancient Greek metaphysics (neoplatonics). The God was the first cause or creator for Ibn Sina, but he regarded the created world as an emanation from the Creator. A man, his soul, is arisen from the emanation of Divine Light, and for this reason, human life is necessary to turn back to that light, to God [14, p. 50]. The interest to that time was his explanation of the elements of matter and materialism inherent in the aristocracy and the physicians of the time. Apparently he denied that matter was created by God at all. Divine light emanates matter but does not create it. This has caused widespread discussion in the Islamic world, in early Islamic philosophy. Ibn Sina's neoplatonism and aristotelianism have been criticized by Al-Ghazali (1058–1111), who was one of the prominent mystics and theologians of the Islamic world. Al-Ghazali criticized Ibn Sina for the idea of his philosophers that the God was not the God of the Qur'an. He believed that philosophy should not oppose the Qur'an [15].

Ibn Rushd tried to claim Al-Ghazali's thesis (Although the philosophy of Ibn Rushd is studied in Azerbaijani philosophy, this point is largely ignored as well). Ibn Sina and Ibn Rushd are regarded as the most prominent thinkers of the Arab world in the intellectual history of the Western world, and it is interesting that both of them are known as famous physicians.

Ibn Rushd is famous in Europe especially for his comments on the works of Plato and Aristotle. He also influenced the creativity of Thomas Aquinas. The term "averroism" was generally used in the sense of Western scholasticism up to the 17th century. Moreover, he was called the founder of the training of binary truth in Western philosophy. Ibn Rushd al-Ghazali argued that there can be no contradiction between philosophical results and what is said in the Qur'an. Ibn Rushd argued against Al-Ghazali that there can be no contradiction between philosophical results and what is said in the Qur'an. Then how to explain these obvious contradictions? Here he introduces the principle of interpretation that plays an important role in Western philosophy. Ibn Rushd mentions that what is written in the Qur'an cannot be taken literally. In case the literal interpretation of the Qur'anic verses contradicts the truth of the mind, then the surahs must be interpreted metaphorically or allegorically. This position coincided with the position of Thomas Aquinas. It is clear from the description of Ibn Sina, Ibn Rushd and Al-Ghazali's controversy that before the veto, discussions of Muslim philosophy had an exceptional role in the development of science and philosophy.

Other Muslim philosophers also enriched many areas of the science of medicine. For example, Ibn Al-Haysamin (965–1039) (in lat. Ibn al-Hazen) has contributed to the development of physiology, optics and medicine. His main work on optics, called the *Treasury of Optics*, was a major breakthrough in physics. The development of physics has had a major impact on the development of medicine both in Europe and in the Muslim world. As Ibn al-Haytham is an outstanding representative of experimental physics and optics, he has made great strides in his

field of vision and function by studying lens, spherical and parabolic mirrors. Unlike Aristotle, he asserted that light came not from the eye, but from the observed object. He had a great influence on Western science, including Roderic Bacon, Kepler and Newton. Arabic-speaking scholars have made great strides in research in every field of science. Almost, science was a unified world at that time, and it was differentiated because of its affiliation with the West and the Muslim world. A question arises, why did the Arab-Muslim world not become the source of modern scientific knowledge, and why did the development of this world not so much as in Europe?

At first glance, the reason for this stagnation and disorientation was the suspension of scientific debates and the strengthening of the process of promoting Islam. All the scientists, without any exception, made their bread as doctors, servants, and lawyers. They were Muslim, but did not intend to Islamize science, and if they, like Al-Ghazali, preferred the truths of the Qur'an to the realities of science, there were always other tendencies. However, as time passed, scientists became more and more criticized by the believers. If science in the West was more free from the influence of religion, the events in the Muslim world would be the exact opposite. The influence of Islamic knowledge on secular science and philosophical knowledge was further exacerbated in the 11th and 12th centuries. They could count on the help of the rulers if these fields of knowledge were based solely on religion or if they performed certain religious functions. For example, mathematics and astronomy were such sciences that Muslims needed to know the exact time and direction of Mecca to pray etc. Many scientific areas were considered unnecessary for religious views and seemed to be out of line with the Qur'an. So, the ever-expanding process of influencing science has led to a gradual weakening of fundamental scientific foundations.

Another major problem was that there were no universities in the Arab-Muslim world that promoted the institutional autonomy of science in the West. Because of the lack of scientific institutions in the West, the professional ethics of scientists were not formed. This development could only happen under the autonomy of scientific institutions. The main center of the Arab-Muslim education system was madrasahs. They began to strengthen in the 11th century and became mainly Islamic cultural institutions. The madrasahs were within the mosques and were therefore intended to study religious (Islamic) sciences. All the lessons and studies were based on the study of the Qur'an, the Prophet and his followers, as well as the Islamic science of Islamic jurisprudence. All the lessons and studies were based on the study of the Qur'an, the Prophet and his followers, as well as the Islamic science (Law of Sharia) of Islamic jurisprudence. Despite the gradual ban on the study of philosophy and natural sciences, the reproduction, translation, and distribution of copies of ancient philosophical texts continued yet.

References

1. Геюшев З. Б. Из истории средневековой восточной философии. Баку : Элм, 1989. 148 с.
2. Мамед-заде И. Р. Введение в этику. Баку : 2004. 160 с.
3. Şükürov A. M. Fəlsəfə. Dərslük. Bakı : Təknur nəşriyyatı, 2011. 420 s.
4. Rüstəmov Y. Fəlsəfənin əsasları. Bakı : Nurlan, 2007. 500 s.
5. Роузентал Ф. Торжество знаний (Концепция знаний в средневековом исламе). М., 1978.
6. Эфроимсон В. П. Родословная альтруизма (этика с позиции эволюционной генетики человека // Эфроимсон В. П. Гениальность и этика. М. : Русский мир, 1998. С. 435–466.
7. Силуянова И. Этика врачевания (современная медицина и православие). М. : «Московское подворье Святотроицкой Сергиевой лавры», 2001. 320 с.
8. Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979.
9. Рахилин В. К. Общество и живая природа: краткий очерк истории взаимодействия. М. : «Наука», 1989. 215 с.

10. Киященко Л. П. Опыт философии трансдисциплинарности (казус «биоэтики»). «Вопросы философии», 2005, № 8. С. 105–117.
11. Гусейнов А. А., Иррлитц Г. Краткая история этики. М., 1987.
12. Морозова Н. В. и др. Этика и деонтология в медицине. М., 1983.
13. Гасанов Г. Цель истории. Баку : Элм, 2004. 469 с. С. 224–340.
14. Siraisi N. *Avisenna in Renaissance in Italy. The Canon and Medical teaching in Italy Universitatis after 1500* у. Princeton, 1987.
15. Hourany E. F. *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*. London : Macmillan press., 1961.
16. Фролов Л. Е. Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983.

ПИТАННЯ АКТУАЛІЗАЦІЇ МЕДИКО-СОЦІАЛЬНИХ ВІДНОСИН В ІСТОРІЇ СУСПІЛЬНОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

Конул Ефендієва

Азербайджанський університет,

71 Джейхун Гаджибейлі, Баку, AZ1007, Азербайджан

e-mail: Efend83@mail.ru

ORCID ID 0000-0001-5433-2092

Метою статті є дослідження питань актуалізації медико-соціальних відносин в історії суспільно-філософської думки. Відзначається, що медичні та соціальні хвилювали інтелігенцію з давніх часів. Ці питання вперше знайшли відображення в працях і зверненнях до суспільства давньогрецьких філософів. У статті переважно використані методи історичного хронологічного та порівняльного аналізу. Наукова новизна статті полягає в тому, що вперше на національному рівні проведено аналіз актуальності медико-соціальних відносин у давньогрецькому та середньовічному ісламському світі та приділено увагу проявам цих відносин в Азербайджані. У висновках автор узагальнив дослідження в цій галузі та відповідно до вимог суспільства в сучасний період виклав свої рекомендації та пропозиції. Застосування цих наук стало особистою справою дослідників, але це залишилося бажанням халіфа. Обсерваторією Улугбека керував його батько Тимурид-султан. Отже, наука була не лише автономною установою в мусульманському світі, вона навіть не була організмом, який мав значення для суспільства, і не санкціонувала звільнення релігійними та політичними елітами. Середньовічний ісламський світ не приймав гільдії та корпорації професіоналів. Професійні групи студентів, викладачів і науковців не були оформлені. І це заважало їх самостійному і внутрішньому розвитку. Тому незалежні академічні дослідницькі установи з внутрішнім керівництвом не були створені, як у європейських університетах, наприкінці Середньовіччя. Очевидно, головною причиною застою науки в ісламському світі була її нездатність створити вільний університет. Якби вони терпляче ставилися до цих університетів і вірили в підтримку як могутньої, так і релігійної влади, то ми б прийшли до зовсім іншого висновку. Очевидно, з цієї причини професійні медико-соціальні стосунки були недостатньо розвинені.

Ключові слова: філософія, антропологія, медицина, медико-соціальні відносини, раціоналізм, номіналізм, механізм, метафізика.

УДК 323

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2022.29.5>

СВОБОДА У ПОСТІНДУСТРІАЛЬНУ ЕПОХУ: «ЕТИКА СПІВЧУТТЯ» ТА «СУСПІЛЬСТВО ОПІКИ»

Євген Ланюк

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна
e-mail: yevhen.lanyuk@lnu.edu.ua
ORCID ID 0000-0003-0171-9802*

Запитання, як розвиток суспільства впливає на свободу його членів, залишається актуальним у всі часи. Це запитання наповнюється новим змістом у часи, коли світ входить у нову фазу свого існування – інформаційну. Одну з найвпливовіших концепцій інформаційного суспільства створив американський соціолог Деніел Белл, який запропонував трактування цього суспільства як постіндустріального. Згідно з цією інтерпретацією, основний критерій, який дозволяє відокремлювати один історичний тип суспільства від іншого, – це найпоширеніший у ньому тип праці. За цим критерієм автор розрізняє три типи суспільства: доіндустріальне (аграрне), індустріальне (промислове) та постіндустріальне (інформаційне). У першому типі основним видом праці було сільське господарство (землеробство і тваринництво), в другому – фабрична робота, а в третьому – зайнятість у сфері послуг. Автор ставить знак рівності між поняттями «постіндустріальне» та «інформаційне» суспільство, стверджуючи, що сервісна робота є інформаційною.

Вважаємо, що формування такого суспільства включає два взаємопов'язані процеси, які мають важливі наслідки для свободи індивіда. З одного боку, таке суспільство формує особливу етику, яку ми визначаємо як «етику співчуття». З іншого, це суспільство є суспільством раціоналізації, планування та примату теоретичного знання.

В основі «етики співчуття» лежить емпатія до фізичної чи емоційної незадоволеності індивіда, яка породжує бажання чимдуж задовольнити його потреби. Згідно з цією етикою, суспільство не може дозволити, аби його члени страждали через свої незадоволені потреби. Потреби отожднюють з правами. Якщо у когось є незадоволена потреба, то він має право вимагати, аби суспільство її задовольнило. Безнастанне задоволення потреб називається опікою. «Етика співчуття» у такий спосіб породжує «суспільство опіки», чия мета – задоволення щораз нових потреб його членів.

«Етика співчуття» і «суспільство опіки» мають важливе значення для свободи. Локусом потреб є індивід, тож визнання легітимності його потреб сприяє індивідуалізації, свободі та самовираженню. Але при цьому суспільство виступає у ролі великого покровителя, який придушує незалежність та автономію своїх членів. Зміст свободи – в автономії, а вільною є лише та людина, яка самостійно розпоряджається своїм життям і задовольняє свої потреби сама, а не чекає, аби їх задовольнив хтось інший. Натомість псевдогуманістська «етики співчуття» нівелює автономію. Зміщення турботи про потреби до іншого – батьків, опікунів чи держави – робить особу залежною від того, хто надає їй таку опіку, й провадить до концентрації влади опікуна над об'єктом піклування. Так виникає феномен «турботливого деспотизму».

За Д. Беллом, окрім примату потреб, іншою невід'ємною характеристикою постіндустріального суспільства є примат теоретичного знання, раціональності та планування у значимих сферах суспільного життя. Примат теорії надає постіндустріальному суспільству підвищену здатність планувати і контролювати життя його членів, як порівняти з попередніми історичними типами суспільства.

Раціоналізація життя на основі теоретичних знань також має подвійне значення для свободи. Вільним може бути лише той суб'єкт – індивідуальний чи колективний, – який здатний самостійно ставити перед собою цілі і досягати їх, організовуючи непевний світ. Раціоналізація стала передумовою визволення індивіда від фаталізму долі й формування переконання, що майбутнє залежить передусім від його зусиль. З іншого боку, що більше суспільство навчається передбачати і долати випадковості «долі» за допомогою аналізу, раціоналізації і теоретизування, тим ширшими стають штучні правила поведінки, які обмежують свободу.

Названі аспекти постіндустріального суспільства проявилися під час пандемії COVID-19, а також вплинули на реакцію Західних держав на російську агресію проти України.

Ключові слова: постіндустріальне суспільство, інформаційне суспільство, потреба, «етика співчуття», «суспільство опіки», свобода, індивід, автономія.

Вступ. Основоположною цінністю Західної цивілізації є свобода. Починаючи від давніх греків, які досягнули мистецтво вільного життя у містах-державках і, як і сучасні українці, дали бій агресивній імперії, що захотіла відібрати у них свободу, не втрачає актуальності запитання: як тенденції розвитку суспільства впливають на свободу його членів? Це запитання постає вже протягом тисячоліть й наповнюється новим змістом, коли суспільство входить у нову історичну фазу свого існування – інформаційну.

Інформаційне суспільство з різних позицій досліджувала плеяда мислителів – філософів, соціологів, економістів, політологів, антропологів і навіть інженерів. Це, зокрема, М. Кастельс, П. Друкер, Ф. Махлуп, Й. Масуда, Н. Вінер, Д. Ліон, З. Бауман, Е. Тоффлер, Г. Шиллер, Е. Гідденс, Ф. Вебстер, Ю. Габермас і багато інших. Тоді як одні вчені наголошували на переваги для свободи, індивідуалізму та самореалізації у такому суспільстві, інші вказували на тенденції у його формуванні, які ведуть до обмеження свободи і навіть появи нових тоталітарних режимів. У цій статті ми розглянемо свободу в інформаційну епоху у рамках лише однієї концепції, а саме трактування інформаційного суспільства як постіндустріального Деніела Белла.

Д. Белл належить до раних теоретиків інформаційного суспільства, однак його теорія цього суспільства, сформульована майже півстоліття тому у праці «Прихід постіндустріального суспільства» (1973), стала класичною і досі залишається актуальним дороговказом для аналізу тенденцій розвитку сучасного суспільства. У цій праці автор запропонував широкий аналіз суспільства на основі структури зайнятості та виробничих технологій. «Прихід постіндустріального суспільства» є теоретичним підґрунтям, яке дозволяє не лише досліджувати політичні, економічні, технологічні та культурні процеси сучасного суспільства, але й ставити запитання про стан свободи індивіда.

Мета статті – проаналізувати свободу у світлі цієї концепції. Ми дотримуємося думки, що розвиток постіндустріального суспільства у Белловій інтерпретації містить тенденції як розширення, так і обмеження свободи. Останні чинники ми пов'язуємо з формуванням так званих «етики співчуття» та «суспільства опіки», які розглянемо у цій статті. Наприкінці ми пропонуємо дороговказ до мінімізації впливу цих негативних чинників на свободу.

Концепція постіндустріального суспільства як інформаційного Деніела Белла. Згідно з Д. Беллом, основний критерій, який дозволяє відокремлювати один історичний тип суспільства від іншого, – це найпоширеніший у ньому тип праці. За цим критерієм автор розрізняє три типи суспільства: доіндустріальне (аграрне), індустріальне (промислове) та постіндустріальне (інформаційне). У першому типі основним видом праці було сільське господарство (землеробство і тваринництво), в другому – фабрична робота, а в третьому – зайнятість у сфері послуг. Головним фактором переходу від одного типу суспільства до іншого Д. Белл вважає принцип раціоналізації, суть якого можна визначити

формулою “more for less”, «тобто більше [продукції] за меншу кількість вкладених ресурсів». «Кількість» (раціоналізація), на думку автора, переходить в «якість» (новий історичний тип розвитку суспільства).

В аграрному суспільстві більшість людей мусила обробляти землю лише для того, щоб вижити. Коли удосконалення ведення сільського господарства дозволило прогодувати усе населення, не навантажуючи частину людей роботою в полі або біля тварин, їх можна було звільнити, щоб вони займалися іншими видами діяльності. Ці люди почали переселятися у міста, забезпечуючи фабрики робочою силою й купуючи продовольство із надлишків, що виробляються у сільській місцевості. Врешті-решт завдяки раціоналізації (застосування сільськогосподарської техніки, хімічних добрив, наукових методів вирощування врожаю і розведення тварин тощо) аграрний сектор став настільки продуктивним, що достатньо лише кількох відсотків зайнятих у ньому людей (у США у 2020 р. безпосередньо фермерством займалось лише 1,4 % населення) [5], щоб не лише прогодувати усе суспільство, але й щоб забезпечити експорт та неймовірне різноманіття сільськогосподарської продукції.

Коли сільське господарство перестає бути основним видом діяльності для більшості людей, аграрне суспільство перетворюється в індустріальне, в якому домінує вже фабричне виробництво. Принцип раціоналізації – «більше за менші ресурси» – продовжує діяти, і тепер вже у виробництво запроваджують щораз ефективніші технології, які дозволяють виготовляти ту саму продукцію зусиллями меншої кількості людей. Паровий двигун зменшив потребу у мускульній силі та нечувано збільшив продуктивність, а електроенергія та конвеєр дозволили масово виготовляти товари, які раніше були предметами розкоші. Зростання продуктивності зумовлює ріст економіки, звільняючи більшість людей від потреби створювати матеріальні блага фабричним способом.

Де ж працюватимуть усі ті люди (а тепер їх більшість), якщо для них немає місця ані в аграрному, ні у промисловому секторі? Д. Белл відповідає, що тепер робочі місця створюються у сфері, яка не пов'язана з виробництвом матеріальних благ, а саме у сфері послуг. Спершу це були школи і лікарні, а згодом до них поступово додалися послуги масажистів, психотерапевтів, майстрів манікюру, туристичних гідів, інструкторів з йоги, аніматорів тощо. Цю стадію розвитку суспільства науковець називає постіндустріальною (інформаційною) й стверджує, що вона завершальна. Як би далі не розвивались технології, яким би продуктивним не ставало виробництво, основним видом діяльності однаково залишатимуться послуги. Причиною цього є те, що автоматизувати таку діяльність практично неможливо. Якщо працівника складальної лінії можна замінити роботом, то як автоматизувати діяльність шеф-кухаря, психотерапевта чи соціального працівника? Навіть якщо з окремими видами послуг (наприклад, працівниками кол-центрів чи касирами) це іноді й можливо, то вивільнена у такий спосіб робоча сила однаково не перейде у матеріальне виробництво, а працевлаштується в іншому сегменті сфери послуг.

Тож Д. Белл резюмує: якщо суспільство вже досягнуло постіндустріальної стадії, то воно у ній і залишиться, незважаючи на наступну раціоналізацію. Сфера послуг безкінечна, оскільки що багатшим стає суспільство, тим більше у його членів виникає потреб, які потребують саме працівників обслуговування. Вже сьогодні актуальними стають такі послуги, як, скажімо, «розкручування» персонажів онлайн-ігор. Можна уявити майбутнє суспільство, в якому люди надаватимуть одне одному ще екзотичніші послуги, але не те, в якому вони щось майструватимуть чи садитимуть в землю.

Перехід до наступної стадії розвитку суспільства (від аграрного до індустріального, від індустріального до постіндустріального) не усуває змагальну динаміку, яка є рушієм людського прогресу, проте переорієнтовує її в інше русло. Аграрне суспільство

було спільною боротьбою людей за виживання проти природи. В індустріальному цією динамікою стало колективне змагання держав, націй та політичних систем між собою, яке досягнуло апогею в роки Першої і Другої світових воєн та Холодної війни. В постіндустріальному суспільстві, в якому основний вид діяльності – це послуги, нею стала конкуренція між людьми, адже і суб'єктами, і об'єктами послуг є люди. Ключовим ресурсом у цій боротьбі є інформація. Отже, Д. Белл стверджує, що між поняттями «постіндустріальне» та «інформаційне» суспільство можна ставити знак рівності. На його думку, в основі аграрного, індустріального та постіндустріального суспільств лежали три типи економічної діяльності: видобувна, переробна та інформаційна [6, с. 178]. Змістом першої було безпосереднє добування із природи продуктів споживання, другої – перероблення природної сировини у матеріальні блага, а третя охоплює невлівиму нематеріальну діяльність. Хоча між IT-спеціалістом і психотерапевтом, на перший погляд, мало спільного, ці професії, за Д. Беллом, є різними видами інформаційної діяльності. IT-спеціаліст створює комп'ютерні програми, а психотерапевт веде діалоги зі своїми клієнтами. Сировина, з якою працює і перший, і другий, – це інформація. Те саме стосується будь-яких послуг. Тату-майстер створює зображення на тілі, туристичний гід розповідає історії про пам'ятки, рекламодавець поширює повідомлення та символи, учитель передає знання тощо. Сервісна робота, вважає Д. Белл, – це інформаційна робота.

Кожному історичному типу суспільства також притаманна своя власна еліта. В аграрному суспільстві провідну роль займала земельна аристократія. Елітою індустріального світу стали банкіри та капіталісти. В постіндустріальному світі до неї належать ті, хто здатен найкраще опрацьовувати інформацію. Чи це висококласний IT-спеціаліст, чи блогер з багатомільйонною аудиторією, чи успішний адвокат – усі ці люди уміють краще, ніж інші створювати, організувати та передавати інформацію у своїх специфічних ділянках. Науковець поділяє постіндустріальну еліту на дві категорії. До першої він відносить людей, які працюють у технічних галузях (науковців та інженерів), а до другої – професіоналів у сфері охорони здоров'я, державного та корпоративного управління [7, с. 15].

Низку аспектів теорії інформаційного суспільства як постіндустріального піддають критиці. По-перше, її критикують за технологічний детермінізм. Д. Белл трактує технології як відокремлену від суспільства силу, яка при цьому глибоко його трансформує. Те, що суспільство саме вирішує, які технології йому розвивати і в якому напрямку рухатись, залишається за рамками його концепції. По-друге, межа між виробничою та сервісною діяльністю часто нечітка. Столяр, який працює на меблевій фабриці, – це, безсумнівно, матеріальний працівник, але столяр, який працює шкільним учителем праці, – це вже працівник сфери послуг. По-третє, лише одна країна за всю історію – Великобританія кінця 19 початку 20 століття – відповідає класичній Белловій дефініції індустріального суспільства, в якому основним видом діяльності для більшості працездатного населення була фабрична робота [16, с. 47]. Тож з погляду економічної статистики існують не три, а два типи суспільства, й аграрне, схоже, трансформується безпосередньо в постіндустріальне (хоча потрібно зазначити, що економічна вага того чи того сектора економіки не дорівнює кількості зайнятих у ньому працівників). По-четверте, твердження, що будь-яка сервісна робота – це інформаційна робота, теж часто здається абстрактним і штучним. Догляд за хворими – це, безсумнівно, сервісна робота, проте вона потребує насамперед фізичної сили (наприклад, щоб перевернути лежачого хворого), а не навиків роботи з інформацією. Касири у супермаркетах теж є працівниками сфери обслуговування, проте їхня праця є механічною, рутинною і ближчою до функціоналу робітників складальних ліній, ніж до таких професій, як психотерапевти чи учителі.

Незважаючи на ці критичні зауваги, теорія інформаційного суспільства як постіндустріального Д. Белла залишається важливим дороговказом до осмислення багатьох сучасних політичних, економічних та культурних феноменів. Тож розглянемо, як в її світлі можна інтерпретувати проблематику свободи. Чи прихід такого суспільства розширює, чи, можливо, звужує обсяг свободи? Щоб відповісти на це запитання, потрібно окреслити концептуальні рамки, в яких ми розглядатимемо свободу в контексті цієї теорії.

Вважаємо, що формування постіндустріального суспільства включає два взаємопов'язані процеси, які мають важливі наслідки для свободи індивіда і потребують окремого висвітлення. З одного боку, таке суспільство формує особливу етику, яку ми визначаємо як «етику співчуття». Це означає, що людські потреби, для задоволення яких потрібні послуги – основний вид економічної діяльності у ньому, – отримують настільки високе аксіологічне значення, якого вони не мали у жодному з попередніх типів суспільства. З іншого, це суспільство є суспільством раціоналізації, планування та примагу теоретичного знання. Звідси випливає, що задоволення потреб у ньому здійснюється за допомогою раціональних практик, що опираються на емпіричні знання та економічні розрахунки. Розглянемо ці аспекти детальніше.

Верховенство потреб, «етики співчуття» і «суспільство опіки». Потреба – це стан незадоволеності чим-небудь, тоді як послуга – це дія, яку виконує інший для задоволення потреби. Будь-якій послугі повинна передувати потреба. В широкому сенсі потребу можна описати, як фізичне або емоційне страждання, спричинене відсутністю у людини чого-небудь позитивного або, навпаки, наявністю негативного. Економічна теорія стверджує, що потреби безмежні, тобто задоволення однієї потреби провадить до появи іншої й при цьому їх можна створювати і нав'язувати людині штучно.

Фізіологія потреб пов'язана із механізмом, який учені називають «дофаміновою системою винагород». Цей механізм виник ще сотні мільйонів років тому й присутній навіть у рептилій. За суб'єктивне відчуття задоволення відповідає нейромедіатор дофамін, який виділяється тоді, коли тварина робить щось корисне з погляду еволюції, наприклад добуває їжу чи спарюється. Структури, які відповідають за відчуття задоволення і страждання, взаємопов'язані і локалізуються в однаковій ділянці мозку. Задоволення і страждання – це наче шальки терезів, які хочуть бути у рівновазі. Коли людина або тварина робить що-небудь, що викликає у неї відчуття задоволення, автоматично запускається протилежне відчуття страждання. Щоб позбутися страждання, необхідна наступна порція задоволення. Епізоди страждання і задоволення нагадують синусоїду, верх якої – це задоволення, а низ – страждання. Учені вмонтували у «дофамінову систему винагород» шура електрод і під'єднали його до педалі. Пацієнт постійно натискав на педаль, поки не помер від виснаження, адже кожне натискання давало йому порцію задоволення, за якою наступало страждання, що мотивувало його натиснути ще раз. Те саме стосується і людей. Ще Будда вказав на те, що задоволення і страждання – це дві сторони однієї медалі. Позбутись однієї неможливо, не усунувши іншої. Наркоман знімає «ломку» новою дозою наркотика, алкоголік позбувається похмілля випивкою, а ігроман хоче робити нові ставки. Якщо біль не зняти наступною порцією задоволення, то через деякий час він пройде, і система повернеться у стан гомеостазу (рівноваги). Але якщо, співчуваючи болу, намагатися знімати його усе новими порціями задоволення, то врешті-решт механізм винагород вийде з рівноваги. Відчуття болу і прагнення винагороди ставатимуть щораз інтенсивнішими. Мозок «звикає» до стабільних рівнів дофаміну й прагне до постійного збільшення інтенсивності задоволень.

Незважаючи на їхню біологічну обумовленість, відчуття задоволення і болу мають також соціальний аспект. Людина – це соціальна істота, тож колективістський інстинкт

вельть нам прагнути того, що хочуть інші. Французький антрополог Рене Жирар стверджував, що бажання має міметичну природу. Іншими словами, ми хочемо того, що хочуть інші [2]. Багато людей вважають себе нещасними, оскільки не можуть дозволити собі «айфон» останньої моделі чи відпочинок на Мальдівах, хоча ще декілька десятиліть тому такі можливості були взагалі немислимі. Постіндустріальне суспільство з його галузями моди, реклами та масової пропаганди націлене на постійний цикл створення нових потреб. Наче наркоман, який «підсів» на наркотик і хоче збільшувати дозу, підприємці намагаються «підсадити» споживачів на товари і послуги, даруючи їм порцію дофаміну разом з купівлею чергової моделі гаджета чи організацією ще екзотичнішого туру.

Центральне місце потреб, або фізичного або емоційного страждання у постіндустріальному суспільстві породжує особливу етику, яку ми назвали «етикою співчуття». В основі цієї етики лежить емпатія до фізичної чи емоційної незадоволеності індивіда, яка породжує бажання чимдуж задовольнити його потреби. Фізіологічною основою цього бажання є механізм «дзеркальних нейронів», який у 1990 р. описали італійські біологи Джакомо Ріццолатті, Вітторіо Галлезе і Леонардо Фогассі, «Дзеркальні нейрони» активуються у відповідь на емоційний стан іншого й змушують нас теж відчувати цей стан. Еволюційно емпатія стимулює самку (а в деяких видів тварин і самця) піклуватись про потомство, а також виконує функцію підтримання колективних форм поведінки.

Американський економіст Джеремі Рифкін у праці «Цивілізація емпатії» (2009) [15] пов'язав інтелектуальний і матеріальний прогрес людства з його здатністю співстраждати. Що вища ця здатність, тим цивілізованішим, на думку автора, можна вважати суспільство. Раніше люди співчували одне одному набагато менше, що пояснює існування у минулому таких практик, як рабство, дитяча праця, людські жертвопринесення, брутальні тортури та криваві розваги. Сьогодні ж багато людей співчують навіть лабораторним мишам й вимагають заборони їх використання у наукових експериментах.

В постіндустріальному суспільстві емпатія, схоже, досягнула апогею і породила особливу етику, яку ми називаємо «етикою співчуття». Згідно з цією етикою, суспільство не може дозволити, аби його члени страждали через свої незадоволені потреби. Якщо воно толерує емоційний або фізичний біль, таке суспільство вважають жорстоким, безсердечним, варварським. Потреби автоматично стають правами. Якщо у когось є незадоволена потреба, то він має право вимагати, аби суспільство її задовольнило. Але оскільки задоволення одних потреб породжує інші, виникає безкінечне коло співстраждання. Індивід страждає від якоїсь незадоволеної потреби, суспільство співстраждає йому у відповідь і задовольняє цю потребу, індивід знову починає страждати від нової незадоволеної потреби – і так далі. Безнастанне задоволення потреб називається опікою. «Етика співчуття» у такий спосіб породжує «суспільство опіки», чия мета – задоволення щораз нових потреб його членів.

«Етика співчуття» і свобода: pro et contra. «Етика співчуття» і «суспільство опіки» мають важливе значення для свободи. З одного боку, локусом потреб є індивід, тож визнання легітимності його потреб сприяє індивідуалізації, свободі та самовираженню. З іншого, суспільство постає в ролі великого покровителя, який придушє незалежність та автономію своїх членів. Розгляньмо детальніше ці тенденції.

З-поміж трьох історичних типів суспільства, які виокремлює Д. Белл, найменше особистої свободи мали члени аграрного. Основним завданням людей у такому суспільстві було виживання, яке вимагало суворого дотримання соціальних ролей, регламентованих нормами традиційного суспільства. Такі об'єктивні характеристики індивіда, як релігія, стать чи соціальний статус, передбачали набір чітких моделей поведінки, від яких не можна було відхилитись без громадського осуду чи покарання. Окрім нечисленної еліти,

члени аграрного суспільства зазвичай не могли обирати свій вид діяльності, переконання чи місце проживання. Община чи патріархальна сім'я робили такий вибір замість них. Потреби, що виходили за межі базових потреб у їжі, одязі або житлі, які при цьому задовольнялись строго визначеним способом, проголошувались нелегітимними, гріховними, вадами характеру.

Індустріальне суспільство стало кроком уперед як з погляду різноманіття потреб, так і можливостей для свободи та самовираження. Промисловість дозволила задовольняти потреби людей у значно більших масштабах, а завдяки прогресу у медицині та науці зросла тривалість життя і знизилась дитяча смертність. Як наслідок, суспільство вийшло за межі боротьби за фізичне виживання, що раніше поглинала практично усі зусилля його членів, й змогло надати їм більше особистої свободи. Мешканець міста 19 ст., як порівняти з жителем села 18 ст., вже міг самостійно обирати свою професію, партнера чи життєві цінності. Набагато більше свободи отримали жінки, які отримали можливість реалізувати себе у професії, а не тільки у домашньому господарстві.

Зворотнім боком емансипації людей в індустріальну епоху стали нові форми контролю та регламентації їхнього життя. Якщо раніше цю функцію виконували маленькі спільноти, то тепер естафету у них перебрали держави. Місце релігії і колективних вірувань як обов'язкового світогляду в індустріальному суспільстві зайняли політичні ідеології. Водночас стандартизація виробництва і масових комунікацій породжувала стандартизацію життя. В індустріальному суспільстві, як порівняти з аграрним, стало набагато менше культурної, лінгвістичної та побутової різноманітності. Виробники продукували однакові товари у величезній кількості. При цьому реклама, пропаганда і масова культура прищеплювали людям однакові ідеї і цінності.

Постіндустріальне суспільство мало би ще більше розширити межі людської свободи і самовираження. Якщо смисловим осердям аграрного суспільства була релігія, а індустріального – ідеологія, які орієнтували людей на колективні цілі, то головною цінністю постіндустріального стала саме людина та її потреби. Комп'ютеризація виробництва та масових комунікацій дала змогу виготовляти і продавати товари вже не масовим, анонімним споживачам, а вузьким сегментам покупців, орієнтуючись на їхні специфічні потреби. Крах «імперії зла» послабив мілітаристські і колективістські почуття, зміцнивши натомість індивідуалістські та космополітичні, а соціальні мережі стали потужним інструментом самовираження. Якщо індустріальне суспільство зрівняло в правах жінок з чоловіками й представників різних рас, то постіндустріальне пішло ще далі і доповнило цей процес боротьбою за рівність численних локальних груп та ідентичностей, зокрема спільноти ЛГБТК+. Його неформальною ідеологією став постмодернізм, який зрівняв різні цінності та стилі життя і запровадив мовчазне правило для людей не критикувати одне одного.

Але стверджувати, що члени постіндустріального суспільства отримали довгоочікувану свободу, якої не було у членів індустріального і тим більше аграрного, було б передчасним висновком. «Етика співчуття», яка основну мету суспільства вбачає у задоволення найрізноманітніших потреб його членів, водночас містить у собі тенденції, які підривають свободу.

Головна ідея цієї етики така: суспільство повинне прийняти усіх своїх членів, створити для них максимальний комфорт і задовольняти їхні потреби – матеріальні, соціальні, емоційні та ін. Етика породжує відповідну антропологію, згідно з якою людина – це не стільки вільний та розумний суб'єкт, а радше осередок, локус потреб. Навіть засудженим за тяжкі злочини надається комфорт, який у минулому був недоступний навіть для середнього класу. Андерса Берінга Брейвіка – норвезького терориста, який у 2011 році убив 77 людей (здебільшого дітей), – наприклад, утримують

у трикімнатній в'язниці, яка складається зі спальні, кабінету і спортзалу. При цьому Брейвік, який заочно навчається в Університеті Осло, скаржиться на «негуманні» умови: йому подають холодну каву, масло, «яке неможливо намазати на хліб», а також у нього застаріла ігрова приставка Sony PlayStation 2 [9].

Норвезьке суспільство, вочевидь, «співчуває» навіть таким убивцям, як Брейвік, і намагається опікуватися їхніми потребами. «Етика співчуття», на наш погляд, є лейтмотивом голлівудського фільму 2019 р. «Джокер» (реж. Тодд Філіпс), в якому показана історія становлення головного антагоніста фентезійного світу коміксів DC, маніяка і садиста Джокера. Фільм намагається переконати глядачів у тому, що у Джокера було складне дитинство, непрості стосунки з батьками; що він ріс у кримінальному районі, однолітки його ображали, а змалку у нього були проблеми з психікою. Тож Джокера можна зрозуміти. Він – невинний, а якщо і винний, то тільки частково. Не менше винні і мешканці Готема, неспівчутливі і байдужі до таких людей, як Джокер. І хоча Джокер – бандит і серійний вбивця, у фільмі він показаний як людина з травмованим внутрішнім світом, яке теж хоче бути по-людськи щасливою. Головна ідея, яку намагається прищепити глядачам фільм, полягає у тому, що для того, аби в суспільстві не було «брейвіків» чи «джокерів», у ньому ніхто не повинен почуватись вигнанцем, а потреби усіх мають бути враховані і задоволені.

Але чи справді у суспільстві, яке, немов турботлива мати, готове обійняти усіх своїх членів, люди є вільними? Чи культ потреб не перетворюється у своєрідний псевдогуманізм, який підриває свободу? Адже зміст свободи – в автономії, а вільною є лише та людина, яка самостійно розпоряджається своїм життям і задовольняє свої потреби сама, а не чекає, аби їх задовольнив хтось інший. Вільний – той, хто усвідомлює, що, окрім прав, існують ще й обов'язки, а, крім гуманності, ще й справедливості. Мартін Лютер Кінг сказав: «Влада без любові необачна і жорстка, а любов без влади сентиментальна і анемічна. Найкраща влада – це любов, яка запроваджує вимоги справедливості, а найкраща справедливості – це влада, яка коригує усе, що суперечить любові» [14]. Суспільство, яке засноване на «етиці співчуття», є уособленням саме такої – сентиментальної і безкровної – псевдолюбові, яка відокремлена від справедливості. Це – «любов» батьків до дорослої дитини, яка байдкує і живе за їхній рахунок. Людина у такій ситуації постійно почуватиметься ображеною і незадоволеною, хай би як для неї не старались батьки, й не прийматиме самостійних і відповідальних рішень.

У постіндустріальних суспільствах, особливо у країнах Західної Європи, сформувалися цілі прошарки людей, які нагадують таких перезрілих дітей. Зі шкільного і навіть дитсадкового віку, коли, згідно з поведінковими та психоаналітичними теоріями, у людини формуються моделі поведінки, які залишаються з нею в дорослому віці, дітям прищеплюють псевдогуманістську етику, яка робить надмірний акцент на їхніх потребах та почуттях, усуваючи вимоги справедливості та відповідальності. Дітей більше не карають за погану поведінку та не ставлять їм поганих оцінок за неуспішність, «ображаючи» у такий спосіб їхні почуття. При цьому їм прищеплюють думку, що кожен з них «унікальний» й має право бути «таким, як є», навіть якщо «такий, як є» – це емоційно нестабільний і слабохарактерний ледар. Так виникає установка, що «я хочу» – це імператив, який суспільство має задовольняти.

«Етика співчуття» у першу чергу стосується тих людей, які були історично дискриміновані за кольором шкіри, статтю, етнічною та релігійною приналежністю і сексуальною орієнтацією, що підсилюється комплексом провини Західних держав за своє колоніальне минуле та заподіяні цим людям в минулому страждання. Згідно з теорією інтерсекційності, розробленою американською феміністкою Кімберлі Креншоу, дискриміновані ідентичності перетинаються між собою [12]. Наприклад, жінок вважають

більш дискримінованими, ніж чоловіків. Чорних жінок вважають ще більш дискримінованими, а чорні жінки-лесбійки є найбільш дискримінованими зі всіх. Що більша кількість дискримінованих ідентичностей, до яких належить індивід, тим більше йому належить співчуття. При цьому йдеться не лише про задоволення фізіологічних потреб. Постмодерністський світогляд, який став неофіційною ідеологією правлячих ліво-ліберальних еліт, вимагає задовольняти не лише нижчі (матеріальні), але й вищі (соціальні) потреби людей. Критика на їхню адресу і навіть незгода з їхньою правотою ототожнюється з «мовою ненависті» та «харасментом». У 2016 р. парламент Канади прийняв закон С-16, згідно з яким до трансгендерних людей потрібно звертатися за їхніми бажаними займенниками статі, а відмова це робити ототожнюється з дискримінацією та «мовою ненависті» [13]. В американських університетах останніми роками передбачені «безпечні зони», доступ до яких мають лише представники дискримінованих груп, а літературні твори у школах маркують так званими “trigger warnings” – попередженнями про «неполіткоректні» висловлювання на теми раси, статі чи сексуальної орієнтації, які можуть образити почуття читачів (цензурі піддають найрізноманітніші тексти – від Біблії до Марка Твена). Виникають і нові механізми колективного осуду. Зокрема, ним стала так звана «культура відміни» (англ. cancel culture), яка полягає у цькуванні публічних осіб за неполіткоректні висловлювання на названі теми. Однією з найвідоміших його жертв стала всесвітньо відома письменниця Джоан К. Роулінг [11].

Наголосимо, що сприйняття людиною себе як дискримінованої і вимагання у зв'язку з цим особливих привілеїв – це характеристики менталітету людей, а не таких об'єктивних категорій, як стать, раса чи сексуальна орієнтація. У США виникли рухи “Alt-Rights” («Альтернативних правих»), “Proud Boys” («Гордих хлопців») та MGTOW (“Men Go Their Own Way”, «Чоловіки йдуть власним шляхом»), членами яких є майже виключно білі гетеросексуальні чоловіки, але які скопіювали риторіку радикальних феміністок і руху “Black Lives Matter”: ресентимент, сприйняття себе як скривджених суспільством, звинувачення інших расових та гендерних груп у своїх невдачах тощо. Ці рухи конструюють свій власний варіант «ієрархії Креншоу», в якій вже білі люди є жертвами, а чорні гнобителями. «Етика співчуття» неодмінно породжує конкуренцію за те, хто більше достойний цього співчуття й чії потреби мають бути задоволені першочергово.

Ця псевдогуманістська етика нівелює автономію як основну передумову свободи. Зміщення турботи про потреби до іншого – батьків, опікунів чи державу – робить особу залежною від того, хто надає їй таку опіку, й провадить до концентрації влади опікуна над об'єктом піклування. У постіндустріальному суспільстві це зумовлює, зокрема, до роздуті соціальні бюджети, високі податки, посилені повноваження соціальних служб (із правом втручатись у приватне життя громадян) [17] та надмірну бюрократизацію.

Філософ Чарльз Тейлор ще тридцять років тому попереджав про небезпеку формування «безмежної опікунської влади», яка не йтиме шляхом гноблення і терору, а обмежуватиме свободу менш нав'язливим способом, а саме – безнастанною опікою про своїх громадян, яка не даватиме їм змоги ставати незалежними і приймати відповідальні рішення [4]. «Піклування» про потреби громадян ще з часів ідеальної держави Платона стало однією з головних ознак тоталітаризму. З формулою Маркса: «Від кожного за можливостями – кожному за потребами», яка лягла в основу комуністичної ідеології в СРСР, би погодились і в постіндустріальних демократіях. Але на відміну від радянського тоталітаризму, який відсував піклування про потреби своїх громадян у утопічне майбутнє, постіндустріальні опікунські держави намагаються «піклуватись» про них вже тут і зараз.

Символом «безмежної опікунської влади», яка жертвує свободою людей заради їхнього комфорту, став культовий американський фільм «Пролітаючи над гніздом зозулі»

(реж. Мілош Форман) (1975). Головний герой фільму – свободолюбивий бунтар Рендл Макмерфі (Джек Ніколсон) – симулює божевільня і потрапляє до психіатричної лікарні, щоб уникнути в'язниці. Відділенням, в яке його помістили, керує медсестра Мілдред Ретчед (Луїза Флетчер), яка піклується про потреби своїх пацієнтів, але при цьому встановила для них строгий порядок і стежить за його дотриманням. У Макмерфі це викликає внутрішній протест, і він намагається показати пацієнтам переваги самостійного життя, проте врешті-решт дізнається, що більшість з них перебувають на лікуванні добровільно, обмінюючи свободу на комфорт і стабільність, які забезпечує їм сестра Ретчед.

Режисер, мабуть, навмисне показав Ретчед як людину без релігійних чи ідеологічних переконань. Залишається незрозумілою і її особиста мотивація, яка спонукає її віддавати свої сили пацієнтам відділення і суворо їх контролювати. Влада-опіка, яку вона уособлює, не підпорядковується раціональній логіці чи будь-якій системі ідей. Аналогічно і влада в постіндустріальному суспільстві не слугує засобом впровадження якої-небудь ідеології та не прищеплює громадянам жодних цінностей. Наче сестра Ретчед, вона є турботливим, «люблячим», м'яким деспотизмом, який хоче, щоби людям було «добре» й готовий позбавляти їх для цього свободи і самостійності у рішеннях.

З владою-опікою та «етикою співчуття» корелює специфічна культура, яку американські соціологи Бредлі Кемпбелл та Джейсон Меннінг називають «культурою жертв». У праці «Формування культури жертв: мікроагресії, безпечні простори та нові культурні війни» (2018) [10] автори обґрунтовують ореол престижності та привілейованості, який у сучасних Західних суспільствах оточує образ «жертви». «Жертвами» є люди, які відносять себе до дискримінованих меншин і у зв'язку з цим вимагають особливого ставлення, пільг та привілеїв. Б. Кемпбелл і Дж. Меннінг наголошують, що «жертви» у сучасному світі отримують майже сакральний статус та імунітет від критики. Науковці виокремлюють три історичні типи моральної культури – культуру «честі», культуру «гідності» і теперішню культуру «жертви».

«Чесність» була регулятивною моральною категорією в примітивних суспільствах. «Чесність» завойовують в боях і поєдинках. Її важко здобути, але легко втратити. Той, на чию честь зазіхають, повинен негайно відповісти кривднику агресією, бо інакше вважатимуть, що свою честь він втратив. Прикладами «культури честі» можна вважати американських ковбоїв, кавказьких джигітів, аристократів, які бились на дуелях та ін. Сьогодні така культура зберігається у місцях позбавлення волі, вуличних бандах та ін. Її умовою є низький ступінь правовідносин, коли вважається, що людина повинна захищати себе сама. Жертва у культурі честі має низький моральний статус. Людей, які не можуть самі за себе постояти, вважають недостойними своєї участі, навіть якщо завдана їм кривда несправедлива.

За Б. Кемпбеллом і Дж. Меннінгом, у 19–20 ст. «культура честі» на Заході поступово витіснила «культура гідності». Гідність не завойовується і не втрачається, а однаково притаманна будь-якій людині від народження. Кожен має право вимагати гуманного до себе ставлення унаслідок притаманної йому невідчужуваної гідності. Людина, яка вихована у «культурі гідності», не відповідатиме на образу агресією, оскільки вважається, що жодна образа не може позбавити її гідності. Несуттєву кривду вона проігнорує (варіантом покарання може бути розірвання соціальних стосунків з кривдником), а у випадку важкої шкоди не розбиратиметься з ним сама, а звернеться до суду.

І нарешті третій тип моральної культури, на думку цих авторів, – це «культура жертви». Ця культура поєднує ознаки двох попередніх: високу збудливість до кривди і звернення до авторитету. Людина, яка вихована у «культурі жертви», гостро реагуватиме на образу і навіть незгоду зі своєю правотою, проте, на відміну від ковбоїв чи джигітів, вона не розбиратиметься з кривдником сама, а скаржитиметься на нього вищим

інстанціям. При цьому «жертва» в офіційній культурі отримує високий моральний статус та презумпцію правоти. Негативне висловлювання про людей, яких вважають жертвами колишньої несправедливості, наражають винуватця на покарання, причому як адміністративне (наприклад, звільнення з роботи), так і громадське («культура відміни»).

Своїх однолітків, які мають вразливе й роздуте «єго» і скаржаться старшим, діти зневажливо називають «ябедами». По суті, «культура жертв» – це «культура ябед». Між цією культурою та опікунською владою існує прямий взаємозв'язок. З одного боку, у статусі ябеди можна бути лише за наявності інституційного захисту за плечами. З іншого, хтось може бути опікуном лише тоді, коли його підопічні – це слабкі, емоційно вразливі і несамостійні «ябеди», які не здатні впоратися зі своїми проблемами самотужки. Пацієнти психікарні не стали б самі відповідати на витівки Макмерфі, а поскаржились би на нього сестрі Ретчед. А сестра, зі свого боку, завдячує своїй владою саме таким підопічним, а не прямолінійним правдорубам, як Макмерфі.

Раціоналізація і примат теоретичного знання як виклик свободі. Стрічка «Пролітаючи над гніздом зозулі» проливає світлу на ще один аспект постіндустріального суспільства, який має важливе значення для стану свободи у ньому. У вічі впадає стерильна чистота та дисципліна у палаті. Сестра Ретчед піклується про своїх пацієнтів, однак робить це не на власний розсуд, а виходячи із даних психіатрії, фармакології та поведінкової теорії. За Д. Беллом, окрім примату потреб, іншою невід'ємною характеристикою постіндустріального суспільства є примат теоретичного знання, раціональності та планування у всіх значимих сферах суспільного життя. Згідно з вченим, «радикально новим» елементом цього суспільства стала «кодифікація теоретичних знань та їхнє центральне значення для інновацій, причому як для продукування нових знань, так і виробництва товарів і послуг» [8].

Автор чітко протиставляє постіндустріальне суспільство промислового. В останньому інновації здебільшого створювали «талановиті аматори», які, зіштовхнувшись з певною проблемою, шукали розв'язок шляхом спроб і помилок. Постіндустріальне ж натомість характеризує «примат теорії над емпірикою та кодифікація знання в абстрактних системах символів, які використовуються для висвітлення різноманітних форм досвіду» [7, с. 20]. Теорія має пріоритетне значення не лише у галузі технологічних інновацій, але й у соціальній та економічній сферах. Наприклад, уряди проводять політику, яка базується на теоретичних моделях економіки чи стану навколишнього середовища.

Примат теорії надає постіндустріальному суспільству підвищену здатність планувати і контролювати життя, як порівняти з будь-яким його попереднім типом. Теоретичні знання тепер займають центральне місце практично у всьому, що люди роблять, – від розробки нових технологій до виробництва артефактів і осмислення нашого власного життя.

Це – веберівський процес раціоналізації, який, починаючи з 17 ст., щораз більше входить у людське життя. Спершу він був застосований у військовій справі, згодом – у бюрократії та державному управлінні, у 19–20 ст. – в економіці, а у 21 ст. проникає у найменші пори суспільства. За допомогою мобільних додатків та комп'ютерних програм навіть індивіди можуть планувати своє життя на науковому рівні, контролюючи доходи та витрати, кількість спожитих калорій, пройдених кроків і час, проведений у соціальних мережах.

Раціоналізація життя на основі теоретичних знань має подвійне значення для свободи. Вільним може бути лише той суб'єкт – індивідуальний чи колективний, – який здатний самостійно ставити перед собою цілі і досягати їх, організовуючи непевний світ. Свобода – це те, що постає із контролю над середовищем, в якому перебуває суб'єкт, та мінімізації його здатності хаотично та неконтрольовано на нього впливати. В аграрному

суспільстві з його низьким ступенем розвитку науки і технології планування життя було дуже складним. Людина залежала від примх природи, пояснюючи їх волею богів або. Завдяки науці людство навчилось пояснювати природу, а за допомогою технологій змогло її контролювати. Як наслідок, суспільство в цілому і кожен його член зокрема поступово звільнились з-під влади природних сил й змогло планувати майбутнє, не боячись «долі». На думку Ентоні Гідденса, починаючи з 17 ст., модернізація стала визволенням людини з-під влади природи та репресивної спільноти, в якій кожен мусив робити те, що робив, адже такою була його «доля» [16, с. 57]. У модерному суспільстві індивіди і групи більше не вірять у «долю» й розглядають майбутнє як таке, що залежить від їхніх власних зусиль. Така свідомість, передумовою і чинником формування якої стала раціоналізація, стала однією з основних компонентів свободи у модерному суспільстві.

З іншого боку, теза йде в парі з антитезою. Що більше людина звільняється з-під влади природних процесів, тим залежнішою вона стає від своїх власних правил і розпорядків. Наведемо простий приклад. Ще двісті років тому кожен міг подорожувати світом без віз чи документів. Звісно, мандрівник міг стати жертвою розбійників чи нещасного випадку, адже поліції, «швидкої» чи МНС тоді теж не існувало. Зростання контролю над людиною з боку суспільства стало прямим наслідком зменшення її залежності від примх «долі»: хворіб, нещасного випадку чи нападу розбійників. Парадокс у тому, що чим більше суспільство навчається передбачати і долати випадковості «долі» за допомогою аналізу, раціоналізації і теоретизування, тим ширшими стають штучні правила поведінки, які обмежують свободу.

Як ми наголосили, комп'ютерні алгоритми дають індивіду можливість контролювати та планувати своє життя. Проте уряди і корпорації мають досконаліші алгоритми, в яких він фігурує вже не як суб'єкт, а як об'єкт. Банк, найімовірніше, зробив вас частиною свого бізнес-плану на рік, розрахувавши ваші доходи та витрати, і ви вже присутні у його фінансовій аналітиці. Уряд теж змодельював вашу поведінку і розглядає вас як ланку у впровадженні тієї чи іншої політики. Так само, як метеорологія дала змогу передбачати випадковості погоди, об'єднана сила експериментальної психології і комп'ютерних алгоритмів дозволила передбачати і контролювати непевності людської поведінки. Цифрова епоха, схоже, щораз більше стає епохою нового фаталізму, але вже не природного, а техносоціального. В минулому людина вважала, що її життя детерміноване долею або богами. Сучасний індивід теж має підстави вірити у фаталізм, але цього разу нитку його долі прядуть вже не надприродні мойри, а цілком реальні політики і директори технологічних компаній.

Ці аспекти постіндустріального суспільства – опіка та раціоналізація життя – стали надзвичайно помітними після початку глобальної пандемії COVID-19. Уряди розвинених країн піклуються про безпеку та здоров'я своїх громадян, тож для стримування хвороби вони пішли на безпрецедентне обмеження їхньої свободи. Окремі країни навіть запровадили комендантську годину і заборонили своїм громадянам покидати домівки без крайньої необхідності. Коронавірус став «чорним лебедем», появу якого було неможливо передбачити. Проте його стрімке поширення було б неможливим без розвинутої інфраструктури глобалізованого суспільства. Намагаючись приборкати пандемію, уряди використовують цифрові технології, зокрема відстеження соціальних контактів захворілих осіб за IP-адресами з метою їх подальшої ізоляції. А наступні хвилі пандемії учені прогнозують за допомогою статистичних методів, які лягають в основу превентивних локдаунів.

Реакція Західних держав на пандемію COVID-19 свідчить про їхні цінності. Минулих кількатороків основною ідеологією Західного світу був лібералізм, який ключову цінність вбачає у свободі. Свобода – первинна і невідчужувана. Людина вільна не за

волею уряду чи більшості, а лишень тому, що вона народилась людиною. Ранні теоретики лібералізму, зокрема Томас Гоббс і Джон Локк, стверджували, що свободою індивід володіє ще у природньому стані. Унаслідок укладання суспільного договору – переходу від природного до політичного буття – людина відмовляється від безмежної природної свободи для того, щоб у неї з'явилася також і безпека. Проте і Т. Гоббс, і Дж. Локк дають зрозуміти: свобода передує безпеці. Безпека не повинна поглинати свободу, а є лише інструментом її захисту.

Головним уроком пандемії стало те, що помірковані західні держави здатні обмежувати свободу своїх громадян не менше, ніж комуністичний Китай. Проте метою такого обмеження є не збагачення правлячої еліти чи просування геополітичних інтересів, а турбота про здоров'я, безпеку та благо громадян. Як наслідок, теперішній політичний устрій Західного світу можна описати радше як ліберальний патерналізм, в якому уряд є великим піклувальником, а не як лібералізм, в якому він захищає свободу. Можна провести аналогію з матір'ю маленької дитини. Мати хоче, щоб її дитині було «добре»: щоб вона була в безпеці, нагодованою і тепло вдягнутою. Таке піклування є благом для дитини, проте стає згубним для дорослого, який дозрів до свободи. Якщо Просвітництво, за Іммануїлом Кантом, стало «виходом людини зі стану неповноліття, яке означає неспроможність користатися власним розумом без керівництва з боку когось іншого» (зокрема, додамо, уряду) [3], то нинішній ліберальний патерналізм нагадує зворотній процес, який повертає її назад у «неповноліття».

На користь тези, що свобода більше не є основоположною цінністю постіндустріальної Західної цивілізації, можна навести ще один аргумент. Йдеться про реакцію колективного Заходу на агресію Путіна проти України та інших країн, яку важко назвати інакше, ніж «сентиментальною та анемічною», за висловом Мартіна Лютера Кінга. На окупацію території суверенної держави, вбивства, викрадення і тортури її громадян, шантаж її керівництва Захід раз за разом відповідає недолугою «стурбованістю», укладаючи з агресором при цьому сумнівні угоди. Літературним прообразом такої реакції, на наш погляд, можна вважати роман Герберта Веллса «Машина часу» (1895), в якому автор зобразив далеке майбутнє і описав у ньому касту елоїв – далеких нащадків європейських аристократів. Г. Веллс зобразив елоїв як інфантильних та лякливих істот, які не здатні переносити працю і труднощі. Елої живуть споживацтвом та розвагами, але при цьому панічно бояться морлоків – нащадків робітників, яких письменник показав як агресивних мешканців підземель. Постійна «стурбованість» Заходу діями Путіна нагадує сполоханий лемент елоїв перед морлоками.

Наче Джокера, багато західних політиків намагаються «зрозуміти» Путіна. В Німеччині навіть з'явився термін “*Putinverstehher*”, тобто «той, хто розуміє Путіна». «Путінферштеери» укладають з російським диктатором газові угоди, картинно висловлюючи «стурбованість» його діями на камери. Парадоксально, що Україна, яка належить до інституцій колективного Заходу (ЄС і НАТО), з погляду цінностей – бажання відстоювати свободу – є більш західною, ніж сам Захід.

Влучну характеристику сучасного стану постіндустріальної Західної цивілізації, яка підсумовує усі окреслені вище тенденції, дав філософ Борис Марков. Наведемо тут довшу цитату:

«Створене зусиллями численних професіоналів суспільство, в якому, здається, немає більше зла, насправді нестабільне і вразливе. Не тільки зовнішня загроза може зруйнувати рівновагу. Всередині системи зароджуються небезпечні віруси, перед якими безпорадний імунітет людей, звиклих до штучної їжі. Це не проблема клініки, точніше, це не тільки проблема

клініки. Мова йде про те, що за фасадом гасел пацифізму, демократії, екології, здоров'я, моральних чеснот, неконфліктної комунікації приховуються реактивні форми зла. [...] Якщо раніше головним репресором виступала державна влада, зацікавлена у самозбереженні, то сьогодні конформістська система порядку існує автономно від влади. Вона визначається континуальним процесом циркуляції товарів, знань, сексуальності, де людина функціонує без того тиску відчужених сил, що викликає різку протидію та рефлекторний протест. Сьогодні склалась ситуація, коли порядок існує у форматі самих потреб, причому вони не придушуються, а, навпаки, стимулюються. Парадокс лише у тім, що за відсутності заборон людина не відчуває бажань. Щезає конфлікт між «хочу» та «дозволено», й таким робом щезає органічний досвід зіткнення з іншою силою. [...] З чим пов'язане згасання класових баталій, під стигмою яких пройшли ХІХ й початок ХХ століть? Різниця між багатими і бідними, безперечно, знівелювалась зростанням добробуту. Демократія зблизила маси і владу, а населення занедбало політику. Але найголовнішим досягненням ХХ ст. стало те, що люди готові платити будь-яку ціну, офірувати навіть свободу заради досягнутого добробуту. Люди втратили відчуття тиску влади ще й тому, що вона змінила форму оприявлення. Фуко називав сучасну владу «біовладою», визначаючи її як «турботу про життя». Хто може кинути камінь в інститут радників та експертів, стурбованих добробутом і покращенням здоров'я населення?» [1].

Іноді художня література здатна рефлексувати тенденції розвитку суспільства набагато краще, ніж науковий чи філософський аналіз. У романі-антиутопії «Цей прекрасний новий світ» (1932) Олдос Хакслі вказав на турботу про потреби та раціоналізацію як дві ключові тенденції розвитку суспільства і передбачив аспекти, які стали реальністю в ньому десятиліттями пізніше. Згідно з сюжетом роману, у майбутньому (дія відбувається у 26 столітті н. е., хоча літочислення ведеться від «ери Форда», тобто споживацтва) людей вирощуватимуть в інкубаторах і розподілятимуть на касти за їх фізичними та інтелектуальними здібностями. Інженери та науковці опікуються потребами людей. Майже усю роботу виконують роботи, а другорядні завдання передають людям лише для того, щоб чимось заповнити їхній час. Змалку людей привчають до споживацтва та індоктринують рекламними лозунгами: «Соми грам – і немає драм», «Краще нове купити, ніж старе лагодити», «Чистота – запорука благофордії». Психологічні проблеми вирішуватимуть за допомогою нешкідливого наркотика – соми. У суспільстві майбутнього наступила цілковита гендерна рівність, а слова «батько» і «мати», «чоловік» та «дружина» вважають лайливими. Сюжет роману, як і у вищезгаданому фільмі М. Формана, ґрунтується на колізії між вільнолюбним героєм та конформістськими обивателями.

Висновок. Можна зробити підсумок, що у постіндустріальному суспільстві, обґрунтованому Д. Беллом, існують тенденції, які загрожують свободі. Йдеться про «м'яку» диктатуру, яка прикривається псевдогуманістською турботою про потреби. «Демос» у цій диктатурі отримуватиме свою щоденну порцію дофаміну і навіть не підозрюватиме, що живе у царстві солодкої та приємної несвободи. Колись цих “vanitas rescata mundi” (марнот грішного світу) було обмаль і вони були доступні лише елітам, що й змушувало маси раз за разом підніматися на бунти і революції. Але чи вдасться зберегти свободу, якщо їх стане вдосталь і вони будуть доступні усім? Запитання, яке робить «Притчу про Великого інквізитора» Достоєвського актуальним текстом для ХХІ століття.

Чи існує спосіб зберегти свободу у цих нових соціально-економічних обставинах? Вважаємо, що так, але ми не пов'язуємо його з інституційними, економічними чи культурними реформами. На наш погляд, цим способом є філософія, етика та релігія, які різними шляхами ведуть людину до пізнання Істини. «І пізнасте правду, а правда вас вільними зробить» (Івана 8:32). Мислителі давнини, зокрема Будда, Конфуцій, Сократ, Аристотель, грецькі та римські стоїки закликали людину до доброчесності, мудрості, мужності, стриманості та володіння собою. За легендою, «семеро мудреців» Давньої Еллади (Піттак, Солон, Клеобул, Місон, Біас, Хілон та Фалес), зібравшись в Дельфах, вирішили, що наймудрішими є два вислови: «пізнай себе» і «нічого понад міру». Йдучи показаним древніми мудрецами шляхом самопізнання і самовдосконалення, кожен може стати вільним у сучасному суспільстві. Артур Шопенгауер і Теодор Адорно вважали що людина не здатна змінити світ, але вона може спробувати змінити себе і бути вільною у фортеці свого власного духу. Ми навмисне не даватимемо жодних рекомендацій, як можна змінити постіндустріальне суспільство. Цілком можливо, що цього й не потрібно робити.

У цій статті ми описали антитезу, що йде в парі з тезою. А теза полягає у тому, що в сучасному суспільстві, порівнюючи з минулим, люди загалом стали жити заможніше, довше, комфортніше, здоровіше і їм стали доступні такі засоби для пізнання, саморозвитку та достойного життя, які були немислимі для минулих поколінь. Але щоб скористатися перевагами сучасного світу і не піддатися його спокусам, потрібно передусім бути вільним усередині – і тоді, як і Сковороду, «світ нас не зловить». Відтак, свобода не є вродженим станом людини – вона досягається завдяки зусиллям, на які ми можемо бути здатними. «Навести лад у власному домі, перш ніж критикувати світ», закликає канадський психолог та інтелектуал Джордан Б. Пітерсон. Тож шлях до свободи у постіндустріальному суспільстві одночасно простий і дуже складний, адже він пролягає крізь наші власні розуми, серця і душі.

Список використаної літератури

1. Марков Б. Після Оргії [Електронний ресурс] / Борис Марков // *І* (незалежний культурологічний часопис). – 2001. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.ji.lviv.ua/n21texts/markov.htm>
2. Рене Жирар: неминучість зла [Електронний ресурс] // Києво-Могилянська Бізнес-Школа. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <https://kmbis.ua/en/article/rene-zhirar-neminuchist-zla>
3. Кант І. Відповідь на питання: що таке просвітництво? [Електронний ресурс] / Іммануїл Кант – Режим доступу до ресурсу: <https://vpered.wordpress.com/2019/07/04/kant-erklarung/>
4. Тейлор Ч. Етика автентичності / Чарльз Тейлор. – Київ : Дух і літера, 2002. – 128 с.
5. Ag and Food Sectors and the Economy [Електронний ресурс] // USDA – Режим доступу до ресурсу: <https://www.ers.usda.gov/data-products/ag-and-food-statistics-charting-the-essentials/ag-and-food-sectors-and-the-economy/>
6. Bell D. The Social Framework of the Information Society / Daniel Bell // *The Computer Age: A Twenty-Year View* / Dertouzos, Michael L. and Moses Joel (eds). – Cambridge : MIT Press, 1979. – С. 163–211.
7. Bell D. *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting* / Daniel Bell. – Harmondsworth: Penguin, 1976. – 616 с.
8. Bell D. *The Third Technological Revolution and Its Possible Socioeconomic Consequences* / Daniel Bell // *Dissent*. – 1989. – № 36. – С. 164–176.
9. Breivik cries 'torture' over outdated Playstation [Електронний ресурс] // *The Local*. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.thelocal.no/20140214/breivik-sends-hand-written-letter-to-afp-wire-agency/>

10. Campbell B. The Rise of Victimhood Culture: Microaggressions, Safe Spaces, and the New Culture Wars / B. Campbell, J. Manning. – London : Palgrave Macmillan. – 305 с.
11. Camero K. What is ‘cancel culture’? J. K. Rowling controversy leaves writers, scholars debating [Електронний ресурс] / Katie Camero // Miami Herald. – 2020. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.miamiherald.com/news/nation-world/national/article244082037.html>
12. Crenshaw K. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color / Kimberle Crenshaw // Stanford Law Review. – 1991. – № 43. – С. 1241–1299.
13. Dragicevic N. Canada’s gender identity rights Bill C-16 explained [Електронний ресурс] / Nina Dragicevic // CBC – Режим доступу до ресурсу: <https://www.cbc.ca/cbcdocsprov/features/canadas-gender-identity-rights-bill-c-16-explained>
14. Martin Luther King Jr. > Quotes [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: <https://www.goodreads.com/quotes/134364-power-without-love-is-reckless-and-abusive-and-love-without>
15. Rifkin J. The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis / Jeremy Rifkin. – New York : Penguin, 2009. – 688 с.
16. Webster F. Theories of the Information Society / Frank Webster. – London : Routledge, 2006. – 314 с.
17. Whewell T. Norway’s Barnevernet: They took our four children... then the baby [Електронний ресурс] / Tim Whewell // BBC News. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.bbc.com/news/magazine-36026458>

FREEDOM IN THE POST-INDUSTRIAL AGE: THE ETHICS OF COMPASSION AND THE WELFARE SOCIETY

Yevhen Laniuk

*Ivan Franko National University of Lviv,
1, Universytetska str., Lviv, 79000, Ukraine
e-mail: yevhen.lanyuk@lnu.edu.ua
ORCID ID 0000-0003-0171-9802*

The question of how the development of society affects the freedom of its members has been always relevant. This question acquires a meaning at a time when the world is entering a new phase of its existence, i. e. the information phase. One of the most influential concepts of the information society has been proposed by the American sociologist Daniel Bell, who suggested the interpretation of this kind of society as post-industrial. According to this interpretation, the main criterion that distinguishes one historical type of society from another is the most common type of work. According to this criterion, the author has distinguished three types of society: pre-industrial (agricultural), industrial, and post-industrial (information). In the first type of society, the main type of work was agriculture, in the second it was factory work, and in the third – employment in the service sector. The author equates the concepts of “post-industrial” and “information” society, arguing that service work is information work.

We believe that the formation of such a society includes two interrelated processes, which have important consequences for freedom. On the one hand, such a society forms special ethics, which we define as “the ethics of compassion”. Moreover, this society is a society of rationalization, planning, and the primacy of theoretical knowledge.

The “ethics of compassion” is based on empathy for an individual’s physical or emotional suffering, which generates a desire to satisfy their needs. According to this ethic, society cannot allow its members to suffer because of their unmet needs. Needs are identified with rights. If anyone has an unmet need, they have the right to demand its satisfaction. The “ethics of compassion” thus creates a “welfare society” whose goal is to satisfy the needs of its members.

The “ethics of compassion” and the “welfare society” have important consequences for freedom. The locus of needs is the individual; therefore, the recognition of his needs contributes to individualization, freedom, and self-expression. But at the same time, society acts as a patron, suppressing the independence and autonomy of its members. The content of freedom is in autonomy, and only that person is free who independently manages their life, satisfies their needs themselves, and does not wait for someone else to do it on their behalf. At the same time, the pseudo-humanist “ethics of compassion” negates autonomy. Shifting one’s needs to someone else – parents, guardians, or society at large – makes this person dependent on the one who provides them with such care and leads to the concentration of the guardian’s power over the object of guardianship. This is how the phenomenon of “caring despotism” arises.

According to D. Bell, in addition to the primacy of needs, another characteristic of the post-industrial society is the centrality of theoretical knowledge, rationality and planning in significant spheres of social life. The primacy of theory gives this type of society an increased ability to plan and control the lives of its members.

The rationalization of life based on theoretical knowledge also has two consequences for freedom. Only that subject – individual or collective – can be free who is able to set their goals and achieve them independently, organizing the world around themselves. Rationalization was a prerequisite for the liberation of the individual from the fatalism of fate and the formation of the belief that the future depends primarily on their efforts. On the other hand, the more society learns to predict and overcome the contingencies of “fate” through analysis, rationalization, and theorization, the wider become the artificial rules of behavior that restrict its members.

These aspects of the post-industrial society manifested themselves during the COVID-19 pandemic and arguably have also influenced the reaction of Western countries to the Russian aggression against Ukraine.

Key words: post-industrial society, information society, need, ethics of compassion, guardianship society, freedom, individual, autonomy.

УДК [1:316.3]:141.319.8

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2022.29.6>

МОДЕРНІЗАЦІЯ УКРАЇНИ В КОНТЕКСТІ ВІЙНИ ТА МИРУ

Зоя Скринник

Львівський національний університет імені Івана Франка,

вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна

e-mail: zoya.skrynyk@lnu.edu.ua

ORCID ID 0000-0002-8325-1336

Розглянуто зміст концепту «модернізація» у застосуванні до розв’язання проблем соціального розвитку України. Уточнено інтерпретації цього поняття в науковому обігу: з одного боку, мають на увазі історичну трансформацію традиційного суспільства у модерне, з іншого йдеться про розбудову країни, адекватної цивілізаційним вимірам XXI століття. Наголошено на потребі усунути двоїсту конотацію – водночас щодо минулого і щодо майбутнього – через введення більш адекватного поняття щодо другого з наведених значень. Акцентовано проблему: Україна, не завершивши трансформацію традиційного суспільства у модерне, опинилася в ситуації постмодерну, що, власне, і загострює потребу в прискореній модернізації.

Сформульовано коло питань, що потребують наукового аналізу стосовно потреби в модернізації: який зміст ми вкладаємо в це поняття? У чому виявляється те відставання від постмодерного світу, яке змушує ставити проблему модернізації України? Чи доцільно артикулювати завдання модернізації країни за умов, коли на тлі відсічі російській агресії вона, по-перше, переживає катастрофічне руйнування, і, по-друге, уже демонструє у багатьох аспектах інноваційні для світу моделі майбутніх політичних, громадянських, військових практик.

Обґрунтовано висновок: війна стала не лише національною трагедією, але також вікном можливостей. Україна внаслідок російського повномасштабного вторгнення несподівано опинилася в точці біфуркації. Порушення рівноважності старої системи гранично розширило сферу громадянської відкритості, підняло неймовірної сили хвилю соціальної активності. Проте після перемоги неминуче постане питання: якою стане оновлена країна? Які тягарі минулого зможе з себе скинути? Які нові можливості зуміє використати? Старі проблеми не зникнуть самі собою, і війна лише поглибить відсталість України від європейського світу, до якого ми прагнемо, підкріпивши це прагнення щойно поданою заявкою на членство в Європейському Союзі.

Охарактеризовано основні проблемні аспекти соціального життя. Акцентовано, що саме громадянська самоорганізація – це той соціальний ресурс, який забезпечить в повоєнному майбутньому не просто відбудову, але реальну модернізацію країни.

Ключові слова: модернізація, російська війна проти України, громадянська самоорганізація, економіка розвитку, соціальна інфраструктура, життєвий світ української людини, ідентичність.

Вступ. Одразу потрібно уточнити: у цій статті розглядається *не зовсім той* зміст поняття «модернізація України», який сьогодні широко обговорюється завдяки монументальній праці Ярослава Грицака «Подолати минуле: глобальна історія України» [1, с. 223]. Ми жодним чином не полемізуємо з Я. Грицаком, навпаки – усіляко солідаризуємося з його оцінками і вважаємо його працю видатним етапом в сучасному осмисленні цивілізаційних смислів української історії.

Я. Грицак слушно розглядає модернізацію як історичну трансформацію традиційного суспільства у модерне (водночас народу – в націю і Русі – в Україну). У такому сенсі

модернізація – це «доростання» української етнічної спільноти до цивілізаційних вимірів доби Модерну – тобто періоду європейської історії XVII–XIX ст. Для України в силу відомих причин цей процес змістився в часі, захопивши значну частину XX ст.: «Якби нації мали паспорти, то в українському під датою народження писало би «1914» [1, с. 223]. У праці «Подолати минуле...» шлях України аж до здобуття незалежності у 1991 р. постає як доведення цього процесу до його логічного завершення. І далі розділ «Замість завершення: зроби собі Україну» містить короткий проспект майбутньої траєкторії: сталий розвиток, вирватися з бідності, демократія, правові інституції, новий ціннісний зсув, ідеологічне перезавантаження, в якому треба «перестати дивитися на націю як на самоціль і сприймати її як платформу для модернізації» [1, с. 420]. У цьому останньому положенні маємо вже змінений зміст поняття «модернізація», що спрямований не в попередню історичну епоху, а в майбутнє, в перспективу подальшого самоутвердження України. Але – хвилиночку! – це вже зовсім інша історична епоха й інший світ навколо нас в Україні і навколо України. Ми називаємо цю епоху *постмодерн* – не власним її ім'ям: ми визначаємо її через назву минулої епохи, тому що ще не визначили чіткі контури того майбутнього, в яке вона неминуче конститується. Ми все ще прив'язані до парадигми, у якій К. Ясперс стверджував, що ми живемо в кінці свого часу, О. Шпенглер передбачав «присмерк Європи», а Ф. Ніцше наголошував: «я люблю тих, хто полюбив свою приреченість». Унаслідок двоїстої конотації – водночас щодо минулого і щодо майбутнього – у контексті цієї статті виявляється певне розмивання змісту концепту «модернізація», змушуючи застосовувати його до означення трансформації України вже за умов постмодерної доби – за браком більш адекватного поняття.

Отже, «модернізація України» сьогодні – це розбудова країни, адекватної цивілізаційним вимірам XXI століття.

Вихідною тезою нашого аналізу є дуже слушна, на наш погляд, констатація Р. Зимовця: проблема самовизначення України в сучасному світі полягає у тому, що «не модернізоване суспільство опинилося у постмодерному культурному, політичному та економічному контексті і змушене модернізуватися, не маючи можливості уникнути цієї своєї постмодерної ситуації» [2, с. 34].

Вважасмо необхідним у світлі сказаного вище розглянути коло питань: який зміст ми вкладаємо в поняття «модернізація країни»? У чому виявляється те відставання від постмодерного світу, яке змушує ставити проблему модернізації України? Тим більше – чи доцільно говорити про це сьогодні, коли на тлі відсічі російській агресії країна показала рівень зрілості всіх її інституцій, цілковито несподіваний для навколишнього світу й більшості її власних громадян, продемонструвала у багатьох аспектах інноваційні для світу моделі майбутніх політичних, громадянських, військових практик.

Це робить особливо дискусійними питання щодо вихідних засад розуміння змісту модернізації країни: які цілі ставити? від чого відмовитися? Чи, можливо, взагалі визнати попередню історичну спадщину безнадійно застарілою і нефункціональною і розпочати будівництво нової країни «з чистого аркуша»?

Треба визнати, що події в Україні останніх років показали наявність у суспільстві такого запиту. Саме запит на прихід до управління країною «зовсім інших» людей, нічим не пов'язаних з попередніми традиціями і практиками призвів у 2019 р. до радикального перезавантаження влади в країні. Дуже багатьом, в тому числі й авторці цих рядків, це видавалося фатальною помилкою, яка потягне за собою втрату керованості й катастрофічну хаотизацію соціальної системи внаслідок некомпетентності і недосвідченості нової владної еліти. І сьогодні здається неймовірним, що за умов надскладних, здавалося б нездоланих викликів система виявилася набагато стійкішою за всі очікування, вона

працює, соціальні інституції своїм функціонуванням забезпечують керованість усіма ланками суспільного життя і досягнення життєво значущих цілей суспільства. І хоча в кожній її ланці можна побачити і помилки, і дисфункції, і дуже серйозні втрати, загальний результат перебиває це, адже історична доля залишила нам лише дві опції: втрата країни або її збереження. Окрім того, чи доцільно за таких умов вести дискусію про модернізацію країни, яка саме в ці дні переживає варварське руйнування її економічного потенціалу, гуманітарну катастрофу, що призведе до значного скорочення людського капіталу, втрату великої частини соціальної та культурної інфраструктури.

На нашу думку, ці події не лише не позбавляють сенсу питання про модернізацію країни, але суттєво його актуалізують. Україна внаслідок російського повномасштабного вторгнення несподівано опинилася в точці біфуркації. Здавалося, рівноважний стан системи з затяжною «операцією об'єднаних сил», де головним здавалося «просто перестати стріляти», економічною стагнацією, дрібною боротьбою різноспрямованих політичних сил міг би тягтися ще чимало років, марнуючи незворотний час, відведений на розв'язання назрілих і перезрілих проблем.

І от варварська агресія стала водорозділом, за яким Україна вже ніколи не стане такою, якою вона була. Ми мали зону звичного комфорту, в якій мало що нас влаштовувало, маса нерозв'язаних проблем накопичувалися і обтяжували наше життя, але ми були адаптовані до такого способу виживання і в масі непогано давали собі раду за умов, коли не лише половина економіки, але й приблизно пропорційна частина усього нашого життєвого світу благополучно облаштовувалася у тіньовій сфері соціуму. Війна зруйнувала цю зону приватного комфорту, гранично розширила сферу громадянської відкритості, підняла неймовірної сили хвилю соціальної активності.

Війна стала не лише національною трагедією, але також вікном можливостей. Проте, як усім відомо, історичний момент такого роду вікном називається зі смислом: вікно розкривається на якийсь час, а потім – закривається. Війна, безперечно, закінчиться нашою перемогою. І тоді одразу постане питання: якою стане оновлена країна? Які тягарі минулого зможе з себе скинути? Які нові можливості зуміє використати?

Не зайве усвідомлювати: старі проблеми не зникнуть самі собою, і війна лише поглибить відсталість України від європейського світу, до якого ми прагнемо, підкріпивши це прагнення щойно поданою заявкою на членство в Європейському Союзі. Тому на часі, на нашу думку, замислитися про виміри нашої відсталості і, відповідно, напрями нашої модернізації.

Найбільш повно і широко проблема модернізації в сучасній науці представлена в дослідженнях економічного напрямку. Зокрема пошлемося на глибокий і вельми компетентний аналіз проблем модернізації, узагальнений російським вченим Р. Нуреевим [3], в якому питання економічної модернізації піднесене на рівень аналізу загальноцивілізаційних вимірів соціуму. Для нас важливо побачити у праці Р. Нуреева ті вихідні передумови для визначення місця України в системі світової економіки, які склалися перед виходом країни зі складу СРСР. Дослідник наводить класифікацію країн і територій, що розвиваються, зведену науковцями Інституту міжнародної економіки та міжнародних відносин РАН: верхній ешелон (45 країн), проміжний ешелон (64 країни), нижчий ешелон (33 країни), у ньому Нуреев виділяє розряд «*найменше розвинуті країни*», і далі робить висновок: «Таким був рівень економіки розвитку в Радянському Союзі на кінець 80-х років (Таков был уровень экономики развития в Советском Союзе к концу 80-х годов)» [3, с. 11]. (Навмисне наводимо текст в російському оригіналі, щоб зберегти нюанси авторської думки).

Логічно стверджувати, що початковий рівень економічного розвитку України на момент її виходу з системи радянської економіки у порівнянні з іншими країнами

і територіями, що розвиваються, знаходився, аналогічно із загальносоюзним, у лійнійці «найменше розвинутих країн». Власне, у референдумі про вихід України зі складу СРСР у грудні 1990 р. мотивація звільнення від тягаря загальносоюзних витрат і можливість швидкого самостійного економічного зростання були вирішальними. У зв'язку з цим не зайве буде покликатися на сформульоване Нуреевим питання: чи можливо країнам, що розвиваються, подолати «ефект колії», тобто залежність від траєкторії попереднього розвитку? Для нас важливо – чи змогла це зробити Україна, яка мала з-поміж республік «союзу нерушимого» чи не найкращі шанси, враховуючи ту частку промислового і сільськогосподарського потенціалу, який припадав на її територію.

Не змогла. Сучасний стан української економіки можна охарактеризувати, спираючись на показники ВВП та ВНД на душу населення – основні характеристики, що визначають рівень економічного розвитку країни. За рівнем ВВП у 2021 р. Україна знаходилася на 101 місці серед 199 країн світу, прорейтингованих за даними Світового банку та Міжнародного валютного фонду [4]. Її внутрішній валовий продукт складав у доларах США за роками: 2019 – 13 346 дол. за даними СБ; 2020 – 13 055 дол. за даними СБ і 13 196 дол. за даними МВФ, 2021 – 14 325 дол. за даними МВФ. Для порівняння: Люксембург у 2021 р. – 131 875 дол.; Швейцарія – 78 530 дол.; США – 69 231 дол. Випереджали Україну: Південно-Африканська Республіка – 100 місце, 14 396 дол. у 2021 р.; Вірменія – 99 місце, 14 661 дол.; Барбадос – 98 місце, 14 768 дол. Наступними після України в цьому рейтингу йшли: Сент-Люсія – 102 місце, 14 255 дол.; Шри-Ланка – 103 місце, 14 190 дол.; Сент-Вінсент і Гренадіни – 103 місце, 13 910 дол. За рівнем валового національного доходу у 2021 р. у рейтингу Світового банку [5]. Україна посідала 132 місце після Болівії (129 місце), Мікронезії (130 місце), та Тунісу (131 місце), але перед економіками Кірибати (133 місце), Джибути (134 місце) і Вануату (135 місце). Думається, що таке екзотичне сусідство краще за теоретичні аргументи може характеризувати рівень економічної модернізації України і характер завдань, які вона мала би виконувати, навіть якби війна не додала до цієї картини катастрофічні руйнування її економічного потенціалу.

Залишаючи економістам право і обов'язок шукати (і знайти!) оптимальні підходи до модернізації нашої економіки, маємо з попереднього аналізу зробити висновок, актуальний саме у гуманітарному і загальноцивілізаційному аспектах. Україна сьогодні – бідна країна, і ця бідність буде головною перешкодою на шляху намагань модернізувати кожну і будь-яку іншу сферу соціального буття, ті практики і конкретні структури життєдіяльності, що, власне і утворюють життєвий світ людини в Україні.

Багато уваги приділяючи загальнофілософським вимірам життєвого світу, ми не завжди доходимо у своєму аналізі до конкретних практик його облаштування, того, що в більш прикладному сенсі називають соціальною інфраструктурою. Між тим саме у цій сфері нагромаджено величезне переплетіння проблем. У ній має забезпечуватися конституційне соціальне право громадян на достатній життєвий рівень, гарантований, зокрема, державними соціальними стандартами, реалізується обов'язок суспільства створити кожному громадянину максимально сприятливі умови існування і реалізації своїх індивідуальних спроможностей.

Унаслідок особливостей свого історичного шляху Україна опинилася у центрі гострої опозиції двох векторів, які за своєю суттю втілюють не просто дві моделі соціальної політики, але дві її нерозривно пов'язані сторони, які мали б бути оптимально збалансовані, а натомість виявилися взаємовиключними: з одного боку, справедливість, заснована на гуманістичному принципі рівності всіх людей («справедливість соціальної держави») і, з другого боку, економічна успішність суспільства, яку може забезпечити лише приватна бізнесова активність на основі ринкової економіки («ринкова справедливість»).

Гуманітарний аспект соціальної політики чітко задекларований у концептуальних нормативно-правових документах України, починаючи від Конституції: «Людина, її життя і здоров'я, честь і гідність, недоторканність і безпека визнаються в Україні найвищою соціальною цінністю. Права і свободи людини та їх гарантії визначають зміст і спрямованість діяльності держави. Держава відповідає перед людиною за свою діяльність. Утвердження і забезпечення прав і свобод людини є головним обов'язком держави» [6]. Сміслові конструкти, у яких формулюються принципи соціальної рівності, всебічного задоволення потреб кожної людини та її безперешкодного розвитку глибоко вкорінені у масовій свідомості українців – вони успадковані від історичного минулого, від моделі радянської держави-благодійниці. Безперечно, у системі комуністичної догматики ці ідеологеми не виражали реальних інтенцій радянської держави, для якої її громадяни були насправді «коліщатками і гвинтиками» у механізмі реалізації зовсім інших цілей. Проте у своєму формулюванні вони якнайкраще узгоджувалися, з одного боку, з загальнолюдськими принципами гуманізму та, з другого, з очікуваннями маси «простих людей», у свідомості яких були глибоко закарбовані архетипи патерналістсько-клієнталістських стосунків держави та громадян.

У постколоніальній Україні в публічній риториці й відповідних державних рішеннях і документах орієнтація на високі гуманістичні ідеали надихалася патріотичною настановленістю на розбудову цивілізованої держави, що утверджує повною мірою європейські цінності. Проте у соціальній політиці, як це, до речі, часто буває, добрі наміри обернулися власною протилежністю. Вони не дозволили жодному із сьогоднішніх численних поколінь владної еліти прямо поставити перед громадянським суспільством питання про фінансовий вимір та реальні економічні можливості соціальної політики.

Між тим модернізація цієї сфери нашоухується на низку гострих проблем, які накопичувалися протягом усіх десятиліть незалежності. Це недостатня спроможність економіки країни забезпечити потреби фінансування соціального захисту населення, невідповідність державних соціальних стандартів реальним потребам людини, надмірна майнова диференціація та дискримінація значної частини громадян. У свою чергу ці проблеми зав'язані на відсутності в Україні стратегії формування якісної зайнятості і недостатній збалансованості політики у сфері оплати праці, непослідовності дій та незадовільних результатах реформування пенсійної системи, незбалансованості системи соціальних гарантій, пільг, допомог, послуг, субсидій, які сьогодні являють собою громіздкий і непрозорий конгломерат.

Навіть для того, щоб зберегти соціальну стабільність у такій ситуації (якщо вже навіть не говорити про реформування соціальної інфраструктури), необхідна раціональна, гранично збалансована і дуже ощадлива соціальна політика. Проте на перешкоді стає гостро незадовільне матеріальне становище вельми значної частини населення, яке з перших років незалежності надавало соціальній політиці характеру хаотичного реагування на критичні ситуації, перманентного «латання дірок» та «гасіння пожеж». Соціальна інфраструктура перебуває у стані граничного напруження, будь-який збій у ній стане тяжким ударом для значної частини громадян. Держава має зобов'язання щодо надання понад 150 видів соціальних пільг, гарантій і компенсацій 230 категоріям населення, що складає близько 44 відсотків усіх громадян [7], а окрім того мільйони домогосподарств отримують субсидії на житлово-комунальні послуги [Про це докладно: 8].

Коли можливості держави щодо забезпечення гарантованого конституцією захисту законних прав громадян настільки радикально розходяться з її реальними можливостями, відповідно зростають ризики у виборі між «ціною підпорядкування законові» та «ціною нелегальності»: громадянам вигіднішим стає захист своїх інтересів

поза рамками правового поля. Це призводить до зростання тіньового сектора у різних сферах суспільного життя і, відповідно, до скорочення легального сектора. Ставиться під сумнів один з наріжних принципів юриспруденції – принцип реальності права. Дас збої організаційна структура публічної влади щодо створення та підтримки сприятливого для громадян соціального середовища, це виявляється в низькій якості адміністративних послуг для значної частини населення, що зумовлено великими розмірами території країни, відмінностями в потребах і спроможностях населення різних територій, особливо в сільській місцевості, де більше половини складають мешканці пенсійного або передпенсійного віку, нерівномірними можливостями інтернет-покриття інфраструктури адміністративних послуг тощо.

Паралельно з нагромадженням соціальних та економічних проблем протягом усіх років незалежності в Україні ще більшою мірою загострювалися суперечності в гуманітарній сфері – більшою мірою, бо в силу об'єктивних та суб'єктивних причин увага до цієї сфери приділялася за залишковим принципом, або ж навіть за принципом переділу її ресурсів на користь інших пріоритетів.

Наприклад, інфраструктура освіти як система формування людського капіталу, виробництва знань, компетенцій та послуг, які є чинниками відтворення інтелектуальної еліти суспільства, хронічно страждає від недостатнього фінансування, недосконалої системи розподілу бюджетних ресурсів, заниженої заробітної платні науково-педагогічного персоналу порівняно з показниками країн-сусідів. «Стратегія розвитку вищої освіти в Україні на 2021–2031 роки» на основі аналізу світових індексів якості вищої освіти констатує суперечність в українській освітній інфраструктурі: за часткою населення, яке має вищу освіту або тільки отримує її, Україна перебуває у групі з п'ятдесятьох країн із найсильнішими в світі системами вищої освіти, але в провідних світових рейтингах університетів є всього декілька українських установ, які займають далеко не перші позиції [9]. Цю колізію фіксують зовнішні, міжнародні системи оцінювання, проте всередині країни визначення об'єктивного стану утруднене через відсутність об'єктивної, валідної, надійної індикації якості вищої освіти. За таких умов уже лише безпосередньо на ринку праці стає очевидним, що кваліфікація випускників не відповідає його, ринку, вимогам, а це породжує недовіру суспільства щодо запотребованості одержаних знань. Недосконалою і нестабільною залишається нормативно-правова база освіти. Так, Закон України «Про вищу освіту» від моменту прийняття 01.07.2014 до 2020 р. витримав вже 34 редакції.

Ще складнішою є ситуація в інфраструктурі культури, яка вирішальним чином впливає на національну ідентичність, соціальну стабільність і успішну реалізацію завдань консолідації соціуму. Фахівці відзначають: рівень культурної компетентності та культурних практик українців значно нижчий, ніж у мешканців європейських країн. Населення недостатньо володіє навичками, які формуються в культурному полі. Культурна сфера переобтяжена застарілою інфраструктурою, яка з кожним роком все більше недофінансовується і не модернізується. Хронічне недофінансування призводить до нівелювання соціально-просвітницької та інноваційної ролі культури. Бюджетні витрати на культурні цілі недостатні, а їх використання неефективне. Поступовий занепад об'єктів нематеріальної та матеріальної культурної спадщини підриває здатність суспільства охороняти та ретранслювати історичну пам'ять [10].

Ці та багато інших проблем довоєнного часу самі по собі потребували багаторічного граничного напруження усіх сил країни. Сьогодні на якийсь час їхня значущість згасла у порівнянні з катастрофічними руйнуваннями, масовою загибеллю людей, втратами культурно-історичної спадщини. Проте, як ми сьогодні часто повторюємо самі собі, Україна вийде з цієї війни, вийде переможницею, зміцнілою, оновленою. Але описані

вище проблеми нікуди не подінуться. Умовою їх подолання може стати реальне перезавантаження країни.

І знову-таки: війна росії проти України, при всій її абсурдності і трагізмі, створила унікальні передумови не лише для створення новітнього економічного потенціалу на місці зруйнованих технологічно відсталих економічних потужностей, не лише для урбаністичних комплексів майбутнього на місці стертих з поверхні землі міст, але й для оздоровлення соціально-політичного устрою за допомогою відвойованих у війні демократичних інститутів. Не повинна заколисувати картина загальнонаціональної єдності на тлі війни. Об'єднання нації перед загрозою знищення – надзвичайно важливий крок уперед, але він не розв'язує всіх проблем, а лише тимчасово відсуває їх на другий план. Коли безпосередня загроза відступить, виявляться нові обриси української ідентичності, значно інтенсифіковані пройденими випробовуваннями, а також постане і багато гострих вимог до держави і країни з боку громадян, які зазнали катастрофічних втрат і страждань.

Головне в цьому самооновленні української ідентичності – зміна базового архетипу, що тяжів над нашою землею протягом восьми століть – архетипу жертви ворожої навали. Фактично рівно вісімсот років тому, у 1222 р. монголо-татарський бойовий загін перейшов Кавказ і таким чином уперше постала загроза навали для Русі та й усієї Східної Європи. Далі – бій на Калці у 1223 році, де об'єднане військо половців та руських князів зазнало поразки, а вже у 1239–1240 роках військо Батия захопило Переяслав, Чернігів, Київ. У подальшому геополітична «межовість» України між Сходом Європи і Заходом Азії, становище нічим не захищеного, а водночас надзвичайно багатого простору, який періодично опинявся під владою завойовницького Сходу чи Заходу, в той чи інший спосіб повертала нас до екзистенціальної життєвої ситуації на «межі можливості існування», на межі боротьби, випадковості, страждання, смерті – і поразки. Це закарбувалося в національній ментальності, перешкоджаючи раціональній оцінці наявної соціальної дійсності, виробленню алгоритмів реалізації соціально значущих завдань. Комплекс національної меншовартості породжував в національній свідомості, з одного боку, перебільшене уявлення про власну винятковість, з другого – акцентуацію теми національного страдництва.

І от через вісім століть від точки відліку цієї поразницької екзистенційної ситуації ми повертаємося до неймовірного історичного шансу: знову орда, яка у своїй інституційній матриці ревіталізувала ментальні схеми і практики азійського деспотизму і варварства, і українці, які цього разу протистоять їй не як переможені, а як переможці.

Висновки. Це передумови для оновленої української ідентичності, яка є не лише адаптацією до умов постмодерного світу, але й потужною корегуючою відповіддю на його, начебто, непохитні засади. Знекоріненості людини постмодерного світу протиставлена базова національна самототожність як опора людини в найтяжчих, смертельних випробовуваннях. Український опір поневолювачам став альтернативою описаній Е. Фроммом «втечі від свободи». Він примушує також переосмислити, наскільки застосовною до України є теорія «бунту мас» Х. Ортеги і Гасета. На наш погляд, у співвідношенні маси і еліти в українському соціумі виявила себе інверсія – помилкове зміщення смислових полюсів. Тоді як офіційна «еліта» в значенні «провідна верства» до останніх мирних днів була рупором *масових* очікувань, що знайшли своє красномовне оформлення в мемі «какая разница», сутнісні характеристики справжньої елітарності з першого дня війни моментально були мобілізовані в гущі «простих» людей. Це були військовослужбовці, які на передовій з мінімумом озброєння жертвовно протистояли елітним підрозділам окупантів, волонтери, які вивозили з-під смертельних бомбардувань цивільне населення, керівники місцевого самоврядування та державних органів управління, які змогли забезпечити життєстійкість

кожної територіальної громади, зрештою, кожна людина, яка покинула своє звичне життя, щоб служити наближенню перемоги. Саме в них виявилися основні ознаки еліти – мудрість, мужність і шляхетність, яка полягає в готовності поставити спільний інтерес вище особистого, здатність присвятити своє життя служінню вищим цілям. Це і є той соціальний ресурс, який забезпечить в повоєнному майбутньому не просто відбудову, але реальну модернізацію країни.

Список використаної літератури

1. Ярослав Грицак. Подолати минуле: глобальна історія України. Київ : Портал, 2021. 432 с.
2. Бистрицький Є., Пролесєв С., Білий О., Лозниця С., Зимовець Р., Кобець Р. Національна ідентичність і громадянське суспільство. К. : Дух і літера, 2015.
3. Нуреев Р. М. Экономика развития: модели становления рыночной экономики : учебник / Р. М. Нуреев. – 2-е изд., перераб. и доп. М. : Норма, 2008. 640 с. : ил.
4. Список країн і територій по ВВП (ППС) на душу населення. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Список_стран_по_ВВП_\(ППС\)_на_душу_населения](https://ru.wikipedia.org/wiki/Список_стран_по_ВВП_(ППС)_на_душу_населения)
5. Рейтинг країн і територій за розміром валового національного доходу на душу населення – World Bank: Gross National Income per Capita 2021 / [HTTPS://GTMARKET.RU/RATINGS/GROSS-NATIONAL-INCOME-RANKING](https://GTMARKET.RU/RATINGS/GROSS-NATIONAL-INCOME-RANKING)
6. Конституція України. Стаття 3. Редакція від 01.01.2020 // <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254к/96-вр#Text>
7. Скільки українців одержують соціальну допомогу: в Мінсоцполітики розповіли деталі – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://24tv.ua/ru/skolko_ukraincev_poluchajut_socialnuju_pomoshh_v_minsocpolitiki_rasskazali_detali_n1065244
8. Соціальне забезпечення в Україні : навч. посібник / кол. авторів; за ред. А. Я. Кузнецової, З. Е. Скринник, Л. К. Семів. Львів : Університет банківської справи, 2021. 547 с.
9. Стратегія розвитку вищої освіти в Україні на 2021–2031 роки. URL: http://www.reform.org.ua/proj_edu_strategy_2021-2031.pdf
10. Культурна інфраструктура в умовах децентралізації // Аналітичний звіт, підготовлений за результатами опитування «Стан сфери культури в об'єднаних громадах-партнерах програми DOBRE». URL: <https://uacrisis.org/wp-content/uploads/2019/06/Analitichnij-zvit-KIVUD.pdf>

MODERNIZATION OF UKRAINE IN THE CONTEXT OF WAR AND PEACE

Zoia Skrynnyk

*Ivan Franko National University of Lviv,
1, Universytetska str., Lviv, 79000, Ukraine
e-mail: zoia.skrynnyk@lnu.edu.ua
ORCID ID 0000-0002-8325-1336*

The content of the concept of “modernization” is considered in its application to solving the problems of social development in Ukraine. Interpretations of this concept in scientific turnover are specified: on the one hand, they are considered as a historical transformation of traditional society into modern, on the other hand – as the development of the country, adequate to the level of civilization of the XXI century. The need to eliminate dual connotations – both for the past and for the future – through the introduction of a more adequate concept for the second of the given meanings was announced. Attention focused on the problem: Ukraine, having not completed the transformation of traditional society into modern, found itself in a postmodern situation, which, in fact, exacerbates the need for accelerated modernization.

Questions formulated that require scientific analysis of the need for modernization: what meaning do we put into this concept? What is the drop behind the postmodern world that poses the problem of modernization of Ukraine? Is it relevant to articulate the task of modernizing the country when, challenged by Russian aggression, firstly, it is experiencing catastrophic destruction, and secondly, it is already demonstrating in many aspects innovative models of future political, civic and military practices.

The conclusion is substantiated: the war became not only a national tragedy, but a possibilities window. As a result of Russia's full-scale invasion, Ukraine suddenly found itself at a bifurcation point. Violation of the balance of the old system has greatly expanded the scope of civic openness, raised a great wave of social activity. However, after the victory, the question will inevitably arise: what will the renewed country look like? What burdens of the past can be relieved? What new opportunities can the country use? The old problems will not disappear by themselves, and the war will only deepen Ukraine's backwardness from the European world to which we aspire, reinforcing this aspiration with the newly submitted application for membership in the European Union.

The main problematic aspects of social modernization are described.

Emphasis is placed on civic self-organization as the social resource that provides the postwar, not just reconstruction, but real modernization of the country.

Key words: modernization, Russian war against Ukraine, civic self-organization, economics of development, social infrastructure, life world of Ukrainian human, identity.

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ. ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

УДК 130.2

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2022.29.7>

ФІЛОСОФСЬКЕ РОЗУМІННЯ ПЕРЕКЛАДУ У ВАСИЛЯ СТУСА І ВАЛЬТЕРА БЕНЬЯМІНА: ПОШУК І ТВОРЕННЯ СМИСЛІВ

Юлія Доброносова

*Національний транспортний університет
вул. М. Омеляновича-Павленка, 1, 01010, м. Київ, Україна
e-mail: ilajali@ukr.net
ORCID ID 0000-0001-5891-8226*

Філософія перекладу належить до актуальних напрямів сучасної філософії на перехресті зацікавлень філософії мови, філософії культури, феноменології, естетики, етики і філософії медіа. Автор виходить із того, що розгляд розуміння інтерекзистенціальної специфіки перекладацької творчості та порівняння ідей Василя Стуса і Вальтера Беньяміна збагачує філософію перекладу методологічними перспективами. Осмислення перекладу як культурного феномену і сфери прояву комунікативного потенціалу людського існування передбачає реактуалізацію ідей філософів і письменників 20 століття. Метою статті є реконструкція ідей Василя Стуса і Вальтера Беньяміна щодо інтерекзистенціальної і культурної специфіки перекладу. Автор розглядає розуміння Василем Стусом перекладацької творчості як самоздійснення, реактуалізує ідеї Вальтера Беньяміна щодо інтерекзистенціальних і культурних особливостей перекладу та виявляє перегуки між їх підходами. Розуміння перекладу Василя Стуса і Вальтера Беньяміна базується на пошуку його онтологічного підґрунтя та неможливості досягнення остаточного співпадиння оригіналу тексту і його перекладу. Автор розглядає переклад як творчість, в якій проявляється комунікативна спрямованість людської самоактуалізації та інтерекзистенціальна специфіка людського існування. Василь Стус інтерпретує переклад як співтворчість та прояв здатності віддавати смисли та представляє перекладача як того, хто здійснює медіацію між мовами і смислами. Вальтер Беньямін розглядає переклад як спосіб показати глибинний зв'язок між мовами. Автор стверджує, що обидва наблизилися до виявлення парадоксів комунікативного потенціалу людського існування. Ідея Василя Стуса про переклад як дар та підхід Вальтера Беньяміна до зіткнення перекладача із мовою набувають нового звучання в сучасній глобалізованій культурі, позначеній мітками комунікації і дискomuнікації. Автор вважає цінними перспективи продовження цих висновків в контексті розвитку сучасної філософії перекладу та філософських досліджень комунікації.

Ключові слова: філософія перекладу, інтерекзистенціальна специфіка, комунікація, епістолярій, людське існування.

Актуальність теми дослідження і постановка проблеми. Філософське осмислення антропологічного смислу перекладу сьогодні відбувається на перехресті зацікавлень філософії мови, філософії культури, феноменології, естетики, етики і філософії медіа. Актуальність його розгляду як сфери прояву комунікативного потенціалу людського існування пов'язана із розвитком філософського пізнання перекладу, що в горизонті досліджень комунікації збагачується новими методологічними перспективами. Нині постає потреба в актуалізації розуміння інтерекзистенціальної специфіки

перекладацької творчості, запропонованого митцями і філософами 20 століття, а саме – у порівнянні ідей українського поета і дисидента Василя Стуса та європейського філософа культури і письменника Вальтера Беньяміна, котрі поєднували перекладацьку діяльність із пізнанням людської ситуації у світі та обґрунтували підходи, співмірні із сучасним розумінням мови як медіа.

Мета дослідження – реконструювати висновки Василя Стуса і Вальтера Беньяміна щодо інтерекзистенціальної і культурної специфіки перекладу і перекладацької творчості на основі порівняння ідей, представлених ними у різних формах пізнання перекладу як прояву комунікативного потенціалу людського існування. Реалізація її передбачає виконання таких **завдань**: 1) розглянути засади розуміння Василем Стусом перекладацької творчості як самоздійснення на основі аналізу його епістолярної спадщини; 2) реактуалізувати ідеї Вальтера Беньяміна щодо інтерекзистенціальних і культурних особливостей перекладу, представлені у його статтях; 3) виявити перегуки між підходами обох авторів та представити намічені ними перспективи розуміння інтерекзистенціальної специфіки перекладу. Серед праць, присвячених розгляду розуміння Василем Стусом перекладацької творчості, філософських досліджень немає. У літературознавчих працях Романа Веретельника [21], Дмитра Наливайка [15], Ярослави Григошкіної [5], Наталії Загоруйко [7], Лесі-Роми Кравченко [10], Тетяни Михайлової [13] у центрі уваги – філологічні особливості його перекладів і розуміння ним ролі перекладацької праці в житті, а в дослідженнях епістолярію Наталії Загоруйко [8], Галини Мазохи [12], Наталії Глушковоцької [4], Лесі Юрчишин-Біловус [20] переважають згадки про смисложиттєве значення перекладу як творчості. Цінні висновки щодо філософії перекладу Вальтера Беньяміна містять роботи Володимира Ермоленка [6], Михайла Мінакова [14], Надії Бевз [1], Дарії Фарафонові [19], Марії Кундури [11]. Реактуалізація розуміння перекладу Василя Стуса і Вальтера Беньяміна відкриває нові перспективи для філософії перекладу як «філософської методології творчої адаптації сенсів першоджерельних текстів до смислового поля актуалізованих запитів» [9, с. 56]. Порівняння їх ідей запропоноване нами вперше, тому розгляд передбачає опертя на методологію філософської антропології, філософії медіа, феноменологічної герменевтики.

Інтерекзистенціальність людського існування як передумова можливості перекладу у Василя Стуса. Переклад є проявом людського досвіду, в якому увиразнюються творча природа самоактуалізації і особливості екзистенціальних вимірів існування особистості. Перекладачі-практики представляють осмислення онтологічних смислів перекладу, окреслюючи певні аспекти його антропології. Потреба у рефлексії у них виростає з усвідомлення особливостей перекладу як пізнання людиною зони переходу між культурою Іншого і Свого, актуалізувати проблематику розуміння/нерозуміння як перекладності/неперекладності. Переклад увиразнює комунікативну спрямованість та інтерекзистенціальну природу людського існування, адже за висловом Томаса Ренча [18, с. 34] ми стаємо людьми у той час, як вступаємо до комунікативної реальності спільного світу, причому без комунікативних життєвих форм / інтерекзистенціалів не було б окремих суб'єктів орієнтування. Медіальна роль перекладу окреслює координати «структур публічного світу дії, які трансуб'єктивно гарантують об'єктивність» [18, с. 185–186], тому перекладачі-практики Вальтер Беньямін і Василь Стус у висновках наближаються до виявлення парадоксів комунікативної специфіки людського існування. Для обох перекладацька праця відкрила можливості нестандартних форм філософування і акцентування на запитальній природі пізнання. Для поета Василя Стуса і для філософа культури Вальтера Беньяміна переклад став актуалізацією спрямування на досягнення засад культури. Обидва мали трагічну долю, але доля перекладів Беньяміна за його життя була менш драматичною, ніж доля перекладів

з німецької, англійської, російської мов Василя Стуса, повноцінно представлених по його смерті. Візитівкою для Беняміна стали переклади з Марселя Пруста і Шарля Бодлера, для Стуса – з Райнера Марії Рільке, Джозефа Редьярда Кіплінга, Пауля Целяна, Бертольда Брехта. Перекладацька спадщина Беняміна охоплює значні обсяги перекладеної прози, Стуса – поезії, а їх висновки щодо пізнавального потенціалу перекладацької праці зафіксовані у різній формі презентації філософських висновків (у Вальтера Беняміна – це статті й есеї, у Василя Стуса – розсіяні по епістолярію фрагменти).

У листуванні Василя Стуса міркування про специфіку перекладу як феномену культури сусідять із текстами його власних перекладів, відгуками про здобутки інших перекладачів, спостереженнями за перекладацькою працею, про що свідчать вже його звернення до друзів 1960-х. Розмаїття мовних ігор в епістолярному дискурсі дає йому можливість у фрагментованій формі презентувати і власну феноменологію перекладу. Наприклад, акцент на самоактуалізаційному потенціалі перекладацької творчості присутній у його листі до Віктора Дідківського від 13.11.1964 та листі до Вячеслава Чорновола, датованому 1968-м. Про розуміння перекладу як досвіду комунікації (з Іншими, світом, самим собою) свідчать написані Стусом на межі 1960–1970-х чотири листи до старшої колеги-перекладачки Зінаїди Йоффе. У здійсненому разом із нею перекладі «Життя Галілея» Бертольда Брехта він переклав віршовані частини, йому належить і загальна редакція українського тексту. У цих зверненнях на перший погляд центральною темою є перипетії із неможливістю оприлюднити готовий переклад (лист від 20.10.1969 та від 24.11.1971), а в листі від 19.10.1971 Стус надсилає адресатці добірку з 7 власних віршів. Об'єднує їх акцент на етичній домінівності ставлення до перекладацької праці та усвідомлення відповідальності перекладача. Стус пропонує підхід до перекладу як до діалогу, і водночас наголошує на його здатності проблематизувати розуміння як таке. З кінця 1960-х у його листах з'являється ідея реалізації в перекладі особистої свободи, тому перекладацьку творчість як форму внутрішнього звільнення він протиставляє несвободі советського суспільства. У зверненнях до рідних з місць неволі у 1970–1980-х зв'язок між перекладом і свободою увиразнюється поруч із думками про виклики перекладацької праці і цінність комунікації із колегами. У багатьох листах він подає і тексти власних перекладів (листи до дружини і сина від 21.06.1973, до батьків 12.08.1973, до дружини й сина від 7.12.1973, до дружини від 5–9.02.1975). Фрагменти з листування свідчать, що Василь Стус сприймав перекладацьку творчість як спосіб наповнювати своє Я у діалозі із висловленим у перекладеному. Із залишених йому в місцях неволі варіантів комунікації переклад і листування виявилися тими способами бути, які неможливо остаточно заборонити, а можливість перекладати дозволяла оберігати цілісність Самості. Показова фраза з листа до рідних, датованого лютим 1973, що він перекладатиме вірші Райнера Марії Рільке, бо відчуває внутрішню потребу. Про екзистенціальне значення перекладів свідчить і вказівка з листа до дружини від 23–24.09.1974, що ідеальним місцем для роботи над перекладами мала б бути одиночна камера.

У його полілистах 1970-х багато прикладів налаштованості на діалог щодо перекладацької праці. У зверненні до Світлани Кириченко і Юрія Бадзя від 17.08.1977 приводом до розмови із Євгеном Сверстюком про творчість Райнера Марії Рільке стає інформація про переклад другом твору «Орфей. Еврідіка. Гермес». З 1973-го у листах до рідних з'являються вказівки на цінність діалогу із Юрієм Бадзем, а в зверненні до Віри Вовк від 21.07.1975 згадує критичні відгуки на його працю знаних перекладачів (вірогідно Григорія Кочура і Миколи Лукаша). Він часто говорить про розмаїття екзистенціальних смислів, котрі відкриває перекладачів мова, та про переклад як співтворчість. Поштовхом до діалогу стають праці інших перекладачів. На публікацію перекладів Миколи

Бажана з Райнера Марії Рільке 1973-го у 10 числі журналу «Всесвіт» 7.12.1973 Стус відгукується у полілисті до дружини і сина, проводячи паралелі між творчістю Рільке і Бажана. Показовим є вживання для характеристики творів Рільке образів-концептів «всвітійснування» і «існування-світом», яке й повинен передати переклад його творів українською. Стус фіксує необхідність пошуку гармонійного поєднання форматів співіснування зі світом Я-автора оригіналу та Я-перекладача. Критикуючи переклад Бажана, він вказує на неможливість досягнення ним екзистенціальної співмірності із текстами Рільке, зіставляє його переклади із перекладами Освальда Бургардта і Бориса Пастернака та переходить до міркувань щодо внутрішніх смислів перекладеного ним самим. Зіставлення власних версій із версіями інших перекладачів у нього пов'язане із прагненням саморозвитку – у листі до дружини й сина від 22.08.1973 поруч із подачею своїх перекладів сонетів Рільке він згадує про їх переклад польською Мечислава Яструна. Смысл перекладацької праці як спів-творчості вповні розкривається, коли Стус мовить про багаторічну працю над творами Рільке, у діалозі з яким йому йдеться про досвід співіснування. Євген Сверстюк [17] акцентує, що перекладати елегії цього поета було його типовим заняттям, адже світ поезії, естетики і філософії був його світом. У спогадах про Стуса він наголошує, що той багато розмовляв на філософські теми, вільно орієнтуючись у філософській проблематиці: «Він зовсім не випадково вчитувався в Рільке. Рільке вимагає великої попередньої підготовки» [16, с. 283]. Лаконічні фрази з листів демонструють позитивні переживання, подаровані Стусові перекладацькою працею (звернення до дружини і сина від 7.12.1973 і до Віри Вовк від 20.03.1975). Натомість у листі до Христини Бремер 23.07.1979 він вказує, що життєсвіт Рільке і його власний життєсвіт відрізняються, адже для нього важливий не лише пошук краси (естетичне), притаманний німецькому поету, але й прагнення «справедливості і правди» (етичне). У листі до дружини і сина від 22.08.1973 і зверненні до дружини, датованому квітнем 1975, Стус фіксує екзистенціальні виклики, які ставили перед ним сонети, а в листі до дружини і сина від 1.08.1982 зізнається в неспівмірності власного переживання-існування світовідчуттю Рільке, котрий виявляється «надто – не від життя».

Перекладати, пізнавати і видавати. У листах він часто порівнює творчість у поезії і творчість у перекладі як два способи пізнання світу. Так у зверненні до дружини і сина від 22.08.1973 Стус фіксує екзистенціальний смисл обраних творів, у зверненні до неї від 4.10.1974 міркує про можливість/неможливість людини жити в єдності зі світом, а в листі від 5–9.02.1975 презентує висновки, присвячені зв'язкам «поезія – філософія» та «поезія – переклад – істина», суголосні ідеям Мартіна Гайдеггера і Ганса Георга Гадамера. Фрагменти з епістолярію кінця 1975-го демонструють, як у розмислі про переклад формується його розуміння засад людського існування: від самопізнання і плекання Самості через пізнання смислу світу до виходу за власні межі у єдність зі світом у перекладі-творчості. У листі до батьків від 7–10.12.1975 початком міркувань є діалог із одним із «Сонетів до Орфея» Рільке, кульмінацією – ідея можливої єдності того, хто пізнає-творить у поезії, зі світом, і відповідного руху в цьому напрямку перекладача. Стус формулює і парадоксальний висновок – «не я пишу, а мною пише стихія усесвіту, пильнуючи мене і виношуючи, як материнський плід». Раніше у зверненні до дружини від 5–9.02.1975 він фіксує, що рухається за Рільке і водночас своїм шляхом, мовить про характерне для будь-якої творчості прагнення «вдихнути душу в порожнечу» та пропонує три висновки. По-перше, переклад як спосіб пізнання дозволяє усвідомити можливість форми граничної творчості-з-небуття, по-друге, виводить на міркування щодо способу «набути-самонабути – власну духовність», і по-третє, перекладач і поет не лише виступають посередниками між смислами або між перекладом і оригіналом, а є медіумами, що комунікують

(спів-творюють) із медіа мови. У листі дружини і сина від 11–15.09.1975 присутній короткий есей Василя Стуса про «Дуїнські елегії» Рільке і людську ситуацію у світі, в якому він переходить від аналізу творів до фіксації феноменології *існування-на-межі* як «самовглядання чи себевглядання» та «ситуації самоусвідомлення межипростору: себе в межипросторі». Показовий акцент на зв'язку між *бачити, пізнавати і споглядати*, представлений в оптикоцетричному річищі європейської філософії. Та й критикуючи твори Рільке у листі до рідних, датованому груднем 1983, він висловлює розуміння поезії як того, що передбачає медіальний вимір *між*, і трактує його як здатність жити тут-і-тепер, причому і переклад постає як такий спосіб жити.

Вийшовши на тематизацію позиції поета-перекладача як медіума, який комунікує із мовою-медіумом, Стус окреслює виміри перекладацької творчості: перекладати – пізнавати (світ, текст, мову, себе, Іншого), перекладати – відгукуватися (на смисли або запитання), перекладати – переживати (єдність і роз'єднаність) і перекладати – віддавати. Останній смисловий зв'язок важливий – у листі до дружини від 7.12.1973 він пропонує власне означення перекладацької праці: «...до речі: наскільки дурне це слово: переклад! недарма наші метри стали казати віддання, віддати, бо надто вже дурне: «переклад». Так він акцентує на притаманній перекладацькій творчості логіці дарування та зв'язку між здатністю віддавати-дарувати у перекладі-співтворчості і листуванні (до слова, у листі до дружини і сина від 8.05.1974 він називає своїх адресатів *листодами*). В обох випадках йдеться про дар спілкування, виведений з координат обміну, котрий не має причини і не потребує її, а сам є особливим виміром досвіду. Листодарування передбачає для Василя Стуса етичну настанову, так як і переклад-віддання. Переклад-дар і лист-дар перетворюються на свідчення можливості неможливого для того, хто дарує, і для того, хто отримує. Пріоритет слова «віддати» присутній і в листі до Михайлини Коцюбинської, датованому січнем 1976, коли Стус згадує про переклад твору Райнера Марії Рільке «Орфей. Еврідіка. Гермес» українською Освальда Бургардта – «прекрасно віддав 50 років тому!». Невипадкова поява у листі до дружини від 23–24.09.1974 вказівки на те, що перекладати може бути і віддавати, і змагатися. Продовженням цих міркувань стають листи 1975-го, котрі засвідчують, що для Василя Стуса перекладати – віддавати смисли, ставши їх спів-творцем, відкрити існування у просторі *між мовами*.

Розуміння медіальної природи перекладу у Вальтера Беньяміна. Найвідомішою працею Вальтера Беньяміна про переклад є стаття «Завдання перекладача» (нім. Die Aufgabe des Übersetzers, 1923), вперше опублікована як передмова до його перекладу німецькою Шарля Бодлера. Початок його міркувань – теза про недостатність перекладу у порівнянні із оригіналом, що перетворюється на обіцянку відкриття його інтерекзистенціальної природи. Беньямін відмовляється від ілюзії, що найцінніше може бути передане в перекладі, та проголошує його метою не комунікацію, а спрямування на пробудження в рідній мові відлуння оригіналу. Беньямін акцентує на глибинному взаємозв'язку між мовами як спорідненості, котра відсилає до чистої мови, адже «спорідненість мов засвідчується у перекладі глибше і конкретніше, аніж у поверховій та неозначуваній подібності двох літературних творів» [2, с. 27]. Завданням перекладача стає не передача повідомлень і не комунікація, а віднайдення у мові, якою він прагне перекласти, тої інтенції, що дозволить пробудити відлуння оригіналу, – вийти на спільну територію *між*, де можлива мова істини. Переклад виступає підготовчим способом подолати чужість мов. Беньямін порівнює інтенції поезії та перекладу: у першій йдеться про інтенцію первинну і наочну, у другому – похідну й остаточну. Він споріднює переклад із філософським пошуком, адже для обох спільною є ідея існування дечого розсіяного по окремих мовах. У «Завданні перекладача» він трактує переклад як вираження передвічних взаємовідносин між мовами.

Винесене у назву статті німецьке *Aufgabe* означає не тільки завдання/задачу, але й надсилання, відмову, зречення. Беньяміну йдеться про відмову від ідеї повної відповідності між оригіналом і перекладом. Зречення вузького розуміння перекладу дозволяє виявити динаміку смислів і таємниць, прихованих у тексті, тому він відкидає розуміння перекладу як версії твору іншою мовою, а уподібнює його шляху.

Важливим джерелом філософії перекладу Вальтера Беньяміна є його стаття «Про мову взагалі й людську мову зокрема» (нім. *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, 1916), в якій він формулює головне завдання філософії – осягнення сутності мови і того, як вона сповіщає духовну сутність, і виходить на розуміння мови як медіума. Сповідання виступає суттю мови, а кожен вияв духовного життя можна розуміти як різновид мови. Беньямін вказує, що мова є «безпосереднім вираженням того, що в ній сповіщає себе» [3, с. 63], бо сповіщає сама себе і є середовищем сповіщення, не може бути засобом передачі смислу, а лише передати саму себе. Міркуючи про підходи Беньяміна до перекладу, Марія Кундура [11] звертає увагу на цінність його інтуїції, що між перекладністю та оповіддю/історією є спорідненість, адже перекладність є тим поясненням, як оповідь хоче бути передана. У «Завданні перекладача» він висуває перед перекладачем вимогу відсторонитися від власної мови шляхом фронтального зіткнення з ладом мови оригіналу. Отже, підступитися до символічної мови можна тоді, коли досягнуте відчуження від предметного змісту. Таке парадоксальне віддалення-для-наближення разом із граничним увиразненням чужості має вести до виявлення справжнього смислу шляхом розриву із автоматичним впізнаванням. Саме тому один із його висновків містить вказівку на посередницьку місію перекладацької творчості: «Справжній переклад прозорий, він не затуляє оригіналу, не заступає йому світла, а дає змогу чистій мові, ніби посилюючи її своїм посередництвом, яскравіше освітлювати оригінал» [2, с. 33].

Переклад у просторі між мовами і смислами. Попри складність порівняння розуміння перекладу Василем Стусом і Вальтером Беньяміном, представлених у різній формі, огляд їх ідей засвідчує, що в обох присутня проблематизація можливості досягнення остаточної перекладності оригіналу. Обидва виходять із того, що мова і мовлення у перекладі виявляються джерелом творення смислів, в чому проявляється їх спорідненість із іншими видами творчості у літературі і філософії. Беньямін прямо вказує на спорідненість перекладу і філософського пошуку, Стус наближається до подібного висновку, хоча і не формулює його. Натомість щодо зв'язку між перекладом і поезією їх позиції відрізняються, причому Беньямін радикалізує тезу про неперекладність, котра виявляється джерелом принадної надмірності перекладу. З міркувань Стуса про перешкоди у комунікації із текстом і його автором як Іншим зрозуміло, що він передбачає парадоксальну можливість неможливості перекладу, але не заперечує продовження перекладачем своєї праці. Беньямін не говорить про співтворчість, але представляє роботу перекладача як серію подій, що відбуваються ніби *ніде* по відношенню до кожної з мов, у вимірі *між*, де кожна з них проявляє зв'язок із чистою мовою. Василь Стус часто розглядає переклад як співтворчість, причому у його епістолярії з'являються вказівки на інтуїтивне відчуття перебування перекладача у просторі *між мовами і смислами*. Вочевидь йому не йдеться про пошук чистої прамови, як Вальтеру Беньяміну, так само як далекий він і від його містичних мотивів, але представлені у листах Василя Стуса есеїстичні міркування про перекладені ним тексти Рільке засвідчують пошуки у цьому ж напрямку. Його відмова від дієслова *перекладати* на користь *віддавати* вказує, що у прагненні відмежуватися від спрямування на буквральність і остаточність передачі оригіналу Іншою мовою він є скоріше однодумцем Беньяміна, ніж його опонентом, а його думки про змагання, зіткнення із перекладеними текстами (опис

перекладу віршів Райнера Марії Рільке і Марини Цветаєвої) підтверджують це. Порівняння підходів обох увиразнює образ зустрічі перекладача як медіума із мовою-медіумом. У Беньяміна вона є центром гравітації його міркувань. У Стуса думка про медіальну підставу інтерекзистенціальної специфіки перекладу намічена ескізно, хоча в листі до дружини від 22–30.09.1976, аналізуючи «Мереживницю» (франц. “La Dentelliere”) Паскаля Лене, він згадує про мову як медіума, першого посередника у людському доступі до світу і його пізнанні, а по його епістолярію щедро розсіяно вказівки на зацікавлення розумінням мови у герменевтиці і феноменології, що дали початок й осмисленню медіальності.

Висновки. Розвиток в Україні філософії перекладу як міждисциплінарної галузі із опорою на герменевтичний і феноменологічний підходи передбачає, що у центрі її зацікавлень перебуває розуміння перекладу як можливості пошуку і творення смислів. Реактуалізація ідей Василя Стуса і Вальтера Беньяміна дозволяє увиразнити, що досвід перекладацької співтворчості передбачає виявлення інтерекзистенціалів, присутніх у мовленні, коли перекладач є посередником у зоні *між мовами*. Розуміння антропологічної специфіки перекладу, представлене в статтях Вальтера Беньяміна та епістолярії Василя Стуса, позначене фрагментарністю, характерною для філософської есеїстики. Спільним для їх підходів є пошук онтологічного підґрунтя перекладу, ідея його інтерекзистенціальної значущості та неможливості досягнення остаточної перекладності і співмірності перекладача і автора оригіналу. Пропозиції Василя Стуса щодо розуміння перекладу як варіанту віддавати/дарувати Іншим смисли та інтерпретація Вальтером Беньяміном завдання перекладача як відмови від остаточної перекладності і зіткнення із мовою набувають нового звучання в сучасній глобалізованій культурі, сповненій спрямувань на комунікацію і міток дисконунікації. Для філософського за суттю розмислу щодо специфіки перекладу Василя Стуса і Вальтера Беньяміна характерним було вміння ставити умовну трикрапку там, де в тексті-висловлюванні (статті, есеї, листі) поставлено крапку, тому цінним вважаємо продовження їх висновків в контексті розвитку філософського розуміння перекладу, а майбутні дослідження його медіальної природи та співвідношення у ньому етичного й естетичного дозволять розширити і проблематику філософських студій комунікації.

Список використаної літератури

1. Бевз Н. В. Метафорическое мышление и проблема (не)переводимости. *Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. Випуск 56. 2017. С. 23–35.
2. Беньямін Вальтер. Завдання перекладача. Переклад з німецької Юрія Рибачука. *Беньямін Вальтер. Вибране*. Львів : Літопис, 2002. С. 23–38.
3. Беньямін Вальтер. Про мову взагалі й людську мову зокрема. *Беньямін Вальтер. Щодо критики насильства*. Переклад з німецької Ігора Андрущенко. Київ : Грані – Т, 2012. С. 62–87.
4. Глушковецька Наталія. Основні етапи оприлюднення та літературознавчого осмислення епістолярної спадщини Василя Стуса. *Слово і Час*. 2018. № 6. С. 12–21.
5. Григошкіна Я. В. Перекладацька діяльність Василя Стуса. *Василь Стус: життя, ідеологія, творчість, соціополітичний і літературний контекст. Матеріали IV Міжнародної науково-практичної конференції*. Вінниця : ДонНУ імені Василя Стуса, 2018. С. 157–163.
6. Єрмоленко Володимир. Оповідач і філософ Вальтер Беньямін та його час. Київ : Критика, 2011. 280 с.
7. Загоруйко Н. В. Стус та Р. М. Рільке – естетичні пошуки мистецького діалогу (за епістолярною спадщиною В. Стуса). *Наукові записки. Серія Філологічна. Острозьке Видавництво Національного університету «Острозька академія»*. 2013. Вип. 23. С. 68–80.

8. Загоруйко Н. В. Листи Василя Стуса як феномен епістолярної творчості. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія Філологічна*. 2011. Випуск 21. С. 185–196.
9. Ковтун Л. В., Шабанова Ю. О. Проблемне поле «філософії перекладу». *Epistemological studies in Philosophy, Social and Political Sciences*. 2020. № 3 (1). С. 51–61.
10. Кравченко Л. Василь Стус – інтерпретатор поезії Р. М. Рільке : монографія. Дрогобич : Коло, 2008. 340 с.
11. Кундура Марія. Віднайдення перекладу: літературний/культурний переклад та перекладацька компетентність. Переклад з англ. Ганни Трегуб. *Всесвіт*. 2012. № 9–10. URL: <https://vsesvit-journal.com>
12. Мазоха П. Екзистенційні мотиви в епістолярній спадщині В. Стуса. *Теоретична і дидактична філологія : збірник наукових праць*. Київ : ДП «Інформаційно-аналітичне агентство», 2011. Випуск 10. С. 223–233.
13. Михайлова Т. Вірш Марини Цветаєвої в перекладі Василя Стуса як трансляція ідеї життя Бориса Пастернака. *Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур*. Випуск 27. 2015. С. 336–342.
14. Мінаков М. А. Досвід і місія філософії: теорія міметичного досвіду Вальтера Бенджаміна. *Магістеріум. Випуск 23. Історико-філософські студії*. 2006. С. 18–24.
15. Наливайко Д. Василь Стус – перекладач. *Всесвіт*. 1991. № 1. С. 141–144.
16. Нецензурний Стус. Книга у двох частинах. Частина 1. Тернопіль : Підручники і посібники, 2003. 336 с.
17. Сверстюк Євген. Василь Стус – летюча зірка української літератури. *Василь Стус. Вибрані твори*. Київ : Смолоскип, 2019. С. 732–743.
18. Ренч Томас. Конституція моральності. Трансцендентальна антропологія і практична філософія. Пер. з нім. В. Приходька. Київ : Дух і Літера, 2010. 348 с.
19. Фарафонова Д. С. Вальгер Беньямин: от теории перевода к теории культуры. *Studia Litterarum*. 2018. Том 3. № 4. С. 10–25.
20. Юрчишин-Біловус Леся. Інтертекстуальні виміри міжлітературного діалогу Рільке – Бажан – Стус (на епістолярному матеріалі). *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Львів, 2004. Випуск 33: Теорія літератури та порівняльне літературознавство, ч. 2. С. 246–52.
21. Veretelnyk Roman. Found in Translation: Vasyl Stus and Rudyard Kipling's "If". *Kyiv-Mohyla Humanities Journal*. 2016. # 3. P. 143–159.

PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF TRANSLATION OF VASYL STUS AND WALTER BENJAMIN: SEARCH AND CREATION OF SENSES

Yulia Dobronosova

National Transport University,

1, Omelyanovycha-Pavlenka str., Kyiv, 01010, Ukraine

e-mail: ilajali@ukr.net

ORCID ID 0000-0001-5891-8226

Philosophy of translation is one of the actual trends of modern philosophy at the crossroads of interests of philosophy of language, philosophy of culture, phenomenology, aesthetics, ethics, and philosophy of media. The author proceeds from the fact that consideration of understanding of the interexistential specifics of translation work and the comparison of the ideas of Vasyl Stus and Walter Benjamin enriches the philosophy of translation with new methodological perspectives. Understanding of translation as a cultural phenomenon and a sphere of manifestation of the communicative potential of human existence involves the reactualisation of the ideas of philosophers and writers

of the 20th century. The purpose of the article is the reconstruction of ideas of Vasyl Stus and Walter Benjamin regarding the interexistential and cultural specifics of translation. The author considers the understanding of translation work as self-realization, reactualizes Walter Benjamin's ideas about the interexistential and cultural specifics of translation and reveals the echoes between their approaches. The understanding of the translation of Vasyl Stus and Walter Benjamin is based on the search for its ontological basis and the impossibility of achieving the final coincidence of the original text and its translation. The author considers translation as a work in which the communicative orientation of human self-actualization and interexistential specifics of human existence is manifested. Vasyl Stus interprets translation as co-creation and manifestation of the ability to convey senses and presents the translator as one who mediates between languages and senses. Walter Benjamin considers translation as a way to show the deep connection between languages. The author claims that both came close to discovering the paradoxes of the communicative potential of human existence. Vasyl Stus's idea of translation as a gift and Walter Benjamin's approach to the translation's collision with language is gaining a new sound in a modern globalized culture that is marked by communication and miscommunication. The author considers valuable the prospects of continuing these conclusions in the context of the development of modern philosophy of translation and philosophical research of communication.

Key words: philosophy of translation, interexistential specifics, communication, human existence, epistolary.

УДК 911.53(477.83-25):[316.75:329.15.019.5]
DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2022.29.8>

ОСОБЛИВОСТІ ІДЕОЛОГІЧНОГО ОЗНАКУВАННЯ МІСЬКОГО ПРОСТОРУ ЛЬВОВА В РАДЯНСЬКИЙ ПЕРІОД

Павло Коряга

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна
e-mail: pavlo.koriaha@lnu.edu.ua
ORCID ID 0000-0002-2249-3083*

У статті розглядаються питання ідеологічного ознакування українського культурного ландшафту та міського простору російськими та радянськими наративами, питання пропаганди так званої «спорідненості» українського та російського народів через використання знакових для цих ідеологій топонімів. Окреслено поняття ідеології як системи понять і позицій, які характеризують суспільство у певну епоху; системи поглядів, які виражають інтереси якогось класу або ж як комплексу символів, міфів, інтелектуальних схем, мовних структур, які відображають політичну й культурну ситуацію. Визначено феномен міського простору українських міст у радянську добу, який мав бути максимально підвладним правлячій ідеологічній системі та який ставав відображенням цінностей та смислів радянської тоталітарної держави. Досліджено чинники, які формували ідеологічний міський простір того часу, а саме: топоніми, міське планування, пам'ятники, будівлі тощо, які містили в собі ідеологічні навантаження і мали на меті вплинути на формування радянської людини та відповідної картини світу. Описано найбільш поширені топоніми, пов'язані з культом особи, героїзацією радянських та російських діячів, вшануванням радянських та російських пам'ятних дат, подій та організацій. Проаналізовано ідеологічне ознакування міського простору України загалом та Львова зокрема на прикладах радянських пам'ятників та монументів (Монумент бойової слави ЗС СРСР, Пагорб Слави, пам'ятники Володимиру Леніну, Ярославу Галану, Миколі Кузнецову, Степану Тудору, Василю Пересаді тощо), назв вулиць, площ, закладів культури (вулиці та площі: Жовтнева, Климента Ворошилова, Артема, Маршала Рибалка, Олександра Пушкіна, Возз'єднання, Ярослава Галана, заклади культури: Палац культури імені Миколи Кузнецова, Кінотеатр імені Ярослава Галана, Львівський театр юного глядача ім. Максима Горького тощо). Досліджено безпосередній вплив цих об'єктів та назв на створення «зразкового» для радянської ідеології міського простору, який би формував у містян сліпу довіру до дій влади, віру в «світле комуністичне майбутнє» та розповідав наново сформовану історію Львова та України. Це мало сприяти знищенню у містян відчуття національної самоідентичності, їх русифікації та, зрештою, формуванню зразкового радянського громадянина. При опрацюванні нормативно-правових актів щодо декомунізації в Україні, аргументовано важливість витіснення з львівського культурного міського простору цих наративів.

Ключові слова: міський простір, культурний ландшафт, ідеологічне ознакування, ідеологія, місто, архітектура, пропаганда, радянська людина.

Вступ. У часи повномасштабної війни Російської Федерації проти України усі наративи, символізм та ідеологія відіграють значну роль в суспільному полі, адже крім збройної боротьби захисників України проти російських окупантів на фронті, триває також війна двох ідеологій – авторитарної ідеології, яка опирається на ідеї тоталітарного радянського режиму, де влада зосереджена в одних руках, а у суспільстві витають ідеї мілітаризму і шовінізму, та ідеології демократичного Світу, де найбільше культивується

цінність людського життя та миру. На тлі цієї війни в українському суспільстві знову, після активного періоду декомунізації у 2015–2016 рр., у центрі уваги постали питання присутності в українському культурному просторі ознак російської та радянської ідеологій, які протягом останнього століття насаджували ідею «спільної» історії та «братніх» народів щодо українців, росіян та білорусів, навіть підтримувалася в офіційному науковому дискурсі псевдоісторична концепція Київської Русі як «колиски трьох братніх народів».

Питання ідеологічного ознакування українського культурного ландшафту, насадження російських ярликів та пропаганда так званої «спорідненості» українського та російського народів з'являється ще у XVIII столітті, коли територія сучасної України була розділена між Австро-Угорською та Російською імперіями. При цьому активний вплив останньої на соціокультурне та політичне життя українців залишався, як у складі СРСР, так і після здобуття незалежності. СРСР як велика тоталітарна держава з потужною пропагандистською ідеологією мала на меті створити ідею «спільності» історії усіх республік, які до неї входили. Тому, якщо в українській культурі й існувало щось офіційно дозволене українське, то тільки таке, яке мало б підвереджувати ідею «спільної» історії, або ніяк не заперечувати її. Таким чином, ці російські ідеологічні наративи під час радянської окупації України продовжували захоплювати усі сфери життя, зокрема це стосувалося й міського простору.

Міський простір українських міст і містечок, який у радянські часи намагався бути «взірцевим» та максимально підвладним правлячій ідеології, ставав відображенням цінностей та смислів тоталітарної держави. Все, що формувало міський простір (топоніми, міське планування, пам'ятники, будівлі тощо), містило в собі ідеологічні навантаження, мета яких вплинути на формування концепту радянської людини та відповідного світогляду. Отож, на українській території з'являється величезна кількість топонімів, які присвячені радянським чи російським діячам, знаковим для правлячої партії датам, подіям чи організаціям. Крім цього постають десятки тисяч ідеологічних пам'ятників, меморіалів, мозаїчних панно, скульптур, пам'ятних знаків, за допомогою яких комуністична партія маркувала простір визначеними наративами спільних російсько-радянських героїв та подій. Радянське ідеологічне ознакування з'явилося і здійснювалося у місті Львові після радянської окупації весь час його перебування в Радянському Союзі. Власне це мало на меті перетворити Львів у зразкове за ідеологічними принципами місто, в якому живуть зразкові радянські львів'яни. Дослідження таких непрямих ідеологічних впливів є надзвичайно важливим не лише для розуміння історичних реалій, але й для розуміння людини сучасної, адже впливає на неї й сьогодні, адже міський простір в його глобальному значенні є частиною культури та буденного життя.

Питання колоніального впливу російської ідеології на українську культуру, присутності у культурному вимірі радянсько-російських міфів тощо частково проаналізовано у наукових доробках: у книгах історика Григорія Денисенка «Україна в 1985–1991 рр.: остання глава радянської історії», «Культурна спадщина у формуванні історичної пам'яті», у статтях істориків Леоніда Зашкільняка «Радянські історичні міфи в сучасній українській історіографії: «старе вино в нових міхах»», Ольги Ковалевської «Звільнення простору. Декомунізація як деколонізація візуального простору українських міст», Катерини Кобаченко «Тоталітаризм і Україна: досвід минулого та виклики сучасності» та культурологині Надії Гончаренко «Культурна спадщина радянського періоду в публічному просторі сучасної України: дискусії щодо історичної та мистецької цінності». Водночас, ґрунтовних праць присвячених впливу радянської топоніміки на формування радянської людини (*homo sovieticus*) ще не достатньо. Зважаючи на існування такого типу людей і в сучасній Україні, ця проблематика потребує особливої уваги науковців та детального опрацювання.

Мета статті – визначити особливості ознакування міського простору Львова для вияву основних концептів пропаганди та насаджування російсько-радянських наративів у просторі міста.

Феномен радянського ідеологічного маркування міського простору в Україні. Поняття ідеології, згідно з Універсальним словником-енциклопедією трактується як система понять і позицій, які характеризують суспільство у певну епоху; система поглядів, які виражають інтереси якогось класу або ж комплекс символів, міфів, інтелектуальних схем, мовних структур, які відображають політичну й культурну ситуацію. Фактично, ідеологія являє собою систематизовану комплексну ідею цінностей, яка спрямована впливати на суспільство та змінювати суспільні відносини [7]. Ідеологія як система ідей, на якій ґрунтувалася комуністична парадигма, була добре розпрацьованою та мала усі необхідні для поширення елементи: ідеологічні тексти, лідерів, кадри, інструменти та інституції. Використання їх максимально ефективно дало змогу побудувати Радянський Союз як тоталітарну державу. Завдяки майстерно розробленій та впровадженій пропаганді вдалося активно маркувати соціокультурну, політичну та буденну сфери життя тогочасного суспільства – це і називається ідеологічним ознакуванням.

Ідеологічне маркування проявлялося у всіх сферах життя людей, а особливо у культурному полі. Отож, у мистецтві, літературі на всесоюзному рівні активно розвиваються «правильні» кінострічки, художні твори, картини, будівлі тощо, які мали на меті пропагувати комуністичні ідеї та виховувати зразкових громадян. Також велася активна діяльність щодо радянського та русифікації усіх населених пунктів та їх просторів за допомогою вигідних для ідеології топонімів, архітектурних об'єктів та монументів. Слід зазначити, що радянська ідеологія мала на меті «стерти» поняття національності у населення союзних республік (які де факто були колоніями Росії), а роль самої Росії у цьому союзі держав була вирішальною.

Таким чином російські ідеологічні наративи під час радянської колонізації України захоплювали усі сфери життя, зокрема це стосувалося й міського простору, в якому проживали радянські українці. Якщо вирізняти поняття міського простору, то його можна визначити як соціальний простір, який є відкритим і доступним для всіх і який, фактично, є частиною повсякдення. Міський простір є частиною ширшого поняття – культурний ландшафт, який характеризується як матеріальна єдність природних і культурних об'єктів, доступних сприйняттю людини, і яка має ключову роль у його генезі. Цей термін був введений у науковий дискурс німецьким географом Отто Шлютером [8, с. 177] і згодом його розвинув американський географ Карл Зауер [8, с. 321–324]. Останній визначив культурний ландшафт як просторове відображення еволюційно накопичених культур в певній місцевості, своєрідну проєкцію культури на природний ландшафт. Простір, сформований під впливом радянської пропаганди, давав можливість сформувати ідеологічно радянську людину, для якої не важлива власна історія та приналежність до національності, а важливо підкорюватися режиму та будувати нездійсненну утопію під гаслом «світлого комуністичного майбутнього». Таким чином, під впливом пропаганди правлячої партії, міста та села набували форм ідеологічно забарвленого культурного простору. Назви населених пунктів, будівлі та пам'ятники, ландшафтний дизайн, пропагандистські плакати та гасла, назви вулиць та площ, все, що оточувало громадян, мало на меті сформувати нову радянську людину, вплинути на її світогляд та картину світу.

Важливими елементами радянської ідеології був культ особи, який втілювався в пошануванні вождів компартії, комуністичних діячів, часом вигаданих історичних персонажів, а також пошанування культових подій та організацій. Знакові імена комуністична пропаганда активно використовувала для створення нових народних ідолів, пам'ятники

яким будували чи не у кожному населеному пункті, іменами яких називали вулиці, площі та використовували у найрізноманітніших топонімах. Так з'явилися міста Кіровоград (сьогодні – Кропивницький), Нестерів (сьогодні – Жовква), Ворошиловград (сьогодні – Луганськ) тощо; чи не у кожному місті були вулиці Михайла Калініна, Василя Чапаєва чи Миколи Ватутіна, площі Володимира Леніна чи Фелікса Дзержинського, громадські заклади, названі на честь радянських героїв, зокрема Миський палац культури імені Володимира Леніна у Краматорську (сьогодні – Центр культури та дозвілля імені Леоніда Бикова) чи Будинок кінотеатру імені Миколи Щорса у Чернігові (сьогодні – Чернігівський обласний молодіжний центр, зруйнований 27 лютого 2022 року в наслідок влучання російської крилатої ракети). Для збереження пам'яті про радянську «священну історію» в топонімах населених пунктів використовувалися назви знакових дат та подій, до прикладу вулиці та площі Першого травня, Жовтневої революції, Піонерська чи Комсомольська. Крім цього, впродовж панування радянського режиму у всіх населених пунктах України постають пам'ятники та бюсти Володимиру Леніну, мозаїчні панно та монументи, присвячені возвеличенню комуністичної партії та її «героїв». Усе це, в комплексі з пропагандою у всіх сферах життя, чіткою цензурою інформаційних потоків, залякуванням або тотальним нищенням «інакомислячих», дало змогу створити слухняних та вірних єдиній ідеології громадян [1].

Проте, крім насаджування всесоюзних ідей та радянських героїв в український культурний простір, відбувалася також тотальна русифікація України, її культури загалом та культурного ландшафту зокрема. Таким чином, поруч із вулицями та пам'ятниками Володимира Леніна та інших комуністичних діячів з'являються вулиці та пам'ятники представникам російської культури та науки різних періодів – Олександрю Пушкіну, Льву Толстому, Антону Чехову, Дмитру Менделєєву тощо, при цьому здебільшого у тих містах чи місцях, які не були історично пов'язані з цими іменами. З'являються також і наративи про важливість «спільної» з Росією історії, що виражаються не лише у викривленні історичних фактів на кшталт Переяславської ради чи спільної боротьби українців і росіян у Другій світовій війні, але й створення з них культових подій минулого. Так, у міському просторі, з'являються площі на кшталт Возз'єднання, Дружби народів СРСР чи архітектурна композиція «Арка Дружби народів» (сьогодні – «Арка Свободи українського народу»), що були покликані підкреслювати цю єдність. Росія у її імперських традиціях ознакувала українські (так само й інших союзних республік) міста та села, негласно визначивши їх своїми колоніями.

Радянська топоніміка у Львові. Після затвердження влади комуністичної партії у Львові і до розпаду СРСР, велася активна радянзація, русифікація та його перетворення на взірцеве радянське місто. Зміна міського простору Львова була дуже важливою для правлячої партії, оскільки у комплексі з активною пропагандою у всіх сферах життя людей давала змогу «перевиховати» значну частину патріотично налаштованих жителів міста та виростити у цьому просторі нове покоління вірних, покірних ідеї та партії львів'ян. Отож, впродовж майже 50-ти років у місті з'являються безліч монументальних об'єктів, які возвеличували радянських героїв та знакові події, масово використовуються радянські та російські топоніми у назвах вулиць, площ та установ, ведеться активне будівництво нових житлових районів та будинків, які покликані змінити образ міста на зразково радянський.

Так, зокрема, під час першої радянської окупації Львова у 1939 році з'являється Пам'ятник Сталінській Конституції на перетині сучасних проспекту Свободи, вулиці Володимира Гнатюка та площі Івана Підкови. Цей монумент авторства українських скульпторів Сергія Литвиненка, Євгена Дзіндри та Андрія Коверка представляв собою

композицію у вигляді колон з комуністичними прапорами та фігур солдата-червоноармійця, робітника, жінки-матері з дитиною, дівчини-студентки та селянина з хлопчиком, що символізували соціальну єдність, а написи різними мовами українською, польською, на івриті – дружбу народів. Але з початком нацистської окупації у 1941 році пам'ятник було знищено. У 1945 році після закінчення Другої світової війни за проєктом Василя Афанасьєва на вулиці Личаківській поблизу сучасної Церкви Покрови Пресвятої Богородиці Згромадження Салезіян УГКЦ постає пам'ятник танкістам-гвардійцям – бойовий танк ІС, який стояв на п'єдесталі до початку 1990-х років.

Найважливішою постаттю для радянської ідеології був Володимир Ленін, тож вже у 1952 році на центральній площі перед Оперним театром з'являється пам'ятник авторства російського скульптора Сергія Меркурова, який був демонтований з площі 14 вересня 1990 року.

Важливими місцями пропаганди мілітаризму радянської ідеології стали меморіальний комплекс Пагорб Слави на вулиці Пасічній та Монумент бойової слави ЗС СРСР на вулиці Стрийській. Такі місця були по-особливому важливими символами, які мали на меті возвеличити досягнення режиму правлячої партії та розповсюдити ідеї «братньої» боротьби українського та російського народів проти ворога у часи Другої світової війни. Будівництво Пагорба Слави за проєктом архітекторів Андрія Натальченка, Генріха Швецького-Вінецького, Івана Персікова тривало 10 років і в 1958 році комплекс було урочисто відкрито запалюванням вічного вогню. 16 квітня 2022 року з Пагорба зняли радянські зірки, а станом на травень 2022 року подальша доля комплексу не вирішена. Монумент бойової слави ЗС СРСР за проєктом групи архітекторів та скульпторів – Дмитра Крвавича, Еммануїла Миська, Ярослава Мотики, Олександра Пирожкова, Мирона Вендзиловича та Аполлона Ограновича було відкрито у 1970 році. Ансамбль складався з тридцятиметрового бетонного пілона з горельєфами солдат, бронзової центральної скульптурної групи радянського Воїна і «Батьківщини-матері» та стели з рельєфами з кованої міді, на якій було зображено історію Радянської армії («Народження Червоної армії», «Громадянська війна», «Визволення Західної України», «Рік 1941-й», «Велика Вітчизняна війна» і «Перемога»). У 2018 році почався процес демонтажу монументу та перенесення скульптурних частин до Меморіального музею тоталітарних режимів «Територія терору».

Крім пам'ятників всесоюзним героям, у Львові з'являлися також пам'ятники місцевим радянським активістам. Зокрема, партійним діячам – у 1962 році російському агенту НКВС, який загинув у Львові, – Миколі Кузнецову, авторства Василя Власова та Валентина Подольського, який знаходився на вулиці Франка (у 1993 році пам'ятник було вивезено до рідного міста Кузнецова – Талиця (РФ)) та бюст першому секретарю Комуністичної спілки молоді Західної України – Василю Пересаді (у 1975 р.), що знаходився на вулиці Майорівка до 1991 року. Також були споруджені пам'ятники місцевим радянським письменникам: у 1972 році – Ярославу Галану, авторства групи скульпторів – Олександра Пилєва, Валентина Усова, Аїди Охрименко, який знаходився на площі Ярослава Галана (сьогодні – площа Євгена Петрушевича) і який було демонтовано у 1992 році, та у 1980 році – Степану Тудору, авторства Дмитра Крвавича, що знаходився на площі Ярослава Домбровського (сьогодні – площа Євгена Маланюка) і який було демонтовано у 2016 році. Станом на сьогодні бюсти Тудора та Пересади зберігаються у Меморіальному музеї тоталітарних режимів «Територія терору». Усі ці пам'ятники мали на меті створити нових ідолів, діяльність яких буде наслідувати нове покоління радянських львів'ян [6].

Комуністична партія також активно працювала над вкладанням імен нових для львів'ян радянських та російських героїв у все-можливих топонімах Львова. Так у місті з'являються вулиці Артема (сьогодні – Володимира Великого), Валентини Терешкової

(сьогодні – Виговського), Климента Ворошилова (сьогодні – Сихівська), Маршала Рибалка (сьогодні – Симона Петлюри), Василя Боженка (сьогодні – Княгині Ольги), Олександра Пушкіна (сьогодні – Генерала Чупринки), Михайла Лермонтова (сьогодні – Джохара Дудаєва), Володимира Маяковського (сьогодні – Костя Левицького), Івана Тургенєва (сьогодні – Героїв УПА), Антона Чехова та Дмитра Менделєєва (в процесі перейменування станом на травень 2022 року); проспект Володимира Леніна; площа Ярослава Галана; заклади культури: Палац культури імені Миколи Кузнецова (сьогодні – Міський Палац культури імені Гната Хоткевича), Кінотеатр імені Ярослава Галана (сьогодні – вже не діючий Кінотеатр імені Івана Миколайчука), Львівський театр юного глядача ім. Максима Горького (сьогодні – Перший український театр для дітей та юнацтва). Топоніми також використовувалися для запам'ятовування важливих для режиму дат історичних подій та знакових організацій: вулиці Жовтнева (сьогодні – Петра Дорошенка), Першого травня (сьогодні Городоцька); площа Возз'єднання (сьогодні – Соборна), заклади культури: Кінотеатр «Жовтень» (у 1992 році отримав назву «Галичина, демонтований у 2013 році), Палац піонерів (сьогодні – Центр творчості дітей та юнацтва Галичини), Драматичний театр Прикарпатського військового округу (сьогодні – Львівський академічний драматичний театр імені Лесі Українки).

Таким чином, за допомогою ознакування міського простору насаджувались радянські та російські наративи, які пропагували вигідні для режиму ідеї та історію. Зразковий міський простір формував у містян сліпу довіру до дій влади, віру в «світле комуністичне майбутнє» та розповідав новітню викривлену історію міста Львова та України, яка була спрямована на знищення у містян відчуття національної самоідентичності, русифікацію та, зрештою, формування зразкового радянського громадянина.

Вже після розпаду СРСР та здобуття Україною незалежності, українці отримали можливість обирати свій політичний шлях, вектори розвитку, відновлювати історичну справедливість та свої культурні сенси, відкидаючи радянські та російські ярлики з побутового життя та міського простору. Проте, прихильність значної частини українського суспільства до російського культурного поля та ідея «братських» народів нікуди не зникла, просто різнилася в залежності від регіонів. У більшій мірі до Революції Гідності та війни на Сході України у 2014 році, суспільство не вбачало небезпеки в існуванні радянських та російських топонімів чи пам'ятників, так само як і сприймали російську культуру не як одну із світових культур, а як щось близьке, забуваючи про здобутки та розвиток власної культури. І хоч початок декомунізації в Україні, зокрема у Західних регіонах припадає на першу половину 1990-х роках (зокрема і у м. Львів), проте свого активного піку по всій Україні процес досягає у 2014 році. Вже, у 2015 році як відповідь на «ленінопад» та зростання у суспільстві потреби прибрати із нашого культурного дискурсу радянські ярлики, вступають в дію закони про декомунізацію: закон «Про засудження комуністичного та націонал-соціалістичного (нацистського) тоталітарних режимів в Україні та заборону пропаганди їхньої символіки» (заборона нацистської та комуністичної символіки та публічного заперечення їх злочинів) [2], закон «Про правовий статус та вшанування пам'яті борців за незалежність України у ХХ столітті» (надання офіційного статусу кільком історичним організаціям, включаючи Українську повстанську армію та Організацію українських націоналістів, та надання соціальних виплат їхнім ще живим членам) [4], закон «Про увічнення перемоги над нацизмом у Другій світовій війні 1939–1945 років» [5] та закон «Про доступ до архівів репресивних органів комуністичного тоталітарного режиму 1917–1991 років» (передача державних архівів щодо репресій за радянського періоду під юрисдикцію Українського інституту національної пам'яті) [3]. Ці закони дозволили позбутися більшості топонімів та пам'ятників комуністичного режиму,

що носять радянсько-російські наративи. І це важливо, адже це символи і наративи, якими активно користуються наші вороги і які й сьогодні несуть розруху та смерть. Прикметно, що й на тимчасово окупованих територіях, зокрема Херсонської та Запорізької областей (станом на травень 2022 року), російські окупанти перейменовують вулиці та встановлюють пам'ятники Володимиру Леніну.

Висновки. В радянський період Львів та й вся Україна підпадали під вплив тотальної русифікації через ознакування міських просторів маркерами російсько-радянської культури та пропаганди. Зокрема, це відбувалося через надання вулицям, площам, знаковим будівлям імен, пов'язаних із «священною» радянською історією та російською культурою. Також важливе значення мало встановлення пам'ятників як ритуальних об'єктів, що експропріювало простір під концепти відповідної ідеології. Навіть після здобуття незалежності та 8 років війни з Росією, Україна в культурному просторі продовжувала існувати в сфері російсько-радянської культури. Споживання російського культурного продукту, зокрема, засилля російської музики, літератури, театру та кіно, блогінгу тощо насичувало український культурний простір радянськими та російськими цінностями та парадигмами. Значні зміни настроїв у суспільстві до всього російського у повсякденному житті та міському просторі відбулися після початку повномасштабної війни РФ проти України 24 лютого 2022 року. На жаль, саме це змусило українців відновити процес переосмислення свого минулого, перестати сприймати російську культуру як щось близьке і бойкотувати її. На сьогодні українське суспільство активно продовжує розпочату ще у 2015 році декомунізацію, що передбачає перейменування вулиць та площ, які носять назви російських діячів (особливо у тих місцях, де немає історичного підґрунтя у таких назвах), відбувається демонтаж більшості пам'ятників та монументів цим діячам з простору міст та перенесення їх до музеїв як частини історії. Адже ці мертві символи у вигляді російських та радянських ярликів чи наративів на вулицях українських міст продовжують маркувати український культурний простір російською та радянською ідеологією.

Список використаної літератури

1. Гончаренко Н. Культурна спадщина радянського періоду в публічному просторі сучасної України: дискусія щодо історичної та мистецької цінності / Гончаренко Н. // Культурологічна думка. 2019. Том 15 № 1. С. 161–168.
2. Закон України «Про засудження комуністичного та націонал-соціалістичного (нацистського) тоталітарних режимів в Україні та заборону пропаганди їхньої символіки» [Електронний ресурс] // Відомості Верховної Ради України (ВВР). 2015. № 317-VIII. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/317-19#Text>
3. Закон України «Про доступ до архівів репресивних органів комуністичного тоталітарного режиму 1917–1991 років» [Електронний ресурс] // Відомості Верховної Ради України (ВВР). 2015. 316-VIII. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/316-19#Text>
4. Закон України «Про правовий статус та вшанування пам'яті борців за незалежність України у XX столітті» [Електронний ресурс] // Відомості Верховної Ради України (ВВР). 2015. № 317-VIII. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/314-viii#Text>
5. Закон України «Про увічнення перемоги над нацизмом у Другій світовій війні 1939–1945 років» [Електронний ресурс] // Відомості Верховної Ради України (ВВР). 2015. № 315-VIII. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/315-19#Text>
6. Трегубова Т. О., Мих Р. М. Львів. Архітектурно-історичний нарис. К. : Будівельник, 1989. 270 с.
7. Універсальний словник-енциклопедія (УСЕ) [Електронний ресурс] / ред. рада: Попович М. В., Дзюба І. М., Корнієнко Н. М., Яковенко Н. М. URL: <http://slovedia.org.ua/29/53382/11785.html>

8. Geoffrey J. Martin. All Possible Worlds: A History of Geographical ideas. New-York : Oxford University Press, 2005. 624 p.

THE SPECIFICS OF IDEOLOGICAL SYMBOLS IN THE URBAN SPACES OF LVIV IN THE SOVIET PERIOD

Pavlo Koryaha

*Ivan Franko National University of Lviv,
1, Universytetska str., Lviv, 79000, Ukraine
e-mail: pavlo.koriaha@lnu.edu.ua
ORCID ID 0000-0002-2249-3083*

In this article, we enlighten the subject of ideological symbols of Russian and soviet narratives in Ukrainian cultural landscapes and urban spaces, and the question of propaganda of the so-called “relativity” of Ukrainian and Russian people by using the significance of those ideologies’ toponyms. The concept of ideology is outlined as a system of concepts and positions that characterize the society in a concrete epoch, a system of views that embody the interests of proper classes or the complex of symbols, myths, and intellectual schemes, language structures that mirror political and cultural position of one. The phenomena of urban space of Ukrainian cities in the Soviet period are determined, like the one that should have been as much subservient to the ruling ideology as possible and the one that mirrored the values and senses of a soviet totalitarian state. The factors that formed ideological urban spaces of that time were discovered, specifically: toponyms, urban planning, monuments, buildings, etc. that contained ideological content and aimed to influence the formation of the soviet person and appropriate worldview. The most popular toponyms connected to the cult of personality were described, as well as making heroes out of soviet and Russian actors, honoring soviet and Russian memory days, events and organizations. The ideological signs in the urban space of Ukraine and specifically Lviv were analyzed, in particular on the examples of soviet monuments (Monument of military glory of Armed Force in USSR, The Hall of Fame, monuments of Vladimir Lenin, Jaroslav Halan, Mykola Kuznetsov, Stepan Tudor, Vasyl Peresad, etc.), the names of the streets, squares, cultural spaces (streets and squares: Zhovtneva, Klymenta Voroshylova, Artema, Marshal Rybalka, Alexander Pushkin, Reunion, Jaroslav Halan, cultural spaces: Mykola Kuznetsov Palace of Culture, Jaroslav Halan Cinema, Lviv Theater of Young Spectators named after Maxim Horkey, etc.). The influence of these objects and names on creating the “exemplary” for soviet ideology on the urban space was observed, as one that would form in citizens a blind trust to government actions, the belief in a “bright communistic future” and tell a newly formed history of Lviv and Ukraine. These factors should have facilitated the destruction in citizens a feeling of national self-identity, their russification, and, as a result, the formation of exemplary Soviet citizens. While working on regulations on the decommunization of Ukraine the importance of displacement of these narratives from Lviv’s cultural urban space was argued.

Key words: urban space, cultural landscape, ideological marking, ideology, city, architecture, propaganda, soviet person.

УДК 378:1(093.3)

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2022.29.9>

ЛЮДИНОЦЕНТРИЗМ ОСВІТИ У ПЕДАГОГІЧНІЙ СПАДЩИНІ О. А. КОЛЕСОВА

Наталія Кузьмінська

*Державний біотехнологічний університет,
вул. Алчевських 44, м. Харків, 61002, Україна
e-mail: kuzminskann@btu.kharkov.ua
ORCID ID 0000-0003-2765-842X*

Олександр Андрійович Колесов (1837–1901 роки) – видатний учений другої половини XIX століття, славетний педагог та реформатор освіти, громадський діяч, Почесний громадянин міста Харкова, директор Харківського земельного училища з 1882 по 1901 роки. В статті педагогічна система Колесова розглядається в трьох вимірах: в історичному аспекті – як маловідома сторінка становлення неklasичної парадигми освіти на вітчизняному ґрунті, в педагогічному аспекті – як етап розвитку світової педагогічної освіти, в філософському аспекті – як методологія становлення ціннісно-мотиваційної сфери особистості та як відкриття людиною своєї самотності.

Згідно з новою світоглядною методологією у розвитку культури виділяють три головні етапи: класичний, неklasичний, постнеklasичний. В межах кожного періоду можна обрати різні критерії для виділення етапів становлення та розвитку освіти, але класична парадигма освіти з притаманними їй формами трансляції знань та їх практичного відтворення є базовою для початкового етапу розвитку системи освіти. Однобічність класичного фундаменталізму була притаманна розвиткові природничих наук, в яких процес накопичення знань мав екстенсивний характер, учнів, крім навчання, привчали до дисципліни, до слухняності, до визнання авторитету вчителя, роботодавця, господаря. Неklasична інтенція світоглядної методології робила наголос на суб'єкті навчання. Активність вчителя виявлялась в індивідуальному підході до учнів, у намаганні створити атмосферу креативності та фантазії. В процесі розвитку наведеної освітньої системи можлива прагматизація знання, відмова від відповідальності за власні вчинки, фрагментарність. Сучасне постнеklasичне суспільство потребує гуманної трансформації у сферах культури і освіти. Технологічні знання, могутня інформаційна підтримка, віртуалізація світу не є засобами вирішення проблеми кризи освіти та втрати суб'єктності освіти. Головним завданням освіти має стати відкриття людиною своєї самотності.

Ситуацію другої половини XIX століття можна назвати першою кризою вітчизняної освіти. Освітня концепція Колесова була відповіддю на виклики сучасного йому суспільства та виступила як ланка у розвитку світової педагогічної думки. Система освіти Колесова виявила себе як творча трансформація виховних принципів Песталоцці в нових умовах. Як реформатор освіти Колесов наголошував на єдності природничих та соціально-гуманітарних наук та запропонував концепцію людиноцентризму освіти. Основами виховної роботи стали: принцип любові, вивчення «моральних дисциплін» – історії, філософії, богослов'я, рідної мови та літератури, трудова діяльність – як розумова, так і фізична. Метою виховання є становлення громадянина.

Ключові слова: моральність, любов, ціннісно-мотиваційна система, трудове виховання, креативність, самотність, гуманізація, гуманітаризація.

Вступ. Олександр Андрійович Колесов (1837–1901 роки) – видатний вчений другої половини XIX століття, славетний педагог та реформатор освіти, громадський діяч, Почесний громадянин міста Харкова, директор Харківського земельного училища. Ім'я його увійшло в енциклопедичні словники навіть радянського періоду, але в радянські часи

про діяльність Колесова прагнули забути, і тільки після здобуття Україною незалежності науковим працям вченого, його діяльності як реформатора освіти та педагогічній спадщині почали приділяти увагу. Наукові роботи Колесова сприяли становленню екологічного мислення і широко відомі не тільки у нашій країні, а і за кордоном. Можна спрогнозувати, що після закінчення війни з росією інтерес до наукових досягнень Олександра Андрійовича, зокрема, до способів збереження екологічної системи та відновлення пошкоджених ґрунтів через заліснення посиляться, оскільки ці способи будуть актуальними при поверненні родючості понівеченій внаслідок військових дій землі; виросуванні лісів у гірських регіонах з метою запобігання повені; запобіганні пересиханню водоймищ.

Педагогічні відкриття О. А. Колесова досліджені значно менше.

Актуальність проблеми. Зараз повсякденне життя громадян України визначається війною, спотворене війною. Мужність українських захисників Батьківщини вражає весь світ, і навпаки – гнів, біль та осуд породжуються військовими злочинами та ганебною поведінкою вояків росії. Питання про витоки мужності українських воїнів, про те, за яких умов, за допомогою яких виховних методик відбувається становлення такої стійкості, постають перед людьми у всьому світі. Навіть росія запропонувала свій варіант відповіді: 05.05.22 року у російських засобах масової інформації з'явилось повідомлення, що Україна разом з США розробила особливу пігулку: хто її ковтне – стає універсальним солдатом: нічого не боїться, визволяє рідну землю та вбиває беззахисних російських миротворців.

Насправді причину треба шукати в українській системі виховання, принципи якої закладали видатні педагоги, серед яких незаслужено недооціненим є О. А. Колесов. Дослідження виховної діяльності О. А. Колесова має не тільки теоретичне (ознайомити наукову спільноту з маловідомою сторінкою розвитку вітчизняної освіти), а й практичне значення, тому що запропоновані ним методологічні розробки стосовно становлення ціннісно-мотиваційної сфери людини та самотутньої творчої особистості є актуальними для сьогодення.

Аналіз наукових публікацій. На жаль, значна частина робіт Олександра Андрійовича вважається втраченою у ХХ столітті під час революції 1917 року і громадянської війни та під час Другої світової війни, у тому числі книга «Про виховання молоді, особливо сільськогосподарської». Сподіваємось, її вдасться відшукати в архівах або бібліотеках після війни 2022 року росії з Україною, але завадити може те, що «братський народ», рашисти, у справі усвідомленого знищення українських міст та селищ значно перевершив фашистів, народ не братський. Тому головним джерелом вивчення педагогічної спадщини О. А. Колесова є його щорічні «Звіти по Харківському земельному училищу», які вдалось зберегти, перш за все, так звана «Актова промова 1886 року. Завдання виховання», виголошена у зв'язку з освяченням нового навчального корпусу, і наукові роботи: «Неврожай хлібів 1891 року та способи попередження неврожаїв» і «Природа пісків та їх заліснення». У «Звітах» Колесова детальний опис повсякденності доповнюється відступами, особистими роздумами, фрагментами майбутніх книг і тому вони сприймаються як листи через більш ніж століття – до вас, того, хто читає, від близької людини. В наведених наукових працях є цікаві міркування та приклади, що мають відношення до виховної роботи.

Постійний інтерес до творчості О. А. Колесова проявляв Р. К. Рибальченко, вчений та краєзнавець. Ростислав Костянтинович зосередив увагу на вивченні біографії О. А. Колесова, був глибоким і тонким дослідником, завдяки його публікаціям у місцевій газеті «Вісті Дергачівщини» та інших періодичних виданнях [1, с. 4; 2, с. 8] широкому загалу читачів стали відомі факти з життя вченого. Інколи в нарисах Р. К. Рибальченка зустрічаються незначні неточності у датуванні, які не зменшують наукову цінність матеріалу. Стаття Маменка О. М., Юрченка В. В., Рибальченка Р. К. «Олександр Андрійович

Колесов (1831–1901) вчений, природничник-практик, педагог і гуманіст (до 165-річчя з дня народження)» є коротким оглядом біографії вченого та переліком його наукових і педагогічних здобутків [3, с. 4–7].

М. П. Палютин розглянув діяльність Колесова в контексті історії становлення Харківської державної зооветеринарної академії в роботі «Харківський зооветеринарний інститут (минуле і сучасне зооінженерного факультету)» (2001). Стаття про Колесова мала історико-біографічний характер і пізніше була передрукована в збірку «Історія Харківської державної зооветеринарної академії» (2006), присвячену 160-річчю існування наведеного вищого навчального закладу. В тезах О. С. Тертишного «О. А. Колесов та І. Н. Каразін – фундатори «Золотого кільця» туристичної Слобожанщини» (2002 рік) відзначена роль О. А. Колесова у створенні заказників природи та бази для сучасного туризму [4, с. 7–11]. Н. М. Кузьмінська в статті: «О. А. Колесов: портрет на фоні сучасності» [5, с. 172–179] проаналізувала діяльність Колесова в контексті притаманних XIX століттю впливів Просвітництва та Романтизму, відмітила, що філософію вчений розглядав як практичну філософію, етику. Відзначила, що, за Колесовим, вивчення історії показує зв'язок поколінь, дозволяє краще зрозуміти і історію свого роду, і історію свого народу. Звернула увагу на поняття «любов» у Колесова, наголосила на тому, що це поняття він розглядав як принцип відношення до світу і виводив за межі релігії. Розглянула погляди Колесова на роль трудового виховання в становленні моральності.

В кожній з публікацій аналізуються окремі аспекти педагогічних здобутків О. А. Колесова, але як цілісна система освіти педагогічна спадщина О. А. Колесова не розглядалась. Цією статтею авторка намагається подолати відмічений недолік.

Мета статті: ознайомити наукову спільноту з маловідомою сторінкою становлення неklasичної парадигми освіти на вітчизняному ґрунті, а також проаналізувати виховну методологію Колесова, що сприяла становленню моральності учнів та відкриттю ними своєї самобутності. Виконання поставлених завдань здійснювалося за допомогою комплексу методів дослідження: евристичний (пошуковий) метод дозволив сформулювати предмет дослідження у формі проблемного пошуку. За допомогою системного підходу було розглянуто запропоновані Колесовим методологічні розробки про становлення ціннісно-мотиваційної сфери особистості як актуальні для сьогодення. Міждисциплінарний підхід допоміг зрозуміти соціально-гуманітарні та природничі науки як цілісну систему знань та поєднати педагогіку, етику, аксіологію, антропологію, соціальну філософію, історію у єдину соціальну модель, що складає основу виховної практики.

У структурі статті виділяються три частини: у першій частині «початковий етап становлення педагогічної науки» розглядаються ранні етапи формування педагогічної думки та проблеми її періодизації, у другій частині «класична, неklasична та постнеklasична інтенції світоглядної методології» звертається увага на світоглядні парадигми у розвитку культури та науки, третя частина «освітня концепція О. А. Колесова: зміст та перспективи» присвячується розгляду педагогічної спадщини Колесова та її значенню для сучасності.

Виклад основного матеріалу. Початковий етап становлення педагогічної науки. Початок 90-х років XX ст. вважається початком нової інформаційної ери у розвитку людської цивілізації, тому що саме в цей час загальнодоступним стає інтернет. Створення глобального економічного, політичного, правового, наукового, культурного, екологічного, освітнього, тощо простору, безмежний доступ до інформації знаменує створення постнеklasичної реальності та якісні зміни у всіх сферах пізнання і практичної діяльності. Згідно з новою світоглядною методологією у розвитку культури та науки виділяють три головні етапи: класичний, неklasичний, постнеklasичний.

Але розвиток освіти не вкладається у наведену схему, оскільки, як слушно зауважив В. І. Бондаренко, «соціалізація особистості відбувається в умовах різних моделей соціальної реальності» [6]. На цьому ж наголошує В. Зінкевич, що згадує про «саморозгортання змісту індустріальної освіти шаблями збагачення її системності, яка на кожному етапі постійно ускладнюється і набуває сталості. І все це обумовлюється визріванням «нового соціального організму планети» у такий послідовності: природниче – технічне – наукове – технологічне знання» [7, ст. 72]. В. Зінкевич в «динаміці трансформації педагогічного забезпечення освіти» виділяє такі періоди: у XVI–XVII столітті панує стихійна педагогіка, андрогогіка, в кінці XVII – кінці XIX – класична педагогіка, у кінці XIX – 70-х роках XX століття – концептуальна педагогіка, з кінця 70-х років XX століття і до сьогодення – гібридна педагогіка: міжнародна, глобальна, консервативна [7, с. 75].

Тобто в межах кожного періоду можна обрати різні критерії для виділення етапів становлення та розвитку освіти, але класичну парадигму освіти з притаманними їй формами трансляції знань та їх практичного відтворення визнають базовою більшість дослідників. Розглянемо деякі трансформації цієї парадигми.

Класична система освіти склалась у добу Нового часу і відобразила тогочасні уявлення про людину: людина – це пасивний продукт природи, обставин, виховання. Людина як природна істота має розум, волю, серце – звідси принцип природовідповідності виховання та три складові частини освіти: наукове навчання, моральне виховання, релігійне виховання у Яна Амоса Каменського [8].

В XVII столітті все ще відчувався вплив схоластичних форм та методів на процес навчання, але успіхи природничих наук епохи першої наукової революції вказують новий вектор розвитку щойно створеній педагогічній науці. У науковому доробку Вольфганга Ратке (Ратіхій, 1571–1635) знаходимо докази наведеному: навчання індивіда потрібно проводити шляхом сходження від часткового до загального, від відомого до невідомого, спираючись на досвід та індукцію. Але учні мають зачувати тільки те, що вони розуміють; на почальному рівні освіти Ратке радив застосовувати рідну мову (відголосок боротьби з ще живою схоластикою) [9]. Тобто, в цілому, у класичній парадигмі освіти XVII століття головну увагу приділяли навчальному матеріалу, який треба було завчити і правильно відтворити. Знання – це сила (Ф. Бекон), масив знань домінував і над учнями, і над вчителями. Приниження учнів, застосування фізичного покарання були нормальною практикою тогочасної освіти.

Доба Провсвітництва (кінець XVII – початок. XIX століття) додала нових рис педагогіці: культ розуму (за Г. В. Ф. Гегелем, все дійсне розумне), переконання в необмежених можливостях науки та освіти доповнювались уявленнями про свободу і самоцінність людини. За І. Кантом, людина не може бути засобом, а тільки метою. Ж.-Ж. Руссо наголошував на вихованні вільної, активної, вдумливої людини. Природовідповідність виховання, згідно з Руссо, має поєднуватись з урахуванням особистих – вікових та індивідуальних – характеристик дитини, до дитини потрібно ставитись з любов'ю [10].

Класична, неklasична та постнеklasична інтенції світоглядної методології. В кінці XVIII – першій половині XIX століть науки – природничі та соціально-гуманітарні – остаточно сформували свої предмети та відокремились від філософії. Відкриття університетів і нових навчальних закладів, у тому числі на вітчизняному ґрунті, призвело до зміни змісту викладання: починають звертати увагу не тільки на кількість засвоєного матеріалу, а й на якість викладання, уникають відвертих принижень учнів. Оволодіння певним обсягом знань призвело до появи людей високопрофесійних, здатних відтворити свої знання у якісній роботі.

В цілому ж процес накопичення знань мав екстенсивний характер, учнів, крім навчання, привчали до дисципліни, до слухняності, до визнання авторитету вчителя,

роботодавця, господаря. Сформований таким чином робітник або чиновник був пристосований до виконання службових обов'язків, його життя визначалось на багато років вперед, тому що освіта гарантувала отримання відповідної роботи, відповідного чину. Слово «чиновник» взагалі дуже виразне, в ньому запрограмована мета подальшого життя – чин. Неписане правило чиновника: якщо хочеш досягнути більш високого статусу – мовчи, роби, що скажуть, не май власної думки, а якщо маєш – не виказуй її. Однобічність класичного фундаменталізму була притаманна розвитку природничих наук.

Некласична інтенція світоглядної методології робила наголос на суб'єкті навчання. Вчитель створював атмосферу креативності, гри, пробуджував фантазію щоб отримати нестандартні рішення у розв'язанні поставленого завдання. Учні радо включались в гру, але при тому досить часто не рахувались з дійсністю, їм важливіше було показати себе, бездоказово замінити власною точкою зору поставлене завдання. Об'єкт замінювався дискусіями. Прагматизація знання небезпечна зведенням його до засобу задоволення особистих егоїстичних потреб, відмовою від відповідальності за власні вчинки, фрагментарністю.

Сучасне суспільство потребує гуманітарної трансформації у сферах культури і освіти. В філософії про кризу культури почали говорити у II половині XIX століття (здаємо Ніцше) – I половині XX століття (Шпенглер, Ясперс). Це питання – про кризовий стан культури – поставало упродовж XX століття. (Тільки в радянську добу у вітчизняному культурному просторі кризи не існували). В кінці 60-х років XX століття А. Х. Маслоу, переглядаючи футурологічну літературу, з тривогою констатував: 95 % її повністю присвячені чисто технологічним змінам і абсолютно не розглядають питання про добро і зло. Удосконалення засобів безвідносно до цілей і без урахування тієї очевидної істини, що більш могутня зброя в руках тупих або злостивих людей означає більш могутню глупоту або більш могутнє зло [11]. На жаль, сьогодні його слова можна розглядати як пророцтво.

Технологічне вдосконалення засобів викладання, могутня інформаційна підтримка, віртуалізація світу не є засобами вирішення проблеми кризи освіти. Диплом про вищу освіту не гарантує отримання очікуваної посади, відбувається руйнація цінності освіти. Отримання диплому досить часто перетворюється на звичайну платну послугу, яка не забезпечує якості освіти. Комерціалізація освіти вкупі з сциєнтизмом сприяють втраті суб'єктності освіти. Високотехнологічна надбудова базується на старому традиціоналістському фундаменті. Який вихід пропонує сучасна філософія освіти? Для того, щоб побудувати «суспільство знань», необхідно зосередитись на «внутрішньому ресурсі саморозкриття та самовизначення людини», – вважає А. А. Машгалер [12, с. 3]. Головним завданням освіти має стати відкриття людиною своєї самотності. Досягнення видатних педагогів минулого можна розглядати як етапи на складному шляху гуманізації та гуманітаризації освіти. Одним з таких педагогів був О. А. Колесов.

Освітня концепція О. А. Колесова: зміст та перспективи. Освітня концепція Колесова виникла не на порожньому місці, як раптове осяяння непересічної людини. У другій половині XIX століття вітчизняна система освіти вже не відповідала запитам часу. Розвиток промисловості, поява значної кількості наукових відкриттів, які сприяли полегшенню життя людей, дегуманізація людини – і мерехтіння ідей, пошуки нової духовності, бажання присвятити життя високому. Відбувалось відкриття нових навчальних закладів, з'явилась плеяда видатних вчених-природників – і одночасно спостерігалася втрата людини в освіті. Відмова від викладання латинською мало що змінювала в освітній методології. Ситуацію другої половини XIX століття можна назвати першою кризою вітчизняної освіти. О. А. Колесов до свого директорства 7 років пропрацював викладачем, знав ситуацію зсередини. Велика золота медаль і премія у 400 карбованців за книгу «Про

удобрення ґрунтів» [2, с. 6], початок блискучої кар'єри науковця – і книги Песталоцці, які змінили життя Олександра Андрійовича.

В кінці XVIII – на початку XIX століть Й. Г. Песталоцці вперше реалізував на практиці мрію багатьох педагогів: відкрив народну школу початкової освіти і виховання. Песталоцці був людиною м'якої вдачі і безмежної доброти, емоційною і непрактичною. Оскільки свою школу він утримував власним коштом – все життя відчував нестачу грошей. Філософське підґрунтя ідей Песталоцці відповідало парадигмі доби Просвітництва: розповсюдження освіти – єдиний спосіб припинення страждань народу. Дорослі важко працюють та не мають ні часу, ні розуміння значення знань, тому у школі Песталоцці навчались і мешкали переважно діти-сироти та діти з нужденних родин. Вчитель запропонував принцип природовідповідної освіти, згідно з яким у дітей є подарований природою потяг до пізнання. Знання діти отримують зі спостережень за природою, нарощування знань іде від простого до складного. Самою природою у дитині закладена потреба у самостійній активності, щоб допомогти реалізувати цю потребу – дитину необхідно навчити спостереженню, навчити обрахункам та вимірюванню, навчити правильно висловлювати свої думки.

Любов дитини до світу, до інших людей витікає з природнього почуття до матері і розвивається завдяки любові матері до дитини, тому дітей потрібно виховувати в атмосфері любові. Здоров'я дитини підтримується фізичними вправами та трудом – це також виявлення самостійної активності дитини. Спільний труд, допомога старших молодшим сприяє становленню любові та прояву любові, мета виховання полягає не тільки в тому, щоб допомогти реалізувати природне в людині, а й у тому, щоб «оживити хід природи, привнести в нього людське та божественне начало» [13]. Педагогічні здобутки Песталоцці набули широкої популярності на вітчизняних теренах. О. А. Колесову були відомі як роботи Песталоцці, так і перипетії його біографії.

Виховна система Колесова не була наслідуванням або копіюванням напрацювань Песталоцці, це було творче переосмислення, доповнення і доопрацювання педагогічної концепції у відповідності до викликів часу. Песталоцці був беззахисною, непрактичною людиною [14, с. 4–14] – Колесов був енергійним, активним, сильним, практичним. Песталоцці працював з малими дітьми, створив систему початкової освіти – Колесов працював з підлітками і юнаками. Песталоцці створив приватну школу, мав постійні проблеми з фінансами, але був вільним в обранні предметів та способів навчання (відносно вільним, бо коли в його школу прийшли діти заможних батьків, діти, навчання яких оплачувалось – батьки почали втручатись в навчальний процес). Колесов був директором державного навчального закладу, він створював нову школу на старій платформі, але і традиційна школа у другій половині XIX століття вже дещо змінилась.

У другій половині XIX століття на вітчизняних теренах склалась система освіти, яку Колесов назвав «хороша школа»: 1. Надати учням якомога більше корисних знань. 2. Піклуватись про здоров'я учнів. 3. Розвивати в учнях звичку до самостійної праці, розумової та фізичної. 4. Проводити моральне виховання учнів.

«Хорошою школою» [15, с. 87] могли бути і гімназія, і училище, і заклад вищої освіти, якщо в них виконувалися (частіше за все, формально) наведені вимоги. У вимогах враховувався досвід школи Песталоцці (свого часу схвалили і ніхто не відмінив). Щодо кожного пункту вимагали рукописний звіт з вказівками про кількість учнів у кожному класі, їх вік, яким коштом навчаються, з якої губернії приїхали, а також про конфесійну та стану приналежність. Карцер був невід'ємною частиною навіть «хорошої школи» (про це йдеться у кожному звіті, візьмемо як приклад звіт за 1885 рік [16, с. 1–7]).

В училище приймали з 14-ти років, навчання тривало 5 років, 6-й – практика. В одному зі «Звітів» Колесов перераховував несприятливі умови у вихованні підлітків

та юнаків; він зауважував, що кількість учнів завелика, а процес морального виховання передбачає урахування всіх дрібниць, бо «у справі виховання навіть дрібниці іноді мають велике значення» [15, с. 10].

У підлітковому віці характер юнака вже почав складатися під впливом попереднього способу життя і виховання, це вік особливої вразливості. Кожний учень приходив до училища зі сформованими поняттями, звичками, або навіть переконаннями, які він засвоїв у своєму середовищі. До поганих звичок Колесов відносив тютюнокуріння, схильність до пияцтва, гри в карти та до крадіжок. «Хороша школа» у вітчизняних вимірах була традиційною, класичною за своєю світоглядною парадигмою.

У протилежність традиційній моделі розвитку освіти Колесов запропонував модель, в якій на перший план поставлений «моральний розвиток вихованців, потім привчання їх до самостійної праці та розвиток фізичний, і тільки на останньому – отримання ними корисних знань» [15, с. 89]. Колесов наголошував, що людина, позбавлена моральності, є небезпечною для суспільства, і чим енергійніша та сильніша така людина, чим більший обсяг знань нею засвоєний – тим більш ціннічними по відношенню до інших людей та до суспільства в цілому можуть бути її дії [15, с. 89]. Яскравий приклад таких дій Колесов наводить в роботі «Неврожай хлібів 1891 року і способи попередження неврожаїв», де він згадує про тих, хто в скрутні часи намагався «заснувати своє особисте благополуччя на всезагальній нужденності» [17, с. 5]. Йдеться про тих, хто у великій кількості скуповував хліб, але не продавав його, чекав, що навесні ціни піднімуться і прибуток від продажу буде найбільшим. Інші «діячі» привласнювали виділені на закупівлю хліба гроші або до муки додавали пісок чи інший непотреб. «Такого сорту суспільних діячів можна порівняти з мародерами під час війни. Як мародери роздягають та пограбовують воїнів, що страждають від ран, і тим прискорюють їх смерть, так і ті, хто привласнює громадські пожертви, пограбовують нужденних, збільшують їх страждання та хвороби і прискорюють їх загибель» [17, с. 5].

На думку Колесова, процес навчання потрібно побудувати таким чином, щоб він сприяв становленню моральності. «Потрібно визнати, – зауважує Колесов, – що найбільшу масу фактичних знань повідомляють науки природничі та прикладні» [15, с. 89], але вказує також на «погордливий настрій наук природничих і ненормальність такого становища науки» [15, с. 86]. Далі вчений вперше на вітчизняному ґрунті наголошує на єдності природничих та соціально – гуманітарних (моральних) наук, тобто здійснює те, що є актуальним для сьогодення. Давні та сучасні мови, математику, мистецтво Колесов відносить до наук, які привчають людину до самостійної праці, а філософію, історію, богослов'я, рідну мову та літературу – до моральних наук.

Шкільні уроки починались о восьмій годині і закінчувались у 13.30. У кожному класі щоденно було п'ять уроків по годині, у шостому класі – два уроки. Майже з кожного предмету, після закінчення кожної чверті навчального року, вчитель виділяв зі своїх уроків одну годину на те, щоб дати учням тему, близьку до предмету, що викладався, – учні повинні були написати письмову відповідь. Крім того, у післяобідні часи учням пропонували теми для творчих роздумів, для формулювання власної думки. Наприклад, у першому класі у 1888 році пропонували такі теми: 1. Прихід весни. 2. Місто і село. 3. Очікування та зустріч свят. 4. Що сприяло ранньому розумовому розвитку греків. 5. Вирішення складної задачі з арифметики з поясненням рішення. Вирішення складної задачі з алгебри з поясненням рішення. У четвертому класі серед запропонованої була тема «Про діяльність в руській церкві митрополитів руських у порівнянні з такою ж діяльністю митрополитів з греків» [18, с. 19–20].

Неважко побачити, що у наведеному переліку вимоги класичної школи поєднуються з новаторськими ідеями привчання до творчості, до роздумів, причому

твори писали не тільки з «моральних», але і з прикладних, загальнонаукових, спеціальних дисциплін.

Покращення здоров'я учнів Колесов вважав обов'язковою складовою морального виховання, учнів привчали дотримуватись здорового способу життя, а в училищі створювали умови для цього. Колесов скрупульозно фіксував всі випадки захворювань: у 1889 році під час епідемії грипу перехворіли майже всі учні та вчителі, більшість – у легкій формі, 11 вихованців вилікували стаціонарно. «Крім інфлюенци, смерть забрала у 1889 році трьох майже бездоганних учнів. 1. Коваленко Євтихій, вже учень другого курсу Бонітерського відділу, помер від запалення легенів та сухот. Зі спадковими сухотами та запаленими грудьми він вступив до училища, однак зміцнів та змужнів у ньому, але мав нещастя сильно застудитись навесні, коли поїхав до Саратовської губернії відвідати рідних. При запаленні легенів вступили у свої права спадкові сухоти та спричинили смерть. 2. Маненко Григорій, учень п'ятого класу, помер вдома і також від запалення легенів та швидкоплинних сухот. Він поїхав додому на різдвяні свята, пробув у дорозі 7–8 годин у жорстку заметіль, на холоді, захворів на запалення легенів. 3. Бірюков Арсеній, учень другого класу, помер під час канікул в оселі батьків від вади серця» [17, с. 12–13].

Колесов привчав учнів до майбутнього самостійного життя і навіть приклади власного життя використовував для навчання та виховання. Вчений був обраний присяжним засідателем Харківської судової палати. Прагнучі сформувати правову свідомість своїх вихованців, він почав викладати в земельному училищі правознавство на 17 років раніше, ніж цей предмет був офіційно запроваджений Міністерством народної освіти, адже правові знання могли стати у пригоді його учням у подальшому житті [1, ст. 4].

Учні залучалися до наукової роботи. Вихованці разом з вчителем в лабораторії Харківського земельного училища проводили точні визначення кількості вологи у пісках, стежили за підтриманням необхідної температури при вирощуванні саджанців сосни з насіння [19, с. 78–80]. Разом з вчителем Ф. Д. Макуловим учні проводили метеорологічні дослідження і записи спостережень тричі на добу: о сьомій, о тринадцятій та о дев'ятнадцятій годинах. На метеорологічній станції учні четвертого класу чергували по черзі влітку – по три дні, взимку – по тижню. На кожного учня у загальному вимірі припадало по два тижні чергувань на рік. На основі спостережень і записів Макулов з учнями складав щомісячні та щорічні повідомлення, щомісячні повідомлення відправляли до Головної Фізичної Обсерваторії [18, с. 23].

Що допомагало Колесову та його соратникам сприяти становленню моральності у досить часто далеких від ідеалу індивідів? Він сам відповів на це питання: «Завдання морального виховання, на щастя, значно полегшуються, якщо ми додаємо у цю справу любов, якомога більше любові. Кожного разу, коли в училищі траплялось щось шорстке, некрасиве, – кожного разу я знаходив головну причину у нестачі або забутті одного, найголовнішого, нестачу любові. А тому їй перше місце у нашій справі і головна увага» [15, с. 91].

Любов, за Колесовим, це діяльність із самостворення людини. В любові людина постає довірливою, відкритою до іншої людини, відчуває співпричетність до загальної справи, до інших людей, до Батьківщини. Любов вносить елемент служіння у виконання будь-якої справи, загартовує громадянина суспільства. У становленні громадянина, самостійної, вільної, активної особистості, здатної виробляти власну мотивацію і власну систему цінностей, Колесов вбачав мету морального виховання [15, ст. 88].

Гуманітарна освіта приносила плоди національного значення: учні Костянтин Тренюв та Сашко Кандиба (майбутній Олександр Олесь) випускали рукописний журнал «Комета», в який і літературно обдаровані, і не дуже літературно обдаровані

юні особистості записували свої вірші та оповідання. У 1889 році Колесову виповнилось 65 років. Таємно від нього вихователі та вихованці підготували урочисті збори з привітаннями, О. Кандиба прочитав свій вірш «Ластівка». Вірш, наскільки нам відомо, не зберігся, але про його зміст легко здогадатися: ластівка в'є гніздечко та піклується про пташенят.

Висновки. Становлення системи освіти Колесова продовжує найкращі традиції світової педагогічної думки кінця XVIII–XIX століття. Освітянські позиції Колесова формувались під впливом ідей та особистості Песталоцці, але, переосмислюючи ідеї та пропозиції видатного педагога, Колесов в межах традиційної світоглядної методології створює власну оригінальну систему освіти, яка не тільки відповідала потребам його часу, але і виходила за межі цих потреб. Йдеться про становлення неklasичної методології в освіті та актуальні для сьогодення принципи єдності суспільно-гуманітарного і природничого знання та відкриття людиною своєї самотності. Школа Песталоцці зазнала невдачі ще за його життя не тільки через нестачу грошей, але і через сварки між його учнями. Традиції, закладені Колесовим, зберігались та розвивались його соратниками, перш за все, Ф. Д. Макуловим та С. О. Ляпідевським. Життя і діяльність кожного з них заслуговує окремого дослідження.

Могила Колесова зберіглась на цвинтарі Харківського ветеринарного інституту. Бездумними зафарбуваннями прихована епітафія від засмучених вихованців, але якщо торкнутись пам'ятника, можна прочитати: Дорогому батькові, людині і другу. Напис, гідний видатного Вчителя.

Список використаної літератури

1. Рибальченко Р. К. Піднесення ХЗУ. Директор О. А. Колесов. *Вісті Дергачівщини*. 1995. 14 грудня. С. 4.
2. Рибальченко Р. К. Імена, що воскресають. *Панорама*. № 45 (356). Листопад. С. 8.
3. Маменко О. А., Юрченко В. В., Рибальченко Р. К. Олександр Андрійович Колесов (1837–1901) вчений, природничник-практик, педагог і гуманіст (до 165-річчя з дня народження). *Підвищення продуктивності сільськогосподарських тварин* : зб. наук. праць. Харків : ХНАУ, ХДЗВА, 2002. С. 4–7.
4. Тертишний О. С. О. А. Колесов і І. Н. Каразін – фундатори «Золотої кільця» туристичної Слобожанщини. *Підвищення продуктивності сільськогосподарських тварин* : зб. наук. праць. Харків : ХНАУ, ХДЗВА, 2002. С. 7–11.
5. Кузьмінська Н. М. О. А. Колесов: портрет на фоні сучасності. *Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Серія «Філософія»*. Т. 2. 2017. № 48. С. 172–179.
6. Гончаренко С. У. Педагогічні закони, закономірності, принципи. Сучасне тлумачення. URL: <http://voloberegi.rv.ua/page/catalogdetails/index.php?ncatalog=1992> (дата звернення: 27.05.2022).
7. Зінкевич В. Педагогічні науки в дискурсі життєвого циклу системи індустріальної освіти. *Вісник Львівського університету. Серія «Філософські науки»*. 2021. Вип. 27. С. 72–77.
8. Коменський Я. А. Великая дидактика. URL: <https://www.livelib.ru/book/1000655408-velikaya-didaktika-yan-amos-komenskij> (дата звернення: 27.05.2022).
9. Вольфганг Ратке. «Всеобщая грамматика: в соответствии с методом преподавания Ратихия». URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/volfgang-ratke-vseobschaya-grammatika-v-sootvetstvii-s-metodom-prepodavaniya-ratihiya> (дата звернення: 27.05.2022).
10. Руссо Жан-Жак. Эмиль, или о воспитании. URL: <https://www.livelib.ru/work/1000475522-emil-ili-o-ospitanii-zhanzhak-russo> (дата звернення: 27.05.2022).

11. Абрахам Маслоу. Дальнейшие рубежи развития человека / Перевели Г. Балл и А. Попогребский / А. Н. Maslow. *The Farther Reaches of Human Nature*. Harmondsworth: Penguin, 1971 / А. Маслоу. Новые рубежи человеческой природы. М. : Смысл, 1999 / Терминологическая правка В. Данченко. – К., PSYLIB, 2003. URL: <https://psylib.org.ua/books/masla03/index.html> (дата звернення: 27.05.2022).
12. Машталер А. А. Потенціал освіти в трансформаціях суспільства знань : автореф. дис. ... докт. філос. наук: спец. 09.00.10 «Філософія освіти», Інститут вищої освіти; Київ, 2013. 37 с.
13. Иоганн Генрих Песталоцци «Лебединая песня». URL: <https://www.litmir.me/br/?b=693983&p=1> (дата звернення: 27.05.2022).
14. Исполвдь Песталоцци / ред. К. Воскресенскаго. Рига, 1893. 216 с.
15. Колесовъ А. А. Отчетъ по Харьковскому земледѣльческому училищу за 1886 годъ. Харьковъ, 1887. 91 с.
16. Колесовъ А. А. Отчетъ по Харьковскому земледѣльческому училищу за 1885 годъ. Харьковъ, 1886. 89 с.
17. Колесовъ А. А. Неурожай хлѣбовъ 1891 года и способы къ предупрежденію неурожаевъ. Харьковъ, 1892. 87 с.
18. Колесовъ А. А. Отчетъ по Харьковскому земледѣльческому училищу за 1888 годъ. Харьковъ, 1889. 91 с.

HUMAN-CENTERED EDUCATION IN THE PEDAGOGICAL HERITAGE OF A. A. KOLESOV

Natalia Kuzminska

*State University of Biotechnology,
44, Alchevskikh str., Kharkiv, 61002, Ukraine
e-mail: kuzminskann@btu.kharkov.ua
ORCID ID 0000-0003-2765-842X*

Alexander Andreevich Kolesov (1837–1901) – a prominent scientist of the second half of the nineteenth century, the famous teacher and reformer of education, public personality, Honorary Citizen of Kharkiv city, director of the Kharkiv Land School during the period from 1882 to 1901.

In the article Kolesov's pedagogical system is considered in three dimensions: in the historical aspect – as a poorly-known page of formation of non-classical paradigm of education on the native ground, in the pedagogical aspect – as a stage of development of world pedagogical of education. In the philosophical aspect – as a methodology of formation of the value-motivational sphere of personality and as a person's discovery of self-identity.

There are three main stages in the development of today's culture according to the new worldview methodology: classical, non-classical, post-classical.

One can choose different criteria for the stages of formation and development of education within each period, but the classical paradigm of education with its inherent forms of knowledge transfer and their practical reproduction is the basis for the initial stage of development of the education system.

The non-classical intention of the worldview methodology emphasized the subject of study.

Modern post-classical society needs a humane transformation on the fields of culture and education. Technological knowledge, powerful information support, virtualization of the world are not the means to solve the problem of the crisis of education and the loss of the subjectivity of education. The main task of education should be to discover a person's identity.

The situation of the second half of the XIX century can be called the first crisis of national education. Kolesov's educational concept was a response to the challenges of modern society and acted as a link in the development of world pedagogical thought. Kolesov's education system proved to be a creative transformation of Pestalozzi's educational principles in the new conditions.

As a reformer of education, Kolesov emphasized the unity of natural and social sciences and proposed the concept of human-centered education.

The foundations of educational work were: the principle of love, the study of “moral disciplines” – history, philosophy, theology, native language and literature, work – both mental and physical. The purpose of education is to become a citizen.

His principles of education were: the principle of love, the study of “moral disciplines” – history, philosophy, theology, native language and literature, labor – both mental and physical. The purpose of education is to create a citizen.

Key words: morality, love, value-motivational system, labor education, creativity, self-identity, humanization, humanitarization.

УДК 130.2

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2022.29.10>

ДВА ВИМІРИ КОМУНІКАЦІЇ В ХУДОЖНІЙ КУЛЬТУРІ Й СЕМАНТИКО-КОМУНІКАТИВНА ФУНКЦІЯ РИТМУ

Богдан Сковронський

Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова,

вул. Пирогова, 9, м. Київ, 01601, Україна

e-mail: skovronskij81@gmail.com

ORCID ID 0000-0001-5413-6630

У пропонуваному дослідженні йдеться про антропологічний аспект комунікації, а саме, про вплив на свідомість людини, здійснюваний засобами художньої культури. Ключового значення набуває проблема сигніфікації – означування, тобто семіотична проблема форми, в якій зміст комунікується від адресанта до адресата. Основним питанням, що потребує вирішення, є спосіб трансформування змісту, який розглядається у двох аспектах: через перекодування *модальностей сприйняття*, в основі якого лежить полімодальний образ, і через *трансформацію змісту* в процесі комунікації.

Відтак, можна говорити про два виміри комунікації, один із яких працює на передавання змісту і є *екстенсивним*, забезпечуючи кількість інформації, її незмінність та задаючи її напрямки. Другий вимір пов'язаний із якістю змісту, тобто з його зміною, що можна охарактеризувати як вимір *інтенсивний*. Цей вимір комунікації характеризується також тривалістю, оскільки саме тривалість пов'язана з артикулюванням означників, з яких генерується художній образ. Обидва виміри комунікації в цьому контексті, можна розглядати як способи трансформації змісту. В екстенсивному вимірі – як трансформацію чуттєвих даних за посередництвом знаків, в інтенсивному вимірі – як наділення змістом формальних структур. Останнє відбувається в мистецтві завдяки ускладненню зв'язку між денотатом і сигніфікатом, через запровадження різного роду синтагматичних конструкцій. Синтагматика, зокрема у формі ритмічних структур, втручається у комунікацію, спонукаючи реципієнта фокусувати увагу на одиницях ритміки у процесі сигніфікації, і, тим самим, осмислювати тобто наділяти додатковим значенням-змістом означені одиниці тексту.

Таким чином, ритм, як знаково-структурний компонент комунікації, виконує додаткову інтерпретативну функцію щодо художнього змісту, спонукаючи читача, глядача чи публіку до індивідуального прирощення семантики у кожному окремому випадку сприйняття знаків-образів чи знаків-символів.

Ключові слова: комунікація, семантика, знак, образ, означування, семіоз.

Вступ. Сутність комунікації стає однією з найактуальніших проблем початку XXI століття у зв'язку із загостренням суперечностей на особистому та міжособистісному рівнях спілкування. Виникає різноманіття комунікативних ситуацій у суспільстві, які охоплюють великий масив явищ культури і стосуються чи не всіх сфер життєдіяльності людини. Наприклад, М. Бубер розглядав природу комунікації в релігійно-антропологічному ключі, згідно з яким комунікація є прагненням до абсолюту. К. Ясперс аналізував комунікацію в екзистенційній сфері, коли комунікація є засобом виявлення екзистенції. Дж. Мід – у сфері символічного інтеракціонізму, де комунікація являє собою соціальний акт закодований у символах. Існують також інші теорії комунікації, пов'язані з іменами таких дослідників, як П. Бурдьє, С. Гантінгтон, Ю. Габермас, Е. Муньє, Н. Луман, Г. Тард, П. Ульріх, У. Еко, Х. Котгофф, Ф. Хіннекамп, В. Кеніг, Г. М. МакЛьюен, Д. МакКуел. Серед

українських дослідників відомими є праці Г. Почепцова, В. Ф. Іванова, А. Єрмоленка, С. Квіта, О. Берегової, Б. Потятинника, Є. Бистрицького, Р. Зимовця, С. Пролєєва та інших.

Мета дослідження полягає в тому, щоб виявити антропологічний аспект комунікації стосовно особливостей впливу на свідомість людини художньої культури засобами здійснення ритму. У цьому плані найперспективнішим видається потенціал практичної комунікативної філософії Ю. Габермаса, К.-О. Апеля та П. Рікера, в якій комунікація нерозривно пов'язана із поняттями життєвого світу, комунікативної дії та дискурсу. Так, життєвий світ, за Ю. Габермасом, це насамперед сфера досвіду, а саме, певна сукупність можливих комунікативних ситуацій, або сфера, в яку первинно занурені учасники комунікації, і спираючись на яку, вони здійснюють комунікацію.

Основна частина

І. Комунікація і дискурс. Важливо взяти до уваги, що сфера можливої, потенційної комунікації пов'язана, з одного боку, з вербальною мовою, а з іншого – з культурою, оскільки «життєвий світ утворює тотальність з центром всередині і невизначеними, пористими, водночас нетрансцендуючими межами», де «центр утворює спільна мовленнєва ситуація» [(Ю. Габермас) 2, с. 314], а культура є «сукупність знання, на основі якого учасники комунікації, завдяки тому, що вони знаходять один з одним порозуміння, забезпечуються засобами тлумачень» [(Ю. Габермас) 2, с. 318]. Отже, через мову життєвий світ актуалізується, а через культуру – тематизується.

Проте для виникнення реальної комунікативної ситуації недостатньо лише співіснування в одному життєвому просторі. Наявність спільної мови і спільної культури сама по собі не передбачає суперечності, тоді як комунікація виникає там, де виникають суперечності і необхідність їх вирішення. Суперечність, в свою чергу, виникає там, де існує відмінність інтерпретацій: зіткнення поглядів щодо спільного життєвого світу між індивідами. Відстоювання свого бачення спільної для всіх індивідів життєвої ситуації, зіткнення інтересів і необхідність їх узгодження, – саме в цьому і полягає передумова реальної комунікації. Поняття комунікативної дії, за Ю. Габермасом, віддзеркалює пошук взаєморозуміння як узгодження інтересів дієвих осіб («акторів») комунікації. Тоді як дискурс є репрезентативним процесом такого узгодження – комунікативною дією в здійсненні. Інструментом комунікативної дії виступає мовленнєвий акт, який виражає сенс комунікації – її зміст. Мовленнєвий акт, по-суті, є аналогічним поняттю інтенції у трансцендентальній феноменології Е. Гуссерля, тобто є прагненням донести (або віднайти) певний зміст, з тією різницею, що ця інтенція в комунікативній дії детрансценденталізується: вона спрямовується суб'єктом не на об'єкт, а на інший суб'єкт, оскільки комунікація, за Ю. Габермасом, є явищем суб'єкт-суб'єктним (інтерсуб'єктивним). Отже, дискурс в даному сенсі є простором, в якому різноспрямовані мовленнєві акти зустрічаються і взаємодіють утворюючи ту чи іншу форму змісту – фразу, повідомлення і т. п., – яка комунікується від адресанта до адресата.

Важливо зазначити, що дискурс як форма змісту є мовленнєвою формою конкретного мовного спілкування, яку слід принципово відрізнити від мови як абстрактної системи. П. Рікер у роботі «Конфлікт інтерпретацій» окреслює поняття дискурсу, виходячи з п'яти ознак: по-перше, дискурс здійснюється в часі як мовленнєвий акт, *подія*, на відміну від мови як системи, що існує поза часом; по-друге, дискурс є послідовністю вільного *вибору* одних значень і відкидання інших, тоді як мовна система має примусовий характер; по-третє, дискурс є *комбінація* вибраних елементів, здійснювана в кожному дискурсі *по-новому*, тоді як мова є кінцевим і закритим описом знаків; по-четверте, лише в інстанції дискурсу мова набуває *референції*, тобто мовлення співвідноситься з певним предметом, оскільки «лише на рівні фрази знак щось

повідомляє, поза фразою він ні про що не говорить»; п'ятою і найважливішою ознакою, за П. Рікером, є те, що дискурс завжди передбачає суб'єкта – мовця і слухача на відміну від мови, яка є анонімною [7, с. 145–146].

Отже, ключовий чинник дискурсу можна побачити у прагненні до означування, тобто в інтенції до наділення семантикою і змістом, а точніше – в утворенні форми змісту, яким наділяється предмет дискурсу. Саме мислення людини в цьому сенсі є дискурсивним, як про це говорить Г. Щедровицький. Комунікація, на думку вченого, є мислекомунікацією в системі мислєдіяльності. Разом з тим, мислекомунікація за своєю формою є діалогом, який є безпосередньою сферою утворення і визначення змісту [11, с. 133, 287]. Тобто суб'єктом дискурсу початково є особа занурена в певний тип комунікації і яка продукує дискурс в процесі внутрішнього діалогу, формулюючи таким чином зміст.

М. Бахтін наголошував на принциповій різниці між функціонуванням змісту в рамках мови і спілкування. Вчений вважав, що спілкування належить не до компетенції мови, а до особливої сфери змістових відношень, які він називає «діалогічними». Діалог в цьому значенні, – це особливий спосіб утворення змісту. Ключовим змістовим елементом при цьому виступає не слово, а висловлювання. Слово (і мова в цілому), на думку М. Бахтіна, є лише засобом спілкування, але не самим спілкуванням. Цю останню функцію бере на себе діалог, який вчений називає «композиційною формою мовлення». «Будь-які два висловлювання, якщо ми їх співставляємо у площині змісту (не як речі і не як лінгвістичні приклади), виявляться в діалогічному відношенні» – пише вчений [1, с. 313]. Стає зрозуміло, що принцип діалогу є принципом співставлення, тобто протиставлення і водночас генерування елементів змісту. В результаті такого співставлення вербальний змістовий матеріал трансформується: мова отримує образ – «своєрідного автора, мовленнєвого суб'єкта» [1, с. 315]. Це означає, що в процесі співставлення виникає новий, раніше не існуючий зміст, який є неповторним, оскільки притаманний лише для даного і лише певним чином здійсненого співставлення висловлювань в рамках конкретного діалогу.

Аналогічним чином О. Розеншток-Хюссі говорить про те, що в процесі діалогу відбувається перетворення дійсності в дискурс, коли свідомість «вигорює» себе в повідомленні, тексті, створюючи стійкі диспозиції змісту, в яких виражена дійсність [8]. Таку позицію можна охарактеризувати як надзвичайно близьку до мистецької комунікації, яка, з одного боку, полягає у перетворенні дійсності в художній образ, а з іншого – у вираженні в даному образі свідомості, як індивідуальної, так і колективної.

Ключового значення, при цьому, набуває проблема сигніфікації – означування, тобто проблема самої форми, в якій зміст транслюється від адресанта до адресата. Елементом цієї форми вочевидь є *знак*, як комбінація змістової семантичної одиниці і чуттєво доступного компонента, посередництвом якого здійснюється комунікація. Знак виступає в якості провідника комунікативної дії, а отже, здійснення сигніфікації є неможливим без знакової системи як засобу генерування і донесення змісту до свідомості суб'єкта комунікації.

II. Моделювальна функція знаків. Щодо процесу сигніфікації важливо зазначити, що “*semeion*”, або знак – як єдність означника і означеного, стосується також певної єдності фізично-чуттєвого і поняттєво-семантичного й несе в собі такі конструктивні чинники, як «*ноема*», тобто смисловий епіцентр, та «*енергема*» – сугестивний епіцентр. Це свідчить про модальність впливу і про синестезію знака-образу, або ікони на людину та перекодування екстероцепції, інтроцепції, пропріоцепції, тобто перетворення чуттєвих даних різних модальностей сприйняття. Екстероцепція є сприйняттям явищ зовнішнього світу через дистанторецептори, інтероцепція – зондуванням підсвідомого, а пропріоцепція визначає гравітаційний локус (топос) місцезнаходження людини в світі.

Відповідно, виникає питання: яким чином модальності художнього образу перетворюються в “*semeion*”, тобто в знакову конструкцію? Візьмемо до уваги, що знак структурується з таких чинників, як означник-означуване (*сигніфікант* (signifier) – *сигніфікат* (signified)), згідно з Ф. де Сосюром. Або, згідно з моделлю знака Ч. С. Пірса, його компонентами є: *означник* (репрезентамен чи “*sign vehicle*”) – *інтерпретант*, або сенс (“*Interpretant: not an interpreter but rather the sense made of the sign*”) – *об’єкт* (*сигніфікат*), або денотат (Object: to which the sign refers).

Водночас, Ч. С. Пірс стверджував: «що головна функція знака полягає в тому, щоб презентувати недійсні відношення дійсними, – не приводити їх в дію, але встановлювати звичку або загальне правило, засобом якого вони при okazji будуть діяти» [6, с. 170].

Основне питання стосується визначення способу трансформування змісту, або переструктурування одного типу інформації в інший. Як було зазначено раніше, це питання можна розглядати у двох аспектах: як перекодування модальностей сприйняття, якщо мова йде про полімодальний образ, і як трансформацію змісту в процесі комунікації. Процес означування, що є проявом семіозу за термінологією американської школи семіотики [3, с. 58–69], матиме свою специфіку в кожному із зазначених аспектів. У першому випадку мова йде про синестезію, як перекодування даних відчуттів-дистантрецепторів (візуального у тактильне і т. п.). У другому випадку специфіка функціонування знаку полягає в тому, що останній заміщує для свідомості явище, яке він позначає, набуваючи водночас якості самостійного феномена і стає проявом конструктивного чинника семіозу щодо процесу моделювання дійсності. Йдеться, власне, про перекодування змісту в процесі комунікації, коли реальна річ *заміщується* її знаковим еквівалентом і, перетворюючись в об’єкт, моделює дійсність, що експлікується з віртуального стану, іманентного для свідомості людини. При цьому варто зауважити, що реальність і дійсність не є тотожними, «реальність існує сама-по-собі, незалежно від нашого сприйняття, тоді як дійсність – це все те, що здійснюється» [4, с. 16–29] завдяки актуальному спілкуванню в діяхронному і синхронному вимірах контексту комунікативних відношень»

III. Специфіка семіозу художнього повідомлення. Згідно з Дж. Ділі, «семіоз як вид активності характеризується тим, що включає три елементи, однак найвизначнішою його особливістю є те, що один з цих трьох елементів не потребує бути актуально існуючою річчю» [3, с. 59]. Цим елементом може бути в різних ситуаціях інтерпретант і/або об’єкт. Окрім того, «семіоз процесуально характеризується впливом майбутнього на нинішній стан речей» [3, с. 63]. У контексті пропонованого дослідження, семіоз необхідно розглядати у двох відношеннях: як зміст, який презентується перед свідомістю, тобто як об’єкт, образ або «вид» реальної речі, і як процес артикуляції певного змісту, у якому відбувається трансформація реальної речі на «образ – зображення» як феномен художньої культури.

У першому відношенні про семіоз говоримо як про презентацію, тобто представлення зображеної речі через її вигляд («вид», за Р. Ингарденом). Ключовим моментом, при цьому, стає відмінність між реальною річчю і баченням її образу. Якщо відтворюваний в зображенні «вид» або денотат це дещо відоме заздалегідь, то *бачення* цього виду не є наперед відомим і його необхідно створити, а точніше кажучи, *спроектувати*. «Вид» зображеного предмету, з цього погляду, це *проект* бачення в зображенні. Якщо розглядати проект з погляду комунікації, тобто взаємодії між відправником та отримувачем інформації, то це буде повідомлення, адресоване передусім самому відправнику, для якого важлива не вихідна інформація, – про неї не потрібно повідомляти, оскільки вона є заздалегідь відомою. Тобто важливості набуває не початкова інформація, якою є денотат або побачене, а видозміна останнього, тобто його розуміння, або те, як виглядає саме бачення.

В другому відношенні вирішальним чинником для семіозу в мистецтві стає артикуляція, або ті засоби, якими презентується бачення зображуваного. На відміну від моделі Ф. де Сосюра, згідно з моделлю Ч. С. Пірса, знак включає у свою структуру матеріальний елемент. Те, яким ставатиме образ, залежатиме від особливостей артикулювання означника, тобто – від способу передачі змісту. Що таке спосіб артикуляції змісту в мистецтві, можна пояснити за допомогою терміну «*прийм*», запровадженого у формальній школі мистецтвознавства В. Шкловським. Так, згідно з В. Шкловським, художня форма є способом навмисного ускладнення сприйняття. Якщо мистецтво створює певний образ як знак, що має певний денотат, то воно йде до цього зображення не прямим шляхом, а порушуючи відношення між денотатом та сигніфікатом. Це, на думку В. Шкловського, робиться для того, щоб збільшити зусилля, а найголовніше – збільшити тривалість сприйняття, оскільки «процес сприйняття в мистецтві є самодостатній, і повинен бути якомога тривалішим; мистецтво – це спосіб *переживати* «роблення речі», тоді як зроблене в мистецтві неважливо» [10, с. 13].

З цього випливає три висновки щодо специфіки семіозу в мистецтві: по-перше, трансформація реальної речі в образ відбувається *не як копіювання, а як створення речі заново*, по-друге, зміст художнього образу утворюється посередництвом *конкретної артикуляції й не існує поза нею*, по-третє, для образного повідомлення виняткового значення набуває тривалість комунікативного акту, тобто тривалість сприйняття, а точніше – *перебування у стані сприйняття*, яке стає спів-створенням образу.

Відповідно, Ю. Лотман говорить про «два можливих напрямки передачі повідомлення». Першим є напрямок «Я»–«Інший», «у якому “Я” – це суб’єкт передачі, власник інформації, а “Інший” – об’єкт, адресат. В цьому випадку передбачається, що до акту комунікації певне повідомлення відоме “мені” і невідоме “йому”». Другим є «напрямок в передачі комунікації, який можна охарактеризувати як напрям «Я»–«Я». Випадає, коли суб’єкт передає повідомлення самому собі» [5, с. 24]. Ключовим тут стає те, що повідомлення є апіорі відомим адресату. «Якщо комунікативна система “Я – Інший” забезпечує лише передачу певного константного об’єму інформації, – пише Ю. Лотман, – то в каналі “Я – Я” відбувається її якісна трансформація, яка призводить до зміни самого “Я”» [5, с. 26]. Отже, комунікативний акт починає працювати на переосмислення змісту повідомлення: «текст в каналі “Я–Я” має тенденцію набувати індивідуальних значень і отримує функцію організатора невпорядкованих асоціацій, що накопичуються у свідомості особи. Він перебудовує особу, яка залучена у процес автокомунікації» [5, с. 35].

Два виміри комунікації в художній культурі. Отже, виходячи зі сказаного можна говорити про два виміри комунікації, один із яких працює на передавання змісту і тим самим є екстенсивним, забезпечуючи кількість інформації, її незмінність та задаючи її напрямок. Другий вимір пов’язаний із якістю змісту, тобто з його зміною, а отже його можна охарактеризувати як інтенсивний. Ю. Лотман називає такий вимір «автокомунікацією», або «автокомунікативною системою» [5, с. 30]. Цей вимір комунікації характеризується також тривалістю, оскільки саме тривалість пов’язана із артикулюванням тих *означників* із яких утворюється художній образ («переживання роблення речі» за В. Шкловським).

Обидва виміри комунікації, у контексті проблеми, описаної вище як сигніфікація або означування, можна розглядати як способи трансформації змісту. В екстенсивному вимірі – як трансформацію чуттєвих даних за посередництвом знаку, наприклад, коли візуальний матеріал трансформується за допомогою сигніфікату, – знакової конструкції у зображення, яке може мати як візуальну, так і тактильну або кінетичну природу (про це йдеться у В. Фаворського, А. Гільдебранда, Г. Вельфліна, М. Маклюена).

В інтенсивному вимірі – як наділення змістом незмістових структур. Останнє відбувається в мистецтві за рахунок навмисного приглушення прямого зв'язку між денотатом і сигніфікатом, зображуваною річчю та її образом (вище про це йшла мова як про різницю між річчю та її баченням). Останнє відбувається через введення синтагматичних побудов різного роду. «Зростання синтагматичних зв'язків всередині повідомлення приглушує первісні семантичні зв'язки, – пише Ю. М. Лотман, – і текст на певному рівні сприйняття може поводити себе як складно побудоване асемантичне повідомлення. Але синтагматично високоорганізовані асемантичні тексти мають тенденцію ставати організаторами наших асоціацій. Їм приписуються асоціативні значення. Так, розглядаючи візерунок шпалер або слухаючи непрограму музику, ми приписуємо елементам цих текстів певні значення» [5, с. 35].

Значення ритму як семантико-комунікативного чинника. Отже, можна сказати, що синтагматика, а точніше, вираження змісту через незмістову (ритмічну, метричну) структуру створює специфіку мовленнєвого акту, притаманну для художнього повідомлення. Ритмічні структури втручаються у комунікацію, спонукаючи реципієнта затримуватися у процесі означування, і, тим самим, осмислювати, тобто наділяти змістом означувальники тексту. Ритм, в даному сенсі, виконує семантико-комунікативну функцію, спонукаючи до генерування семантики у кожному індивідуальному випадку сприйняття образу.

Для пояснення викладеного вище, проаналізуємо структуру мультиплікаційного образу. Зображення у класичному мультфільмі – двовимірне, тобто контурне, фігури розташовані на неглибокому, а в більшості випадків, взагалі пласкому фоні. Це обумовлюється головною функцією такого зображення – рухом фігури, який відбувається в горизонтальному вимірі. Фігура, при цьому, утворює вертикаль, яка протиставляється горизонтальному зображувальному ряду. Неважко побачити, що перелічені ознаки є цілком ідентичними з тим, чим В. Фаворський наділяє єгипетське зображення: площинність, домінування горизонталі, що обумовлює побудову фігур контурами, їх розміщення у вигляді рядів, а також організуючу функцію вертикалі, яка закріплює фігуру на горизонтальній поверхні. Давньоєгипетське, як і давньогрецьке зображення, за В. Фаворським, утворює за допомогою зображених предметів фронтальну площину, яка в першому випадку збігається з поверхнею зображення, а в другому, протиставляється фоновій площині, що дає можливість утворити неглибокий простір (давньогрецькі рельєфи) [9]. Всі ці ознаки без сумніву можна знайти в анімаційному зображенні. Відмінність полягає лише в тому, що в мультфільмі рух здійснює не глядач, а саме зображення рухається по горизонталі (екрану). При цьому необхідно враховувати, що такий рух опосередковується кадром і складається з окремих кадрів – мізансцен, кожна з яких є окремою композиційною побудовою. Саме перехід фігури із однієї сцени в іншу, а також складеність окремих мізансцен і окремих фігур в один цілісний кінетичний образ – створюють передумови основної естетичної проблеми зображення коміксу і мультиплікації (що відображено в етимології самого терміну: «мульти-плі-кація» означає «множинне складання»). Останнє дозволяє охарактеризувати архітектоніку такого типу зображення як композитну, тобто складену з багатьох окремих композиційних структур.

Окреслені особливості мультимедійної комунікації притаманні і для класичних мультфільмів студії Уолта Діснея, і для творів вітчизняної мультиплікації. Такі ж особливості зберігаються і в сучасних мультфільмах. І хоча в них спостерігаємо певний відхід від площинності (такою є зокрема комп'ютерна 3-D анімація), це не порушує композитної природи анімаційного зображення.

Фігура в такому зображенні постійно видозмінюється, перебуваючи в постійному русі. Найкраще це помітно в коміксах, де зображуються окремі сцени. Зображення такої

фігури, навіть якщо її відірвати від притаманного кінетичного середовища, як правило, не втрачає своїх динамічних якостей, ніби спонукаючи «вживлювати» в нього рух, уявити його в русі (можна навести аналогію із «танцівницями» Е. Дега). Кадр, а точніше його вертикальні межі, накладає обмеження на рух фігури, «примушуючи» її рухатися лише в заданих рамках, або зупинятися (не обов'язково повністю) і займати певне положення, приймати певний ракурс і т. п. Ці обмеження є не лише просторовими, але також часовими. Кадр диктує затримку або гальмує момент переходу однієї мізансцени в іншу. Проте фігура «чинить спротив» такому обмеженню (в мультфільмах статичні сцени трапляються рідко і не можуть тривати довго), вона прагне перетнути межі кадру, перейти в наступну сцену.

Висновки. Таким чином, на прикладі мультиплікаційного типу комунікації, спостерегаємо динамічне протистояння і взаємодоповнення двох структур: композиційної семіотичної структури кадру і драматургії мізансцени, що обумовлюється рухом. Узгодження цих структур може відбутися не інакше як за допомогою, по-перше, метрики, яка утворюється чергуванням кадрів (знаків-ікон), і, по-друге, – ритму, який створюється рівномірним переходом однієї мізансцени в іншу, зміною просторових положень фігур, а також часовою диспозицією їх кінематики. Названі засоби слугують об'єднувальними формотворчими чинниками, посередництвом яких формується цілісний мультиплікаційний «метаобраз», екзистенційним середовищем якого є рух. Загалом, йдеться про ситуацію виникнення естетичного ефекту, коли відбувається зміна свідомості реципієнта. Така зміна (семіоз) стосується не стільки формального протиставлення кадру і мізансцени, скільки особливостей їхнього *узгоджування*, тобто художньо-образної (знакової) специфіки інтерпретації переходу однієї мізансцени в іншу. У наведеному прикладі інтерпретантом стає ритм, який опосередковує кінетичний образ мультиплікаційного зображення. Відтак, ритм, виступаючи інтерпретативним чинником комунікації, артикулює і саму мізансцену, і її зміну, а також композицію кадру в якому відбувається дія.

Відповідно, візуальний ряд знаків-ікон (знаків-образів) уподібнюється орнаментальній структурі, хоча про це йдеться лише метафорично. Набагато важливішою є семантично-комунікативна функція такого «орнаменту»; вона полягає в тому, щоб інтенціювати свідомість глядача до формування цілісного, змістовно самототожного метаобразу, що, згідно з класифікацією Ч. П. Пірса, стає *legisaynom*, який складається з попередньо розрізнених знаків-ікон, або низки диференційованих зображень.

Список використаної літератури

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. Сост. С. Г. Бочаров. 2-е изд. Москва : Искусство, 1986. 445 с.
2. Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. К. : Лібра, 1999. 488 с.
3. Ділі Джон. Основи семіотики. Пер. з англ. А. Карась. Львів : Арсенал, 2000. 232 с. https://shron1.chtyvo.org.ua/Deely_John/Osnovy_semiotyky.pdf
4. Карась А. Семіотична перспектива інтерпретації реальності як дійсності // Філософська думка. К. : Інститут філософії ім. Г. Сковороди НАН України, № 5, 2008. С. 16–29.
5. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. Москва : Языки русской культуры, 1996. 464 с.
6. Пирс Ч. С. Избранные философские произведения. Пер. с англ. Москва : Логос, 2000. 448 с.
7. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. И. С. Вдовиной. Москва : Академический Проект, 2008. 695 с.
8. Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. Москва : Лабиринт, 2008. 270 с.
9. Фаворский В. Литературно-теоретическое наследие. Москва : Сов. художник, 1988. 587 с.

10. Шкловский В. О теории прозы. Москва : Сов. писатель, 1983. 284 с.
11. Щедровицкий Г. П. Избранные труды. Москва : Шк. культ. полит., 1995. 800 с.

TWO DIMENSIONS OF COMMUNICATION IN ARTISTIC CULTURE AND SEMANTIC AND COMMUNICATIVE RHYTHM FUNCTION

Bohdan Skovronskyi

*National Pedagogical Dragomanov University,
9, Pirogova str., Kyiv, 01601, Ukraine
e-mail: skovronskij81@gmail.com
ORCID ID 0000-0001-5413-6630*

The purpose of the study is to identify the anthropological aspect of communication regarding the features of the impact on the human consciousness of artistic culture by means of rhythm. The key importance, at the same time, is the problem of signature – signification, that is, the problem of the form in which the sense communicates from the addressee to the addressee. The main issue that needs to be addressed is the method of transforming the content, which can be considered in two aspects: it can be the transcoding of the modalities of perception if we are talking about a polymodal image or it can be a transformation of the sense in the process of communication.

Based on this, we can talk about two dimensions of communication, one of which works on the transmission of content, and thereby is extensive, ensuring the amount of information, its immutability, and setting its direction. The second dimension is associated with the quality of the content, that is, with its change, and therefore it can be described as intensive. This measurement of communication is also characterized by duration since it is the duration associated with the articulation of those signifiers of which an artistic image is formed. Both dimensions of communication, in this context, can be seen as ways to transform content. In an extensive dimension – as a transformation of sensory data through a sign, in an intensive dimension – as an endowment with the content of meaningless structures. The latter occurs in art due to the deliberate suppression of the direct connection between the denotation and signify, through the introduction of syntagmatic constructions of various kinds. Syntagmatic, or rather, rhythmic structures interfere with communication, prompting the recipient to linger in the process of signification, and, thereby, to comprehend that is, to provide meaning to the elements of the text.

Thus, rhythm, as a sign-structural component of communication, performs an additional interpretive function in relation to artistic content, exciting the reader, viewer, or audience to an individual increment of semantics in each case of perception of signs-icons or signs-symbols.

Key words: communication, semantics, sign, image, signification, semiosis.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 101:141.21:122/129

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2022.29.11>

“THE POSTHUMAN” РОЗІ БРАЙДОТТІ: АНАЛІЗ ТЕОРІЇ КРИТИЧНОГО ПОСТГУМАНІЗМУ

Надія Гапон

Львівський національний університет імені Івана Франка,

вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна

e-mail: Nadiya.Gapon@lnu.edu.ua

ORCID ID 0000-0002-8699-2420

У статті проаналізовані останні праці європейської філософині Розі Брайдотті “The posthuman” (2013) та “A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities” (2019) та ін. Філософія у своїх працях здійснює важливий мисленнєвий поворот до подолання репресуючого зіткнення дуальності природного та культурного, органічного та неорганічного, тіла й розуму, поглиблюючи критичний напрямок гуманістичної думки. Проаналізовано погляди Брайдотті стосовно труднощів подолання викликів сучасності. Окреслено її бачення наслідків антропоцену як багатопланової постлюдської скрути, яка вміщує екологічний, соціально-економічний, афективний і психічний виміри екології приналежності. Показано міркування дослідниці стосовно уникання класичного дуалізму та її прагнення інтеграції філософії з соціальною політикою, практиками науки й технологізації. Окреслено особливості підходу Брайдотті до розуміння постгуманізму. Останній визначає певний стан постлюдського, що приходить вслід за постмодерним станом соціокультурної ситуації. Стан постлюдського окреслює когнітивні схеми стосовно людського в людині, соціально-політичного устрою, ставлення до глобального розвитку (людства, планети). З’ясовано, що у праці «Постлюдина» znana сучасна мислителька розкриває специфіку постгуманістичного руху, який витісняє традиційно інтерпретовану гуманістичну єдність суб’єкта. У статті заакцентовано на трьох специфічних модусах постлюдського становлення нової людської суб’єктивності: «становлення – тварина», «становлення – Земля», «становлення – техніка».

Відхід від антропоцентризму призводить до перебудови ставлення людини до тварин, планети, техніки. Брайдотті оптимістично стверджує, що постлюдина допомагає зрозуміти нашу гнучку і багатоваріантну ідентичність. Занепокоєння дослідниці викликає деяке відставання філософії та соціальної теорії щодо рефлексії багатьох постлюдських трансформацій, які відбуваються у світі. Виникає необхідність гуманітарного осмислення станів нелюдського і післялюдського. Масові смерті людей, спричинені війною в Україні, з можливістю застосування ворогом українського національного суверенітету ядерної зброї, небезпека екологічних катастроф через ймовірність руйнування атомних електростанцій, численні експлозії (вибухи, пожежі, викиди небезпечних речовин в атмосферу), стан голоду та злиднів, інвалідизація тощо – характеризують «післялюдський» стан. Брайдоттівський наратив є вкрай важливим для розвитку гуманітарної думки, спонукає критично і творчо мислити про те, ким і чим люди насправді є, а також про становлення оновленої ідентичності.

Ключові слова: людина, постгуманізм, постантропоцен, критична теорія, суб’єктивність.

Вступ. Поворот людини у розумінні себе та світу в антропоценовому ландшафті «чаїть вихід і відчуження від обмеженої і водночас центральної позиції, яку займає

людство» [16, с. 20]. Планета населена «самоперевершувальними самих себе істотами», що ставлять перед собою нові цілі. Такий поворот людини вказує на постлюдський стан, коли людство більше не є мірилом усіх речей. Філософія та освіта, на думку Сверре Раффнсе, повинні вловити цей стан пошуку людиною себе заново, намагатися знайти й допомогти сформулювати стандарти та шкали, яких дотримуватися. Людина залишається вирішальним фактором життя і смерті планети. Останнє залежить від того як люди поведуться, чому навчаються самі і навчають один одного» [16, с. 20]. Зміна клімату, його вплив на «...біомасу та енергію, долання кордонів мікробними винаходами» посилюють нинішнє відчуття роз'єднаності, розпаду, мутації та виснаження [9, с. 5]. Актуальність теми обумовлена необхідністю дослідження нових вимірів людського у добу постантропоцену, перебування концептуальних шаблонів, які впливатимуть на політичні передумови і визначення людини та життя. Ключові поняття авторів окреслюють такі стани людини: «нелюдський» (С. Раффнсе) [16]; «постантропоцентричний» (Б. Кларк) [9]; «постлюдська персональність» (Д. Дж. Веннеман) [19]; «постлюдська перформативність» (К. Барад) [1], «супутньовидова людина» (А. Цінг) [17]. Антрополог Анна Цінг у монографії пропонує «гриб Мацутакє» як сприятливий символ для ідей про життя в постантропоцені і для дискусії про релевантність у наукових дослідженнях та політиці [17]. Критики відкривають становище людини постантропоцену, коли стирається бінарність «природи» і «суспільства», не зауважуються режими вартостей, що впроваджуються у життєві процеси. Наприклад, розробка нових видів озброєнь, вартість виробництва та застосування має колосальний характер. У своїй праці Карен Барад [1] зачіпає затінений моральний бік ядерних досліджень, де учений є частиною «внутрішньої дії» експерименту, у якому люди (зокрема їхні культурні конструкти) не мають повного контролю над усім, що відбувається. Прикметним для авторів є світовідчуття зникання «життя на землі» (Т. Ван Дорен) [18], «людини» (К. Коулбрук) [11], «закриття постлюдського майбутнього» (А. Крокер, М. Крокер) [14]. Постгуманний стан людини окреслює діяльнісна концепція медіа для глобального цифрового суспільства, яке процвітає, а іноді й гине, на перетині технологій швидкості, дистанційної етики, повсюдної культурної тривоги, водночас драйву та аварії.

Дискурс постгуманізму укладають фрагментовані концепції доби після гуманізму (Р. Брайдотті, К. Вульф, К. дель Вальє, Г. Мазіс, Д. Гарвей та ін.). Відтак концепції постгуманізму є декілька: культурологічний постгуманізм (К. Вульф), новий матеріалізм (К. Барад, В. Кербі), критичний постгуманізм (Д. Гарвей, Р. Брайдотті), агентний реалізм (К. Барад), метагуманізм (Х. дель Вальє), постколоніальні антропології (Е. В. де Каструн) тощо. Філософськими мотиваторами, які дали поштовх до розвитку концепцій постгуманістського дискурсу, стали праці Розі Брайдотті, зокрема «Постлюдина» (2013). Вони віддзеркалюють філософський зміст цілого кампусу праць з проблематики трансформацій людського в людині доби конвергенції постантропоцену та постгуманізму. До аналізу праць Брайдотті за останні роки зверталися: у монографії С. Гербрехтер [10], у численних розвідках – Д. Гудлі, Н. Загурська, Ю. Мартинюк. І. Калус, М. Россіні та ін.

Мета розвідки: розглянути поняття суб'єктивності і концептуальні знахідки стосовно розкриття проблематики людини в добу конвергенції постантропоцену і постгуманізму у філософських працях Розі Брайдотті.

Філософські засади критичної теорії постгуманітарних наук

Осереддя праць Брайдотті про суб'єктивність становлять чотири пов'язані між собою монографії, з особливим акцентом на концепції відмінностей в історії європейської філософії та політичної теорії: Патерни дисонансу (1991) [5], «Номадична теорія» (2012) [4], «Метаморфози» (2002) [3], «Транспозиції» (2006). Р. Брайдотті обґрунтовує альтернативний погляд на суб'єктивність і етику, застерігаючи щодо культурного

релятивізму, який впливає з постмодернізму. Вона також критично ставиться до ліберального індивідуалізму.

Брайдотті вважає полеміку про гуманізм та антигуманізм неперспективною. Критичний постгуманізм є тією низкою теорій, які намагаються уникнути непродуктивної полеміки про раціоналізм та ірраціоналізм і цивілізаційну боротьбу, у яку вони залучені. Відтак, критичний постгуманізм, теорія постлюдини є теоретичним знаряддям, які здатні осягнути сутнісне про людину у біогенетичну епоху. Вона розглядає теорію постгуманізму як таку, що містить критику та креативність: «...бути постлюдським не означає бути байдужим до людей або дегуманізованим... Постгуманістична теорія також засновує етичне ставлення на позитивних засадах спільних проєктів та дій, а не на негативних чи реактивних засадах загальної вразливості [7, с. 17].

У праці «Теоретичні основи для критичної постгуманітарної теорії» (2019) [2] Брайдотті дає визначення постлюдського скрутного становища. Вона вважає, що це становище є конвергенцією дискурсу постгуманізму та постантропоцентризму. Брайдотті прагне у розвідці «Критична теорія постгуманізму» теоретично обґрунтувати якісне зрушення сутнісного в людині до кочової (номадичної), як післялюдської та дослідити її етико-політичні наслідки. Вона критикує нинішню тенденцію до створення «...нових негативних або реактивних перекомпозицій нового пан-людства, заснованого на вразливості та страху» [6, с. 13]. Замість цього аргументується потреба в критичній «постлюдській» думка і пропонується визначення суб'єкта як кочового, тобто трансверсального, реляційного, афективного тощо. Авторка вдається до матеріалістичного підходу не для того, щоб множити неологізми («капіталоцен» Д. Мур, «плантаціоцен» А. Цінг, «ктулуцен» Д. Гарвей тощо). Вона прагне «вписувати антропоцен у багатопшарову постлюдську скруттту, яка залучає екологічний, соціально-економічний, афективний і психічний виміри нашої екології належності» [2, с. 31].

Історія постгуманізму не має очевидного початку, середини або кінця у філософській думці», – зазначає Р. Брайдотті, підтримуючи фрагментацію концепцій в епоху після гуманізму [7, с. 37]. Класичне розуміння людини пройшло модерністські та капіталістичні форми. Цей гуманізм мав євроцентричне ядро та імперіалістичні тенденції: багато хто з тих, що знаходилися за межами Європи не потрапляли під його дію. З часом йшло додання постколоніальних тенденцій у поширенні гуманізму, його «зарозумілості». Науковці (І. Каллюс, С. Гербрехтер, М. Россіні) аргументували, що європейський гуманізм не має самообмежуватися [8, с. 118]. Адже «після гуманізму» минулої доби виникли не менші виклики для людини, які потребують свого обговорення та вирішення. Звісно постгуманізм дав багато емансипаційних пропозицій (таких як права, засновані на людяності, правові системи, що поважають право жити як людина, загальнонаціональні декларації, які плекають те, що зветься людиною). Однак виникає низка проблем, що обумовлюється існуванням доби постгуманізму. Стрімкий темп глобалізації, швидкий реальний час нових медіа і потоків інформації, потужний потенціал трансформації технонауки, цифровізації та біотехнології сьогодні стагнує війна. Тому постгуманізм не може не бути «постєвропейським» [8, с. 117].

Критичний постгуманізм – це теоретичний підхід, який здійснює деконструкцію гуманізму, розрізняє поняття «постлюдини» у розмаїтті її концептів (кіборги, монстри, зомбі, привиди тощо) та розробляє соціальний дискурс «постгуманізму» [12, с. 308]. Останній формується довкола дискусії над питаннями про те, що означає бути людиною в умовах глобалізації, технологізації науки, пізнього капіталізму, зміни клімату, війни. Аргументується критична думка щодо визначення постлюдського суб'єкта як кочового, тобто трансверсального, реляційного, афективного. Постгуманізм охоплює не лише

глобальні проблеми економіки, політики, екології, а й окреслює майбутнє думки, гуманітарних наук загалом.

Отже, критична теорія постгуманізму Брайдотті успадковує ідеї Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, Ж.-Ж. Деріди, М. Фуко, М. Мерло-Понті та витворює іншу концепцію постлюдини (іншу ніж трансгуманізм). Постгуманізм прагне вийти за межі бінарних опозицій мови і мислення про людину: природа/культура, чоловік/жінка, людське/нелюдське, гуманізм/антигуманізм. Критична теорія не замкнута у полоні песимістичного мислення про крах гуманізму (Голокост і Гулаг, геноцид, війна). Брайдотті критикує гуманізм у його історичному занепаді, але не зациклюється на риторичі кризи людини.

Р. Брайдотті про суб'єкт та специфіку постлюдського

Р. Брайдотті розглядає постгуманізм оптимістично і перспективно й закликає долати глухий кут гуманістичного світогляду. Останній привіт до виникнення антигуманістських концепцій які мають бути подолані в сучасному мисленні [7, с. 16]. У своїй візії суб'єкта, авторка приходиться до розуміння «компенсаторного гуманізму», який бачить суб'єкта номадичним, складноструктурованим. Суб'єкт структурується через близький стосунок до тварин, планетарний вимір та технологічне посередництво [7, с. 94]. Р. Брайдотті не зневіряється у класичному гуманізмі та людині, подібно до Фуко, вона мислить панорамніше, враховуючи, що доба глобалізованого та інформатизованого суспільства накопичує дискурси та репрезентації негуманного, антилюдського, нелюдського та післялюдського.

Першим аспектом постлюдського, який аналізує Брайдотті, є модус «*становлення – тварини*». Зміщення антропоцентризму призводить до перебудови ставлення людини до тварин, її критична теорія постгуманізму реагує на цей виклик. Біогенетичний вектор займає чільне місце в дискусіях про постлюдський стан. У праці «Постлюдина» вона робить закид біополітиці, яка впливає на сферу «генеративних здібностей жінок, тварин, рослин, генів і клітин» та контролює ресурси цієї сфери» [7, с. 59]. Людина тут постає динамічною структурою життя, що самоорганізується. Для цього філософія застосовує грецьке поняття життя – “*зоє*” [7, с. 60]. Біогенетичний капіталізм інвестує в науку та економіку, відтак життя/*зоє* перетворюється на товар для торгівлі. Сьогоднішній ринок є місцем, де виробляють парадоксальну форму постантропоцентризму. Останній руйнує ієрархію біологічних видів і зносить з вершини прийнятий стандарт «Людини» як міри усіх речей» [7, с. 67]. Свідченням цьому є, наприклад, ринкова ціна рідкісних птахів і видів тварин, порівняно (причому часто на користь саме тварин) з вартістю тіл жінок, дітей в глобальній торгівлі людьми. Однак поза ринковою сутністю стосунків, в екстремальній ситуації війни загальний стандарт «Людини» як міри усіх речей залишається очевидним для людей, які піддають своє життя загрози заради порятунку тварин (домашніх улюбленців, мешканців зоопарків, тварин замкнених в полишених фермерських спорудах у час війни тощо).

Другим специфічним аспектом постлюдського, згідно з міркуваннями Р. Брайдотті, є модус «*Становлення – Земля*». Її праця «Постлюдина» вийшла у світ в 2013 році, відповідно проблеми пандемії, війни вона не заторкнула. Цей модус становлення постлюдської суб'єктивності Р. Брайдотті розглядає у контексті боротьби із глобальним потеплінням, з сучасною кліматичною політикою. Кліматичні проблеми в ідеалі вимагають зміни в ставленні до природи, довкілля. Війна ж, яка точиться в Україні, увиразнює планетарний вимір екологічної проблематики: бойові дії й обстрілювання українських ядерних електростанцій російською армією, фосфорні ракети і «килимові» бомбардування населених пунктів, міст та цивільної інфраструктури – до краю загострюють проблему виживання як такого: для людей, громади, але й для тварин і навіть рослин. Навіть

мобільні крематорії, які везуть за своїми частинами російські військовики, позначають нелюдське ставлення передусім до своїх убитих людей, які із мінімальним етичним «слідом» із «біологічних агентів» стають «агентами геологічними» (кремація тіла з максимальним вуглецевим слідом).

Брайдоттівське поняття “zoe” як складової для конструювання та розуміння постлюдської суб’єктивності і постлюдини скеровує авторку до нового розуміння ідентичності. Остання не є такою флюїдною як у дискурсі трансгуманізму. Поняття “zoe”, що йде від матеріально-моністичних побудов віталізму, увиразнює теоретичний оптимізм. Це поняття є стверджувальним для політичної теорії, яка креативно шукає шляхи порятунку для людини за умов настання різноманітних постлюдських катастроф, війни з її потворною біополітичністю та некрополітикою. Визнання первинності “zoe” дозволяє сприймати ідентичність, як трансверсальність; воно стосується тепер спільности людей, які вимушено перетинаються й об’єднуються з метою відродження нового життєвого простору [15, с. 68].

У ситуації війни люди об’єднуються у трансверсальному союзі на основі панлюдського загальнопланетарного зв’язку, хоча мають свої локальні ідентичності Нова ідентичність заґрунтована на загальній екофілософії становлення та спорідненості виживання, долання загрозливих залежностей європейців (наприклад, залежність від нафтопродуктів). Подолана залежність стає лакмусом міцності ідентичності (груп та спільнот).

Третім специфічним модусом постлюдського є відношення «становлення – машина» [7, с. 89]. Д. Гарвей, Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі вплинули на увагу Брайдотті стосовно цього модусу постлюдського. Брайдотті припускає, що кіборги вже є домінантною соціокультурною формою, включеною до суспільного виробництва, «вітрувіанська людина стала кібернетичною» [7, с. 90]. Дивовижно, але кіборгами є не лише тіла пілотів високотехнологічних військових літаків, а й «анонімні маси низькооплачуваного цифрового пролетаріату, який підживлює високотехнологічну глобальну економіку, ніколи не отримуючи до неї доступу» [7, с. 92]. Праця Артура та Марілуїзи Крокерів «Виходи в постлюдське майбутнє: мрії за допомогою дронів» [14] зачіпає онтологічно-безпековий та етичний аспекти інформаційно-технологічної сутності постантропоцену (наприклад, відстежування людей, тривога і смерть через помилки управління дронами). Тема постлюдського трансформується у розмову про «нелюдське», коли йдеться про нові технології ведення війни, ефективність «розумної» високотехнологічної зброї, що застосовується для вбивства людини без участі людини. Тобто постлюдська свідомість і тілесність наперед (апріорно?) визначаються віртуальними об’єктами і технологічною візуальністю. Сидячи у затишному фотелі, особа бачить війну оком дрона або через оптику, закріплену на «розумній» ракеті, що довго летить і нарешті влучає у ціль – убиває.

Висновки. Значення та прикладні аспекти аналізованих праць Р. Брайдотті для рефлексії української соціальності, зануреної у війну є очевидними. Адаптоване застосування ідей дає позитивні можливості для переосмислення того, що означає бути людиною у час війни з її потворною біополітичністю та некрополітичністю, на полі бою, в громадсько-політичній сфері, у стосунку до дітей-сиріт, інвалідів, осіб з посттравматичним синдромом, їхньої реабілітації та навчання новим навичкам тощо. Інвалідність у багатьох сенсах є квінтесенцією постлюдської позиції, яка обов’язково вимагає взаємозалежних зв’язків з іншими людьми, технологіями, нелюдськими істотами, комунікаційних потоків та мережі людей і нелюдей. Сьогодні щобільше зростатиме увага до суб’єктів освітнього процесу, які відчули страшний дотик війни. На прикладі груп суб’єктів освітнього процесу, часто з особливими освітніми потребами, ми можемо бачити як створюються нові ідентичності. Ці групи (студентів, батьків, викладачів, працівників) зможуть удосконалювати

законодавство, відповідність до прав ООН, змінювати освітню політику, сприяти освітній інтеграції. Без сумніву, ці виступи, переговори, дебати, втілення, взаємини, мінливі та багаторазові групові ідентичності змінюватимуть ландшафт постгуманізму, вносимуть у нього оптимізувальний та олюднювальний контексти. З огляду на появу нової трансверсальної суб'єктивності вища освіта покликана створити психолого-педагогічні умови для підготовки спеціалістів інноваційного типу, який володіє трансверсальними компетентностями. Останні забезпечують «трансфер навчання», тобто проєкцію знань, навичок, інтелекту особи на вирішення ситуацій реального життя. Розвиток таких компетентностей забезпечуватиме трансверсальність – нову історичну форму суб'єктивності, універсальності особи в межах глобального суспільства.

Список використаної літератури

1. Barad K. After the End of the World: Entangled Nuclear Colonialisms, Matters of Force, and the Material Force of Justice // *Theory & Event*. 2019. 22 (3). P. 524–550. Режим доступу: <https://doi.org/10.19205/58.20.6>
2. Braidotti R. A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities Theory // *Culture & Society*. 2019. Vol. 36 (6). P. 31–61. Режим доступу: <https://doi.org/10.1177/0263276418771486>
3. Braidotti R. *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. New York : Published by Polity Press in association with Blackwell Publishers, 2002. 328 p.
4. Braidotti R. *Nomadic Theory: The Portable Rosi Braidotti*. New York : Columbia University Press, 2012. 416 p.
5. Braidotti R. *Patterns of Dissonance: A Study of Women and Contemporary Philosophy*. Cambridge : Polity Press; New York : Routledge, 1991. 365 p.
6. Braidotti R. Posthuman Critical Theory // *Critical Posthumanism and Planetary Futures*; D. Banerji, M. Paranjape (eds.). New Delhi : Springer, 2016. P. 13–32. 277 p. https://doi.org/10.1007/978-81-322-3637-5_2
7. Braidotti R. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press. 2013. 180 p.
8. Callus I. Herbrechter S., Rossini M. Introduction: Dis/Locating Posthumanism in European Literary and Critical Traditions // *European Journal of English Studies*. 2014. Volume 18. Issue 2. P. 103–120. <http://dx.doi.org/10.1080/13825577.2014.916999>
9. Clarke B. *Posthuman Metamorphosis: Narrative and Systems*. New York : Fordham University Press, 2008. 192 p.
10. Herbrechter S. *Posthumanism: A Critical Analysis*. London : Bloomsbury Academic, 2013. 248 p.
11. Colebrook C. *Death of the Posthuman*. Ann Arbor : Humanities Press, 2014. 245 p.
12. *Connectedness: an Incomplete Encyclopedia of the Anthropocene*; by Marianne Krogh (Ed.). Copenhagen : Strandberg Publishing, 2020. 416 p.
13. Goodley D., Lawthorn R. & Runswick Cole K. Posthuman disability studies // *Subjectivity*. 2014. 7. P. 342–361. <https://doi.org/10.1057/sub.2014.15>
14. Kroker A., Kroker M. Exits to the Posthuman Future: Dreaming with Drones // *Critical Posthumanism and Planetary Futures*; D. Banerji, M. Paranjape (eds.). New Delhi : Springer, 2016. P. 75–90. https://doi.org/10.1007/978-81-322-3637-5_5
15. *Posthuman Glossary*; eds. Rosi Braidotti and Maria Hlavajova. London : Bloomsbury Academic, 2018. 322 p.
16. Raffinsoe S. *The (Post)human Condition // Philosophy of the Anthropocene: The Human Turn*. London : Palgrave Pivot, 2016. 275 p.
17. Tsing A. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton : Princeton University Press, 2015. 352 p.
18. Van Dooren T. *Flight Ways: Life and Loss at the Edge of Extinction*. New York : Columbia University Press, 2014. 208 p.

19. Wennemann D.J. *Posthuman Personhood*. Lanham : University Press of America, 2013. 170 p.

**ROSSI BRAIDOTTI'S "THE POSTHUMAN":
ANALYSIS OF THE THEORY OF CRITICAL POSTHUMANISM**

Nadiya Hapon

Ivan Franko National University of Lviv,

1, Universytetska str., Lviv, Ukraine

e-mail: Nadiya.Hapon@lnu.edu.ua

ORCID ID 0000-0002-8699-2420

The article analyzes the last works of European philosopher Rossi Braidotti "The Posthuman" (2013) and "A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities" (2019) etc. In her works, Braidotti takes an important step towards overcoming the repressive clash of dualities of natural and cultural, organic and inorganic, body and mind, as well as forming a critical direction of humanistic thought. Braidotti's positions on the complexities of dangerous modernity are analyzed. The article outlines her vision of the consequences of the Anthropocene as a multilayered posthuman hardship, which contains the ecological, socio-economic, affective and mental dimensions of our ecology of belonging. It was found that in her work "The Posthuman" she reveals how the posthumanist movement displaces the traditionally perceived humanistic unity of the subject. The article focuses on three specific modes of the formation of a new human subjectivity: "becoming – animals", "becoming – earth", "becoming – technology". The shift of anthropocentrism leads to a restructuring of man's attitude to animals, the planet and technology. Optimistically, Braidotti argues that the posthuman helps us understand our flexible and multifaceted identity. She is concerned about the lag of philosophy and social theory in the reflection of many posthuman transformations taking place in the world. There is a need for humanitarian thinking about the state of the inhuman and posthuman. Mass deaths caused by the war in Ukraine, with the possibility of the enemy using nuclear weapons, the danger of environmental catastrophes due to attempts to destroy nuclear power plants, numerous explosions (fires, emissions of hazardous substances into the atmosphere), hunger and poverty characterize posthuman condition. Braidotti's narrative is extremely important for the development of contemporary humanitarian thought, it encourages critical and creative thinking about who and what we really are, as well as the formation of a renewed identity.

Key words: man, posthumanism, post-Anthropocene, critical theory, subjectivity.

УДК 2-284-335-733:272/273:7]:141.144
DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2022.29.12>

БОГОСЛОВСЬКО-ФІЛОСОФСЬКА КОНЦЕПЦІЯ ДІАЛОГУ ЦЕРКВИ І МИТЦІВ СВ. ІВАНА ПАВЛА ІІ У КОНТЕКСТІ ПЕРСОНАЛІСТИЧНОГО ДИСКУРСУ ТА РЕАЛІЗАЦІЇ ДУШПАСТИРСЬКОГО ПОКЛИКАННЯ

Не бійтеся!
(св. Іван Павло ІІ)

Річард Горбань

*Косівський інститут прикладного та декоративного мистецтва
Львівської національної академії мистецтв,
вул. Міцкевича, 2, 78601, м. Косів, Івано-Франківська обл., Україна
e-mail: graukr@gmail.com
ORCID ID 0000-0001-7112-9723*

Мета дослідження – в проблемному полі богослов'я, релігієзнавства та філософії мистецтва – з'ясувати реалізацію двох принципів: діалогічності й монадності – в особі Кароля Войтили, що дозволило йому створити богословсько-філософську концепцію діалогу у формі богослов'я діалогу, яка визначила душпастирську діяльність 264-го єпископа Риму як у його протистоянні зі злом, зведеним в систему, так і в пошуках парадигмальної альтернативи «цивілізації смерті». Методологія дослідження визначена принципами і методами, виробленими соціогуманітарними науками щодо аналізу й інтерпретації релігійних феноменів; у теоретичному аспекті дослідження спирається на концепції діалогічності, філософсько-богословську ідею покликання та принцип монадності особи. Наукова новизна полягає в опрацюванні ключової властивості релігійної, філософської і художньо-естетичної свідомості католицького мислителя, яка сприяла появі богослов'я діалогу та спрямувала діяльність видатного понтифіка на формування та розбудову нової цивілізаційної парадигми на засадах діалогу і персоналістичної норми. Висновки. Репрезентуючи, як монадна особа, націю, культуру, епоху, св. Іван Павло ІІ, з одного боку, на прикладі історії приєднання польської нації у світі запропонував погляд на націю як на модель консолідації спільноти, що уможливило діалог культур на засадах їх суверенітету, рівності й толерантності, з другого – реалізуючи особове покликання, у філософській, мистецькій і душпастирській діяльності виявив на зламі тисячоліть визначальну інтенцію нової цивілізації – діалогічність. Філософ довів, що глобалізація не означає нівелювання й асиміляцію мов і культур, – об'єднання народів є можливим, якщо відбуватиметься через духовні цінності, визначені благом кожної особи, тому найважливіші потреби сучасності вимагають розбудови нової цивілізації на діалогічних засадах, зокрема діалогу Церкви і мистецтва.

Ключові слова: богослов'я діалогу, принцип монадності особи, ідентичність, історична пам'ять, свобода, любов, персоналістична демократія, атеїстичний гуманізм, справжній гуманізм, справжня цивілізація.

Постановка проблеми. 264-й Папа пройшов складний шлях: від Кароля Войтили – польського митця й філософа, становлення особи якого відбувалося в безкомпромісній боротьбі зі злом, зведеним у систему на рівні державних структур, до св. Івана Павла ІІ – єпископа Риму, який виповнив особове покликання, спрямувавши свою душпастирську діяльність проти становлення цивілізації смерті. Парадигмально-цивілізаційним ознакам

смерті, які дедалі ближче до кінця другого Тисячоліття християнства давалися взнаки, все більше оголюючи кризу атеїстичного гуманізму, понтифік протиставив парадигму «повноти життя і радості», що у третьому Тисячолітті має визначати розвиток заснованої на «справжньому гуманізмі» «справжньої цивілізації», яка вимірюється не економічним поступом, а людським, моральним і духовним розвитком народів, збереженням їх культурної ідентичності й історичної пам'яті, що є запорукою свободи й гідності кожного народу як спільнотної особи, бо саме гідність і свобода народів-осіб мають стати основою нової демократії, заснованої на любові до особи [30, с. 417; 31, с. 405–406]. Свою світоглядну позицію він обґрунтував концептуально у богословсько-філософський спосіб у формі богослов'я діалогу та послідовно втілював її у життя, намагаючись у ролі очільника найбільш впливової інституції у світі об'єднати людство у глобальну спільноту не на підставі економічних інтересів, а на персоналістичних засадах «діалогу любові», позаяк мирне співжиття людства у новому тисячолітті можливе лише в особочентричному світі.

Богословсько-філософську концепцію діалогу можна реконструювати як вчення лише в межах персоналістичного дискурсу польського мислителя, тобто на підставі аналізу багатьох створених ним текстів. Попри складний характер цієї концепції св. Іван Павло II викладає її ясно й лаконічно у формі богослов'я діалогу в короткій промові, з якою звертається до молоді на площі перед церквою Різдва Пресвятої Богородиці у Львові, закликаючи до цілком конкретної справи – розбудови «цивілізованого суспільства» [31, с. 405]. І це є знаменним, оскільки на тлі сучасних подій головний меседж звернення Папи – «Молоде України, Христос запрошує тебе йти проти течії!» – проявив свій пророчий зміст. Називаючи себе паломником надії у Києві та Львові, єпископ Риму покладає особливі сподівання саме на українську молодь, яку заохочує до діалогу зі Спасителем. Звернувшись до першого покоління, вихованого у Незалежній Україні, із запитанням, що поставив Христос апостолам: «Може, і ви бажаєте відійти?», він його, як «сторожів нової зірничі надії», закликає не боятися йти дорогою Божих заповідей, навіть якщо інколи вона стає крутою та «вимагатиме жертви відважних виборів» [31, с. 401, 406]. 2001 року – першого року третього Тисячоліття християнства – це було покоління, яке сьогодні дає свідчення героїчної любові, захищаючи цілий світ від зла, зведеного в систему. Сьогодні саме це покоління українців поширило відлунням імператив «Не бійтеся!», проголошений Папою-борцем з фашистським і комуністичним тоталітарними режимами у зверненні до світу, який був облудливо приспаний спадкоємцями цих режимів і дуже повільно прокидається від омани. Якраз це покоління виборює у російсько-українській війні, вже визначеній «екзистенційною», право на культурну ідентичність й історичну пам'ять не тільки української нації, а й усіх народів світу. Адже в Україні ворог усього людства чинить найтяжчий злочин проти людяності – геноцид. Ворог із ненавистю віками заперечував існування української мови, привласнював здобутки української культури та їх творців, крав і перекручував українську історію, вчиняв штучні голодомори, викорінюючи пам'ять й ідентичність українців та перетворюючи їх на малоросів. Нині він тотально руйнує інфраструктуру, промисловість, сільське господарство, природне середовище, культурно-історичні пам'ятки, храми – усі засоби фізичного й духовного існування; із надлюдською жорстокістю гвалтує жінок і дітей, катує людей і навіть свійських тварин, цілеспрямовано перетворюючи Україну на землю, не придатну для життя. Нешадно знищує не тільки тисячі людських життів, а й плоди праці багатьох поколінь – результати життєтворчості й життєбудування усіх народів, що заселявали українську землю з прадавніх часів і творили українську культуру, яка ще в дохристиянські часи стала осередком екзистенційно-кордоцентричного персоналізму, тобто знищує ціннісне домобудівництво української нації як історичної особи, до якого були залучені всі народи з їх культурними й релігійними традиціями, що від багатьох

століть населяють українські землі. Такого геноциду світ ще не бачив – це онтологічний геноцид; ворог людяності намагається винищити основи буття української нації, тому найпершою його зброєю стала брехня, яка, за визначенням київського персоналіста Миколи Бердяєва, внутрішньо руйнує особу [2, с. 22]. Оцей профетичний аспект справдженої надії понтифіка на молодь України в розбудові «справжньої цивілізації», адже сьогодні українці ціною власного життя захищають цінності «справжнього гуманізму» – свободу і гідність людської особи, спонукає дослідити концепцію діалогу св. Івана Павла II, яка визначала його бачення зміни цивілізаційних парадигм і шляхи розвитку людства в новому тисячолітті. Таке з'ясування має значення передусім задля розуміння феномену української ідентичності – чому саме українці на початку Третього тисячоліття християнства опинилися на аванпості екзистенційної війни та запеклого протистояння різних шляхів цивілізаційного розвитку людства. Зазначений профетичний аспект свідчить і про перспективність досліджень персоналістичної філософсько-релігійної думки, яка протистояла хаосу тоталітаризму в XX столітті й здатна протистояти новій його хвилі у XXI, а також спроможна створити реальну світоглядну альтернативу постантропологічним реїстичним інтенціям у гуманітарній сфері.

Про перспективність персоналізму висловився ще в 1948 році французький неоміст Етьєн Жильсон, стверджуючи, що від початку свого становлення християнська філософія доклала чималих зусиль, щоб поєднати ідею особи з повнотою розвитку внутрішнього життя, і цей засадничий принцип філософського персоналізму далеко не вичерпав свого потенціалу [21, с. 286]. У цей час Войтила робить вибір між служінням вірі і служінням мистецтву й розпочинає душпастирську діяльність, яка стає для нього шляхом до виповнення власної особи, свого покликання і завдяки якій весь світ знатиме його як св. Івана Павла II. Мистецький та релігійний досвід і необхідність надавати реальну допомогу людям в осмисленні та розв'язанні екзистенційних проблем виводять молодого священика на шлях персоналізму, що визначає зміст і форму реалізації його покликання як особи і зумовлює становлення однієї з головних гілок персоналістичного вчення, розробленої польськими філософами, які понад пів століття розбудовують повноцінну філософську систему. Аналізуючи створену Войтилою систему персоналізму, творець універсального реалістичного персоналізму Чеслав Станіслав Бартнік вказує на те, що персоналізм став для цього філософа способом найбільш дієвого втілення у людське життя вищих, справжніх цінностей [44, s. 53].

Аналіз джерел та останніх досліджень. Українські дослідники, такі як Олександр Бондар, Оксана Волинець, Тетяна Гаврилюк, Христина Давидчак, Василь Дуйкін, Анатолій Колодний, Андрій Копитко, Марія Кохановська, Віталій Кравченко, Дарина Марціновська, Олександра Матюхіна, Роман Наконечний, Сергій Присухін, Любомир Ржиський, Інна Савинська, Іван Сас, Ярослав Соболевський, Дмитро Степовик, Олександр Шаталович, Наталія Якимець, Ольга Яроцька, Петро Яроцький та ін., розглядали різні питання антропологічного вчення й діяльності 264-го Папи, його внесок у Другий Ватиканський Собор, зокрема й в аспекті певних форм діалогу: релігії і науки, релігії і культури, екуменічного діалогу, діалогу людини з Богом, однак у фокусі діалогічності як головної інтенції особи св. Івана Павла II проблему діалогу не розглядали.

У зарубіжних працях, що були опубліковані до сторіччя від дня народження св. Івана Павла II, досліджуються різні аспекти релігійної філософії польського мислителя. Так, австралійський дослідник Нейл Пемброук зосереджується на феноменологічному методі католицького філософа, трактуючи поняття «участь» як тринітарну етику [57]. Натомість американський науковець Адам Бейт і австралійський учений Рене Келер-Райан звертаються до філософського дискурсу мислителя в аспекті гендерних питань.

Перший, говорячи про логіку взаємодоповнення католицької богословської антропології, зосереджує увагу на теології Тіла, як її тлумачить Іван Павло II [46]. Другий автор розглядає вплив філософсько-теологічної антропології Едіт Штейн на формування основних ідей «нового фемінізму», висловлених Павлом VI та Іваном Павлом II після Другого Ватиканського Собору [55]. Наведені приклади ілюструють, що в найновіших наукових статтях немає спроб вивести аналіз релігійно-філософського дискурсу Івана Павла II з кола питань постмодернізму. Новизна нашого підходу полягає в тому, що його філософська спадщина вперше вивчається в контексті новітніх діалогічних тенденцій, які мають формувати цивілізаційну парадигму третього тисячоліття і які за своєю суттю є антипостмодерністськими.

Мета статті. На засадах богослов'я, релігієзнавства та філософії мистецтва маємо відстежити, як у персоналістичному дискурсі св. Івана Павла II, організованому за правилами художньої, релігійної й філософсько-аналітичної діалогічної свідомості, сформувалась богословсько-філософська концепція діалогу, що визначила душпастирську діяльність 264-го Папи як у його протистоянні зі злом, зведеним у систему, так і в пошуках парадигмальної альтернативи «цивілізації смерті».

Теоретико-методологічні засади. Дослідження здійснене на матеріалі текстів, створених Іваном Павлом II у різні періоди його життя: 1) філософських – «Любов і відповідальність» (1960), «Особова структура самовизначення» (1974), «Участь чи відчуження?» (1975), «Суб'єктивність і “те, що не піддається редукції” в людині» (1994); 2) поетичних – «Осмислення Вітчизни» (1998); 3) автобіографічного характеру – «Переступити поріг надії» (1995), «Дар і таємниця» (1996), «Пам'ять та ідентичність» (2005); 4) папських документів – «Про душпастирський підхід до культури» (1999), «Послання Папи Івана Павла II до мистців» (1999), «Лист апостольський Розарій Діви Марії» (2002), енциклік – «З праці своєї» (1971), «Відкупитель людини» (1979), «Апостоли слов'ян» (1985), «Господа Животворящого» (1986), «Сяйво істини» (1993), «Щоб усі були одно» (1995); 5) документів Церкви – «Душпастирської Конституції Про Церкву в сучасному світі» (1964); 6) промов на зустрічах – «Зустріч з представниками Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій. Україна – Київ – 24.06.2001. Палац Національної Філармонії – Фойє»; «Зустріч із молоддю. Україна – Сіхив – 26.06.2001. Площа перед церквою Різдва Пресвятої Богородиці».

Одним із ключових теоретико-методологічних положень дослідження стала концептуальна настанова на взаємодоповнюваність специфічних для гуманітарного пізнання ідеографічного та біографічного методів, які дозволили виявити й розкрити головну інтенцію життєтворчості Войтили, а також монадологічний характер його особи. Біографічний підхід у поєднанні з інтерпретаційним аналізом богословських і філософських текстів католицького мислителя в ракурсі концепції покликання й принципу монадності особи дали змогу не лише розв'язувати проблему конкретно-історичної індивідуалізації Войтили як видатного мислителя та релігійного й культурно-громадського діяча, а й розкрити зміст і генезу становлення створених ним концепцій та їх значення для становлення ідеї нового гуманізму.

Теоретичним підґрунтям дослідження стала концепція діалогічності – художньої й аналітичної свідомості, відкритої до комунікації на засадах паритету, схильної брати участь у циркуляції ідей, що становить духовну основу людського буття особою. У науковий дискурс поняття «діалогічність» уведене Михайлом Бахтіним на початку 1970-х рр. у контексті розробленої ним філософії діалогу. Зокрема, у праці «До методології гуманітарних наук» філософ пов'язує його з поняттям «діалогу осіб» як діалогу на найвищому рівні [1, с. 384]. Проте концепція діалогічних відношень як безмежної у просторі та часі

міжособової комунікації, яка уможливило діалог між епохами і культурами, була розроблена мислителем ще на початку 1940-х рр. на засадах феноменології Едмунда Гуссерля, філософії персоналізму і філософії діалогу та становить одне із засадничих положень філософії культури Бахтіна. Зокрема, у праці «До філософських основ гуманітарних наук» Бахтін розглядає діалогічність як якість свідомості людської особи, вміння людини пізнати й виразити себе як особу у складній діалектиці зовнішнього і внутрішнього, культурного середовища і власного світогляду [1, с. 429–430].

1. Утілення принципу монадності в особі св. Івана Павла II з погляду формування діалогічних засад нової цивілізаційної парадигми

Видатний український філософ-персоналіст Сергій Кримський, аналізуючи в одній зі своїх публічних лекцій, прочитаній 2002 року, засади духовності новітнього постіндустріального суспільства, які мають визначати розвиток людства у XXI столітті, обстоює думку про те, що в сучасному світі сфера духовності, як альтернатива хаосу та небуттю, потребує не лише здатності людей до колективної творчості, а передусім монадності – здатності особи репрезентувати свою націю, культуру, епоху, подаючи зразки вчинків, інтелекту та зростаючої совісті, й у такий спосіб виявляти індивідуальну іпостась універсального досвіду. Філософ наполягає на тому, що після страшного досвіду XX століття будь-які концепції та проекти мають оцінюватись їхньою спроможністю втілюватись у життя людської особи [32, с. 12–14]. У світлі тривалого процесу переборення світської ідеології гуманізму християнським персоналізмом, стверджуючим самоцінність людської особи як образу Особи Божої, її свободу й гідність, а не абстрактні ідеї, задекларована Кримським вимога вбачається ключовою у формуванні духовних основ сучасної технічної цивілізації, які мають визначати її реальні людські й людяні цінності, здатні протистояти антропології, породженій новочасним утилітаризмом. Позаяк розвиток технічної цивілізації, за спостереженням Івана Павла II, позначений диспропорцією щодо розвитку моралі й етики та вимагає розв'язання питання: чи людина, як людина, в суттєвому змісті технічного поступу стає ліпшою, духовно зрілою, свідомішою гідности своєї людської природи, відповідальнішою, відкритішою для інших? [23, с. 30]. Як бачимо, сьогодні утилітаристична антропологія й етика, що з неї випливає, які, згідно з визначенням 264-го Папи Римського, «грунтуються на переконанні, що засадничо людина змагає до власного інтересу або інтересу групи, до якої належить» [26, с. 49], перетворили Україну – серце Європи, її осереддя персоналістичної думки та годувальницю значної частини світу – на плацдарм російсько-української війни.

Концепція монадної особи була розроблена Бердяєвим – фундатором європейського персоналізму. Розглядаючи в ракурсі персоналізму вчення Готфріда Ляйбніца про монаду як універсум, мислитель стверджує, що людина є мікрокосмом лише в потенції, адже особа в людині не є готовою даністю, а є завданням, ідеалом людини. Тому реалізація особи в людині – це шлях постійного трансцендентування, на якому відбуваються екзистенційні зустрічі з Богом та іншими особами. Оскільки особа не є частиною універсуму, а універсум є частиною особи як її якості, то монада, яка не наповнюється надособовими цінностями й якостями, не реалізує свою особу в індивідуально неповторній формі, не виконавши свого покликання як відповіді на заклик Бога, втрачає дану їй здатність бути мікрокосмом. Монада, яка доростає до свого особового покликання і здійснює його в усій повноті та цілісності, представляє не тільки себе, а стає виразником цілої нації, культури, епохи. Монадні особи існували в усі часи – це були пророки, генії, вожді, які формували соціокультурний образ своєї історичної епохи [3, с. 438, 478; 4, с. 12–13, 17, 29].

Розкриваючи у своїх філософських працях свободу як чинник самовизначення особи в її акцидентальному та субстанційному вимірах, який зумовлює її духовний

динамізм [12, с. 159], польський мислитель на підставі такого прозопоїчного розуміння категорії «свобода» створює власну дефініцію принципу монадності, але висловлює її в художній формі в поезії «Осмилення Вітчизни» (1998):

Свободу всяк потрібно здобувати,
Її не можна лише посідати!
Її отримуєш, як дар, а втримуєш у боротьбі.
Дар і боротьба вписуються у сторінки невидимі, а все ж явні.
Усім собою платиш за свободу –
отож свободою називай те, що можеш, постійно сплачуючи,
знову віднайти себе самого.

Тією платою входимо в історію і торкаємось її епох¹ [26, с. 84].

Адже поетична спадщина Івана Павла II є своєрідним способом осягнення дійсності, шляхом художньо-літературного, а не лише філософсько-богословського, пізнання релігійної істини. Як зауважує Христина Давидчак, його поезія вимагає колосальної обізнаності в культурній, філософській і релігійній сферах знань [17, с. 327].

Св. Іван Павло II не тільки формулює принцип монадності у філософсько-поетичній формі, а й втілює його у власному житті, досягнувши повноти своєї особи через здійснення душпастирського покликання. У процесі самовизначення як особи, здобуваючи динамічну структуру свого «Я», дану як «самоволодіння і самопанування», та керуючись ним же сформульованим і філософськи обґрунтованим принципом дієвості й відповідальності [12, с. 158; 13, с. 25], Войтила реалізував власні персоналістичні концепції.

Як особа, здатна представляти весь сучасний світ, що входить в епоху глобалізації, 264-й Глава Ватиканської держави вже за життя був визнаний лідером світового масштабу. За часів понтифікату Івана Павла II духовний вплив Ватикану на соціокультурні процеси поширився далеко за межі Європи, й очолювана ним Католицька Церква, надаючи своєму воєнічному актуальності спрямованості та вступити у третє тисячоліття своєї християнської історії оновленою, зберігаючи і дедалі посилюючи свій духовний авторитет. Упроваджуючи нову соціокультурну політику Церкви, Папа прокладає шлях новій епосі людства, на засадах християнського персоналізму теоретично і практично розбудовує світоглядну парадигму постіндустріальної цивілізації, обумовлену антропологічним переворотом. У цій новій парадигмі поєднання антропології з етикою визначається такими поняттями як «гідність людини», «соціальна справедливість», «права особи», «персоналістична норма», «діалог любові». У своїх енцикліках, відштовхуючись від концепцій Еммануеля Муньє і Жака Марітена, понтифік подає глибоке філософське обґрунтування помилковості «мислення категоріями економізму» [25, с. 138] і послідовно доводить, що «економічний поступ з усім тим, що належить лише до його закономірності, треба постійно розпланувати й реалізувати з кута бачення загального й солідарного розвитку окремих осіб і народів» [23, с. 34–35]. Головний імператив філософської думки католицького мислителя пов'язаний із домінантою особи. На його переконання, кожна проблема теоретичного чи практичного характеру має розв'язуватися «з огляду на людину, мало того, з огляду на те, що людина є особою» [14, с. 245], отже, з позиції персоналізму, який є філософією цілісної людини.

Біограф єпископа Риму Джордж Вайгель вказує на парадоксальність натури св. Івана Павла II та пояснює її тим, що його життя, переконання і прагнення були справжнім викликом для свого часу, тоді як інші риси його особи цілком відповідали часу. Зокрема,

¹ Переклад Андрія Содомори.

американський богослов зазначає, що у світі, в якому історію розглядають як дії економічних інтересів і політичних сил, Папа став на захист культури та творчої сили людського духу [10, с. 13]. Однак зауважені Вайгелем факти свідчать не про протиріччя особи очільника Ватикану, понтифікат якого набув глобального значення на межі тисячоліть, а, навпаки, про цілісність – монадологічну здатність його особи репрезентувати свою епоху, мало того, епоху цивілізаційних трансформацій. Це підтверджує концепція сучасної цивілізації як Третьої Хвилі футуролога й соціолога Елвіна Тоффлера, що розроблялася ним понад чверть століття й остаточно була сформульована у праці 2006 року «Революційне багатство». Американський філософ стверджує, що в новій цивілізації зникне марксистський економосентризм, в якому культура, релігія, мистецтво були вторинними; економіка буде поставлена на належне їй місце як частина всеохоплюючої системи, в якій на передній план вийдуть духовні феномени: культурна ідентичність, релігія і мораль [41, с. 558–559]. По суті, Тоффлер дав перевірену часом відповідь на питання «Економіка перш за все?», що його поставив 1936 року в «Маніфесті персоналізму» Муньє. Католицький філософ у своїй концепції персоналізму прийшов до висновку, що з огляду на якості особи та їхню ієрархію патологічне зростання економічного принципу має зупинитися в людському світі й поставити цей принцип на відведене йому місце – економічні проблеми повинні вирішуватися в залежності від політики і духовного начала, які є вищими за економіку² [39, с. 348–349]. Очевидно, що практичною відповіддю на питання Муньє стала також філософська й душпастирська діяльність св. Івана Павла II.

Очолити найавторитетнішу у світі транскультурну й транснаціональну інституцію, Папа-поляк зберігав свою національно-культурну ідентичність, ніколи не забуваючи, що він – син польського народу. Свою відданість екуменізму, шлях до якого був закладений Другим Ватиканським Собором, Іван Павло II пояснює екуменічними традиціями польського народу. Саме завдяки цим традиціям, що сформувалися протягом тисячолітньої історії розвитку Польщі як держави багатьох народів і багатьох віросповідань – християнських і не тільки, на переконання мислителя, польській культурі притаманні толерантність і відкритість до людей іншої мови, культури та релігії [27, с. 116]. Понтифік постійно наголошує на своєму зв'язку з польською культурою, яка сформувала його як особистість. Так у промові, виголошеній в ЮНЕСКО, порушуючи питання про засилля економізму в сучасному світі та необхідність дотримуватися належного співвідношення між економікою і культурою, він звертається саме до досвіду польського народу, щоб довести на конкретному прикладі, що культура є «найбільшим і найлюдянішим добром»:

Я – син свого народу, який пережив найбільші випробування історії, якого сусіди не раз прирікали на смерть, але який вижив і залишився самим собою. Він зберіг свою тотожність і попри поділи та чужоземне загарбання, свою національну суверенність, не опираючись на ресурси фізичної сили, а лише на свою культуру. Ця культура, як виявилось, мала потугу більшу, ніж усі інші сили [26, с. 92–93].

² Здійснюючи наступ на «занепалу цивілізацію», Муньє розуміє, що переосмислення феномену праці вимагає нового погляду на проблему капіталістичної економіки. На думку французького філософа, надмірна увага до економічної проблематики є свідченням соціальної хвороби, бо з кінця XVIII століття економічний організм набув розміру ракової пухлини, відтоді було проголошено суверенітет економічного начала. Інший представник французького персоналізму, католицький філософ Марітен також пропонує розглядати економіку з позиції духовних цінностей. У праці «Релігія і культура» (1930–1933) він вказує на неприродний принцип «плодовитості грошей», що на ньому базується капіталістична економіка, в якій гроші прагнуть стати живим організмом і виробництвом, що використовує людську працю заради утримання самих себе. Таке регулювання економіки законами й потоками грошових знаків ставить цінність речей вище за цінність людини. На переконання філософа, у такій суспільно-економічній системі ні бідні, ні багаті не існують як особи, адже одні виступають знаряддям, а інші – споживачами [36, с. 101–102].

У філософсько-релігійному дискурсі св. Івана Павла II сформульовано персоналістичну концепцію нації³, що набула остаточних обрисів у його останній книзі «Пам'ять та ідентичність». З точки зору католицького мислителя, нація, як і родина, є природною спільнотою, яку не можна підмінити умовними суспільними об'єднаннями на кшталт держави. Нація є спільнотою, народженою в природний спосіб і конкретизованою в часі та просторі через духовний і матеріальний зв'язок осіб, зумовлений поняттями батьківщини й історіографії – історичної пам'яті, зафіксованої письмово. Поняття батьківщини поєднує в собі духовний і матеріальний аспекти, виражаючи глибокий зв'язок між культурою і територією. Історіографія ж є найважливішим елементом культури, який визначає ідентичність нації темпорально. Обдарованість націй історичною пам'яттю інтерпретується філософом як персоналістична ознака, адже історична пам'ять визначає національну ідентичність окремих осіб, яка постає в результаті узгодження особистого вибору з ціннісною складовою культури, що формувала цю особу. До того ж історія народу й історія окремої особи есхатологічно пов'язані, оскільки в присуді окремим особам виражається присуд і націям⁴. Попри те, що нація об'єднана у спільноту різними зв'язками, головним є об'єднання культурою. Філософ наголошує: «Нація існує “через” культуру і “завдяки” культурі» [26, с. 93], тому кожна нація має право будувати майбутнє на засадах і ґрунті своєї культури. Суверенітет національної спільноти, виявлений в її культурі, є запорукою суверенності кожної окремої особи. У концепції нації особливого значення набуває поняття «патріотизм». Воно тлумачиться польським філософом як любов до батьківщини, яка не становить загрозу для інших націй, а, навпаки, визнає за всіма рівні права, отже, патріотизм виявляється «шляхом упорядкованої суспільної любові» [26, с. 93]. Культурний суверенітет і любов до батьківщини відображають постійний елемент людського досвіду і гуманістичних перспектив розвитку людської особи. Якраз нація виховує людину як спільнотну особу, здатну діяти й існувати спільно з іншими, навчає буття у спільноті, об'єднаний культурою й любов'ю. З огляду на це нація в інтерпретації св. Івана Павла II виступає моделлю консолідації спільноти і як така уможливує діалог культур на засадах їх суверенітету, рівності й толерантності, та передусім – на засадах любові. Персоналістичне розуміння нації як спільнотної особи постає однією з головних підстав для глобального розвитку людства на засадах «діалогу любові», який слід розуміти не лише як екуменічний діалог між християнами, а як універсальну модель існування сучасного людства, здатну не тільки протистояти подальшому становленню цивілізації смерті, «розвиненої під науково-технічним оглядом» [24, с. 253–254], поширення якої понтифік категорично засудив в енцикліці 1986 року «Господа Животворящого», а й об'єднати людство у глобальну спільноту не на підставі економічних інтересів, а на основі справжніх – людських – цінностей, зумовлених любов'ю:

Шлях навернення сердець позначений ритмом любові, яка звертається як до Бога, так і до наших братів і сестер: усіх братів і сестер, у тому числі й тих, хто не перебуває з нами в повному спілкуванні. Любов оживляє прагнення до єдності навіть у тих, хто ніколи не відчував її потреби. Любов створює єдність людей і спільнот. Якщо ми любимо одне одного, ми намагаємося

³ Подібне персоналістичне розуміння нації у працях початку 2000-х рр. висловлює Кримський, який розуміє націю як історичну особу, а національну історію – як найважливіший духовний вимір, позаяк історія власної присутності у світі «дає змогу крізь національне прозріти універсальне, тобто переломлювати загальнолюдський досвід у національну іпостась буття» [32, с. 9].

⁴ За твердженням польського філософа, людина є особою, оскільки кожному «Я» в рамках даного «Ми» притаманне як самовизначення, так і самосповнення. Жодне людське «Ми» не може цього придумувати чи нищити [14, с. 256–257]. Звідси випливає, що саме нація, як природна спільнота, есхатологічно пов'язана з особою, зацікавлена в її розвитку – вільному самовизначенні та самосповненні.

поглибити наше спілкування та зробити його більш досконалим. Любов звертається до Бога як до найдосконалішого джерела сопричастя, яке є особовою єдністю Отця, Сина і Святого Духа, щоб черпати з цього Джерела силу створювати спілкування між людьми та спільнотами або відтворювати його серед християн, які ще є відокремлені. Любов – це найпотаємніший, життєдайний потік процесу об'єднання [52].

Таким чином, персоналістична концепція нації польського мислителя поставала як альтернатива поширеній у сучасній соціально-гуманітарній науці концепції «зіткнення цивілізацій» Самуеля Гантінгтона, утверджуючи важливість збереження в сучасну епоху культурної ідентичності націй, бо на цій zasadі комунікація стає діалогом культур, відтак стає можливим об'єднання світу задля розв'язання глобальних проблем через взаємодію та співробітництво.

Прагнення до встановлення діалогу між Церквою і сучасним світом, яке визначило стиль майже 27-літнього понтифікату 264-го Папи, значною мірою зумовлене розумінням актуальності збереження національно-культурної ідентичності в глобалізованому світі. Адже, як монадна особа, св. Іван Павло II репрезентував нову епоху, польську культуру та польську націю, яка зберегла свою ідентичність усупереч періодам бездержавності в її тривалій історії. Прикладом власного життя він довів, що глобалізація не означає нівелювання й асиміляцію мов і культур, що об'єднання народів є можливим, якщо воно відбуватиметься через духовні цінності, визначені благом кожної особи, і що найважливіші потреби сучасності вимагають розбудови нової цивілізації на діалогічних засадах і «персоналістичній нормі». Цю норму польський мислитель пов'язує з любов'ю, що має стати фундаментальним обов'язком щодо людської особи в західному демократичному устрої, адже, на його думку, саме тому, що людина є особою, створеною за образом і подобою Божою, дати їй те, що їй належить, можна лише люблячи її [26, с. 135]. Св. Іван Павло II, по суті, закладає засади персоналістичної демократії, головною цінністю якої має стати людська особа, свобода якої реалізується через любов до людини як особи, а не ліберальні свободи, перетворені економічною ідеологією глобалізму на абстрактні цінності, як це довели глобальні події останніх років – пандемія коронавірусу, війна РФ проти України та реакція на неї істеблішменту ліберально-демократичного світу.

Найвищу цінність західної ліберальної демократії – свободу – понтифік пов'язує з любов'ю до ближнього, бо саме в ній, за словами мислителя, людська свобода має своє найповніше здійснення. Знаковим є те, що в нинішньому світі, який опинився перед прірвою світової війни, справжні зразки виборювання свободи людської особи як найвищої цивілізаційної цінності були явлені обома народами, з якими Кароль Войтила мав кровний зв'язок. Слова св. Івана Павла II про свободу, яка існує для любові і здійснення якої через любов деколи досягає героїчного рівня [26, с. 54], пророко втілилися на батьківщині його матері Емілії Качуровської. Знаменним є те, що найвищий рівень героїчної любові сьогодні був явлений усьому світу захисниками українського міста, іменованого мовою Нового Заповіту – Містом Марії⁵, адже духовний зв'язок із матір'ю, яку майбутній Папа усього католицького світу втратив на дев'ятому році свого життя, відтоді тривав безперервно на глибинному рівні християнської містики⁶ у формі марійської набожності понтифіка, виразно проявленої в його релігійній свідомості. У своїх

⁵ Як пояснюється в етимологічному словнику топонімів України, ойконім «Маріуполь» постав поєднанням основи жіночого біблійного імені Маріам, якому поклонялися обидві етнолінгвістичні групи приазовських православних греків, румеї й уруми, і грецького πόλις «місто» [35, с. 320].

⁶ Духовний зв'язок із втраченою в дитинстві матір'ю, виявлений на рівні християнської містики у формі діалогу з Дівою Марією, що стає способом художньо-релігійного мислення, є фактом біографії таких великих митців, як Данте Аліґ'єрі й Тарас Шевченко.

душпастирських зверненнях до пастви св. Іван Павло II невтомно наголошував, що Пресвята Богородиця супроводжує кожную людську особу у вірі, надії, любові на шляху до єдності з Христом. 1987 рік понтифік проголосив Марійським Роком, а 2002-й – Роком Вервиці, оскільки надавав великого значення дарам, отриманим завдяки заступництву Богородиці через молитву Розарія. В апостольському посланні про вервицю “Rosarium Virginis Mariae” він пропонує розширити символіку намистин – дозволити їм нагадати нам про наші численні стосунки, про зв’язок спілкування та братерства, які об’єднують усіх нас у Христі [51]. В інтерпретації католицького мислителя Діва Марія постає символом любові й єдності християн, зрозумілим кожній людині незалежно від її віросповідання, переконань чи будь-якої форми соціокультурної приналежності, а вервиця Марії – духовним маршрутом, позаяк у висвітленні св. Івана Павла II найсвятіша вервиця постає як художньо-богословський образ діалогу любові, об’єднання людства нерозривним колом материнської любові.

У зв’язку з цим маємо звернути увагу на доволі знакову подію 2018 року. Розглядаючи світоглядні та методологічні питання сучасності на останньому Всесвітньому філософському конгресі, що проходив у Пекіні, в контексті його теми «Вчитися бути людиною» науковці обговорювали проблеми формування діалогічної цивілізації. Адже, як зауважує філософ Анатолій Єрмоленко, перехід до комунікативної парадигми – це не тільки методологічний поворот, а й соціально-онтологічний чинник переходу до нової форми суспільних відносин, нової форми спільнотного буття людини – від «суспільства праці» до «суспільства комунікації» [20, с. 9].

Як бачимо, до плідних перехідних процесів перетворення цивілізаційної парадигми «знаків й сигналів смерті», «образу смерті» та «зла, зведеного в систему» на парадигму «повноти життя і радості» [24, с. 253–254; 26, с. 163; 31, с. 406] невтомно закликав св. Іван Павло II, наполягаючи на визначальній ролі віруючих у цих онтологічних змінах. На віруючих понтифік покладає особливе завдання у витривалому ділі захисту людини і справжнього суспільного добра, бо саме вони можуть дати приклад щирої толерантності й активної співпраці, відкритого, витривалого і чесного діалогу. Саме віруючі всіх релігій світу мають відновити засади «справжнього гуманізму», в підґрунті якого лежить покірне й довірливе визнання першості Бога:

Разом вони можуть дати ясне свідчення першості духу перед матеріальними потребами, на які людина має право. Разом вони можуть свідчити, що бачення світу, яке ґрунтується на Бозі, є гарантією також і невід’ємної цінності людини [30, с. 416–417].

У розв’язанні найболючіших проблем сучасності важливу роль понтифік відводить Україні, яка завдяки своєму розташуванню становить природний міст не тільки між Сходом і Заходом, а й між відмінними своїм історичним походженням, культурними традиціями й релігійними віруваннями народами, які живуть на українських землях від багатьох століть. Звертаючись у перший рік нового тисячоліття як «паломник надії» до представників Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій, єпископ Риму зауважує великий потенціал української релігійної спільноти, яка, за його словами, у взаємній пошані та постійному пошуку щирого й успішного діалогу у конкретний спосіб працює на користь встановлення миру між народами, закоріненими в українському суспільстві й культурі [30, с. 413, 415].

Як вже було зазначено на початку статті, з особливою надією св. Іван Павло II звернувся до молоді України, закликаючи перше покоління українців, становлення якого відбувалося в Незалежній Українській Державі і яке сьогодні цю Державу захищає, йти проти течії. У його інтерпретації це означає пройти вузькою стежкою свободи – між «неволею

комуністичного режиму» і «неволею споживацтва» [31, с. 405], тобто між матеріалістичними цінностями ідеологій сучасних Сходу і Заходу.

Зауважимо: становлення Войтили як філософа-персоналіста відбулося не без впливу Бердяєва, який розглядав антропологічну кризу як результат заміни духовно обумовленої парадигми культури матеріально обумовленою парадигмою цивілізації. Цей підхід дозволив київському мислителю-екзистенціалісту, по-перше, розкрити онтологічний зміст глобалізації, що полягає у спричиненому пануванням економізму й техніцизму домінуванні кількісних ознак буття над якісними, таке кількісне збільшення за рахунок втрати якості як цінності знеособлює і дегуманізує людину; по-друге, за п'ять років до початку Другої світової війни зробити профетичне попередження, яке здійснилося і в 1939, і в 2022 роках: якщо порушену ієрархію цінностей не відновити, кризові суперечності і надалі вирішуватимуться в раціональний спосіб, це матиме некеровані ірраціональні наслідки, які загрожують людині одержимістю й безумством. У цьому питанні Бердяєв категоричний: людське суспільство неможливо об'єднати механічно на матеріальних засадах, об'єднання людства можливе як духовне єднання осіб, і від нього залежить доля світу [49, р. 15; 50, р. 720].

Зроблене зауваження дозволяє глибше зрозуміти профетичний і категоричний характер імперативу св. Івана Павла II, спрямованого на «побудову солідарнішого та справедливішого світу», справді «цивілізованого суспільства», відтак досягнути зміст і масштаб того «внеску», який «робить» нині тодішня українська молодь, що доросла до «сильного, відповідального й зрілого сумління», якого зажадала від цього покоління свобода, адже, за словами понтифіка, «Свобода вимоглива і, в певний спосіб, коштує більше, ніж неволя» [31, с. 404–405]. Покоління українців, до якого звернувся Папа, платить цю високу ціну за свободу, тому у світу нарешті з'явилася надія на побудову дійсно «вільного й демократичного суспільства» [31, с. 404]. Відбувся справжній діалог – слово Папи було почуте й втілюється в життя, адже у створеному ним персоналістичному богослов'ї діалогу остаточною метою діалогу людської особи й особи Божої є вихід з рабства гріха до свободи любові.

Діалог, який відбувся між св. Іваном Павлом II і молоддю України, є справжнім не тільки тому, що за визначенням діалог є вербальною комунікацією, а тому, що у створеному католицьким мислителем богослов'ї діалогу діалог – це Слово почуте. Звертаючись 2001 року на площі, яка сьогодні носить його ім'я, до 400-тисячної аудиторії українців як до спільнотної особи, понтифік виступає особою-посередником між особою-нацією і Особою Христа: «Молоде України, Христос запрошує тебе йти проти течії!» [31, с. 404].

Підкреслимо: промова до українців, проголошена перед церквою Різдва Пресвятої Богородиці, включає богослов'я діалогу, ясно і структуровано викладене лише в одинадцятьох реченнях. Папське богослов'я діалогу передбачає маріологію, адже Марія є Матір'ю Слова, що втілюється; також вчення про діалог містить: христологію й есхатологію – «Христос має “слова життя вічного”». Його слова тривають навіки і, понад усе, відкривають двері вічного життя»; онтологію – «Коли Бог говорить, Його слова дають життя, кличуть до існування, скеровують на шлях, зігрівають розчаровані й збентежені серця та вселяють у них нову надію»; космологію – «Бог до нас промовляє. Він говорить до нас, даючи життя усьому створеному. Усе існує задля Його слова: небо, земля, світло, вода, живі істоти, чоловіки й жінки. Його слово надає значення всім речам, визволяючи їх із хаосу»; і як розвинута філософсько-релігійна персоналістична система воно має у своєму складі історіософію –

Бог говорить в історії людства. Він об'являє свою присутність у подіях світу, постійно відкриваючи діалог з людьми, створеними за Його образом, щоб з кожним творити сопричастя життя і любові. Таким чином, історія стає

дорогою взаємного пізнання між Творцем і людською істотою, діалогом, остаточною метою якого є вести нас від рабства гріха до свободи любові. [31, с. 402].

Оскільки у вченні св. Івана Павла II історія постає у формі діалогу Бога з людьми, то образ «сторожів нової зірничі надії» [31, с. 404] в контексті художньої свідомості понтифіка набуває значення особливої історичної місії, яку має здійснити це покоління українців.

Отже, як монадна особа, св. Іван Павло II виходячи з інтенцій філософсько-аналітичної, художньо-естетичної та релігійної форм своєї свідомості сформулював, теоретично обґрунтував і активно впроваджував у життя концепцію об'єднання людства через діалог культур в особочентричному світі, протиставивши її економцентричній формі глобалізації.

2. Діалог як стиль життєтворчості Кароля Войтили і спосіб здійснення його душпастирського покликання

Розбираючи події свого життя в автобіографічних працях і численних інтерв'ю, св. Іван Павло II неодноразово висловлював думку про те, що у планах Провидіння немає місця випадковостям чи простому збігу обставин, оскільки Божий творчий план «заторує живу людину й обіймає все її життя» [22, с. 194]. При цьому він стверджує: оскільки кожна людина є особою, вона творить власну історію життя, керуючись вільним⁷ і свідомим⁸ вибором. Те, що Папа-поляк виявив конститутивну інтенцію, яка визначатиме форму і зміст нової цивілізації – діалогічність, було зумовлене закономірним розвитком і послідовним здійсненням повноти його «Я», реалізацією його покликання як особи. Діалогічність виступає властивістю його художньої, філософсько-аналітичної та релігійної свідомості, що виражається у відкритості до всього, готовності взаємодіяти з ним на паритетних засадах, конструктивно реагувати на події, брати участь у циркуляції ідей, пов'язаних з філософськими проблемами особи і спілкування, актуалізованими в персоналістичній філософії Іншого, та активно й ефективно втілювати ці ідеї в сучасному світі.

Якщо аналізувати діалогічність художньої свідомості Войтили, то вона виявилась у його літературному обдаруванні й акторському таланті у вигляді захоплення театральним мистецтвом і драматургією, адже діалог як тип організації мовлення в літературному творі модифікується залежно від його родово-жанрових особливостей і є найнапруженішим у драматичних творах. Діалогічним характером художньої свідомості було визначено вступ Войтили на філологічний факультет Ягеллонського університету та членство в Театральному братстві й дружбу з Котлярчиком, який походив з відомої у Вадовицях театральної родини і створив власну концепцію театрального діалогу, пов'язану з розумінням того, що слово актора має спричинити духовний імпульс «усередині» глядача, роблячи його безпосереднім учасником драматичної дії. Ця дружба як творча співпраця в «Театрі захоплення» й спільна боротьба методами мистецтва з тоталітарними режимами (фашистським і комуністичним) проти винищення ними польської національної культури дозволили майбутньому філософу усвідомити дієвий характер висловленого й почутого слова в персоналістичній перспективі як духовного єднання осіб і як знаряддя боротьби проти зла, досягнути його діалогічний характер у спонтанній спрямованості «Я» до Іншого. Театральна ж діяльність стала школою практичного діалогу для майбутнього Папи.

⁷ В енциклопедії «Відкупитель людини» зауважено: людину зваблюють усілякі блага, тому кожному «раз у раз доводиться дещо вибирати і дечого зрікатися» [23, с. 28].

⁸ Восени 1940 року Войтила пише наставнику і другу Мечиславу Котлярчику: «...усе, усе може бути дією благодаті, треба лише вміти, а насамперед хотіти із нею співпрацювати» [42].

З огляду на це вибір молодого Войтили на користь духовної кар'єри не означав занедбання мистецького дару, а став переходом в іншу площину – служіння і відповідальності перед Іншим (Богом, особою, спільнотою), іншою формою боротьби проти зла, зведеного в систему, – боротьби за людську особу в її невпинному прагненні до правди, добра, краси, до справедливості й любові, адже досвід актора, драматурга, режисера став опорою душпастирської діяльності, зумовленої діалогічним характером його релігійної свідомості. Душпастирство суттєво відрізняється від інших форм і способів служіння Богу, оскільки потребує безпосереднього особового спілкування як співпричастя – духовно-інтимного контакту пастиря з паствою, який, по суті, є тим, що Карл Ясперс називає «справжньою, необмеженою комунікацією вільних екзистенцій» [43, с. 139, 143]. Піднявшись на найвищий щабель професійної кар'єри священнослужителя, св. Іван Павло II зруйнував віджилу й неефективну бюрократично-управлінську модель папства, запропонувавши Церкві та світу у своїй особі Папу-пастиря.

У книзі 1994 року «Переступити поріг надії» Папа зізнається, що душпастирська діяльність повоєнного часу вимагала відвертого діалогу, передусім із молоддю, про те, як жити, тому він мав «вступити у простір екзистенційних питань людини». Так зі спілкування й участі в життєвих проблемах вірян постала монографія «Любов і відповідальність» [27, с. 149]. У цій праці окремий параграф з відповідною назвою був присвячений питанню покликання. Отже, практична потреба відповіді спонукає молодого священника до філософського розв'язання екзистенційних питань, а виявлена ще в юнацтві інтенція «співпрацювати» (працювати на засадах діалогізму) з «дією благодаті» інспірує осмислення феномену покликання в онтологічному й етичному вимірах. Це дозволило польському філософу поєднати екзистенційно-онтологічне тлумачення покликання Мартіном Гайдеггером як феномену буття, в якому відкривається трансцендентне, що найбільше виявляється в мові видатних поетів через «покликання до слова як криниці буття» [15, с. 143] з етичним підходом Еммануеля Левінаса, який вважав, що покликання людини належить «до порядку вищої відповідальності» [34, с. 240].

Слід зауважити, що проблема покликання є актуальною в українському філософсько-науковому дискурсі останніх років. Так, Євген Мулярчук, досліджуючи генезу ідеї покликання у філософсько-релігійній традиції, виділяє дві основні лінії її розвитку – екзистенційно-онтологічну й етичну, найбільш адекватно репрезентовані відповідно Мартіном Гайдеггером і Левінасом. Учений зазначає, що згідно з філософією Гайдеггера людина має дослухатися до буття, намагатися бути собою відповідно до власного розуміння його істини. Левінас, як послідовник і критик Гайдеггера, поглиблює ці модули належного в етичному плані [37, с. 9, 11]. Таким чином, етика покликання розглядається в проблемному полі філософії діалогу Левінаса, що входила до кола філософських зацікавлень Войтили⁹. Досліджуючи Левінасове бачення покликання, Мулярчук стверджує, що етичне ставлення до Іншого – це і є покликання людини, а поклик – це спонукання до такого ставлення, що веде до здійснення людиною себе у світі та породжує відповідальність перед іншою людиною або Богом, виявленим в її особі [38, с. 107–109]. На думку науковця, в концепції французького філософа поклик не є предметом вибору, оскільки він вже відбувся до того, як людина його прийняла, тому вона є пасивною в етичному сенсі, відповідаючи на поклик, виявлений Іншим й більшим за неї [37, с. 10].

Однак першим глибокий філософський аналіз поняття «покликання» здійснив Макс Вебер, запровадивши при цьому в соціально-філософський дискурс етичне розуміння феномену покликання як інтегруючий підхід у різних галузях людської діяльності.

⁹ Вайгель зазначає, що Іван Павло II добре знав Левінаса й цінував його праці за глибину [11, с. 115–116].

У праці 1905 року «Протестантська етика та дух капіталізму» німецький філософ опрацьовує обґрунтування ідеї покликання Мартіном Лютером, який прагнув надати покликанию універсальне значення, примиривши у його семантиці два суперечливі визначення: покликання до вічного життя і покликання до мирської справи. З огляду на те, що в католицькій часів Лютера покликання прикладалося виключно до осіб духовного сану або розумілось у контексті загальної настанови до досягнення вічного життя, Реформація згенерувала нову ідею: «розуміння виконання свого обов'язку в рамках світської професії як найвищої мети людського морального життя взагалі». Так, за словами Вебера, постало уявлення про релігійне значення мирської праці та сформувалося відповідне розуміння професії та її значення [9, с. 70]. Ця ідея поширилась на економічну діяльність людини і згодом, не потребуючи релігійної аргументації, секуляризувалась.

Натомість Войтила, спираючись на розуміння Мартіном Бубером покликання як індивідуального шляху, що веде людину до Бога [7, с. 237], а також виходячи з розуміння особи в категоріях дару як найвищої цінності, в підґрунті ідеї покликання бачить персоналістичний принцип, який починає розробляти в праці «Любов і відповідальність», що була певною мірою інспірована буберівською тезою «Любов – це відповідальність Я за Ти» [8, с. 43]. Зазначений принцип зумовлений тринітарною природою Особи Божої. З того факту, що в покликанні бере участь тринітарна Особа Божа, отже особу «покликують одночасно Божественні Особи до спільноти з іншими особами, а передусім з Ними» [60, с. 33], постають щонайменше чотири доміанти, які матимуть розвиток у філософських працях і папських документах мислителя. По-перше, силою покликання людській особі надається цінність і гідність як у реальному, так і в трансцендентному вимірах, саме завдяки покликанию вона стає унікальним буттям у світі й у вічності. По-друге, у покликанні беруть участь виключно особи, воно передбачає свободу вибору та самовирішення, а також винайдення свого напрямку й задіяння цілого життя відносно мети. По-третє, покликання визначає головний напрямок любові конкретної людини та спонукає «віддати себе» з любові, тому таке віддання себе може бути найбільш творчим для особи, оскільки вона «найбільше реалізує себе саме завдяки тому, що найбільше себе віддає» [60, с. 175]. По-четверте, покликання інспірує діалогічну свідомість людської особи.

Особова природа покликання дозволяє Войтилі типологізувати це поняття в категоріях внутрішнього і зовнішнього, а не релігійного і секуляризованого, як робить Вебер. Зовнішнє стосується адміністративного й юридичного розуміння феномену покликання, тому тлумачиться польським філософом як інституційно-суспільне поняття. Внутрішнє є вирішальним аспектом у процесі формування особи, бо саме воно визначає винайдення нею свого напрямку та спонукає активно-творчо задіяти в цьому напрямку все своє життя.

Надалі розробляючи це поняття з позиції персоналізму, філософ наголошує на його зв'язку з поняттями «любов», «свобода», «самодарування». Через христоцентризм особове покликання є покликанням до досконалої любові та досконалої свободи, а «вдосконалення вимагає зрілості у самовіддачі» [53], до якої покликана людина як особа у свободі й любові. Про такий інтегруючий характер покликання, який зміцнює людську особу в її гідності й свободі, йдеться, зокрема, в енцикліці 1993 року «Сяйво істини».

Звертаючись до проблеми покликання в енцикліках, Іван Павло II розкриває спільнотний вимір покликання у зв'язку з поняттям «солідарної відповідальності». Покликання завдяки персоналістичній природі єднає всіх осіб з дією благодаті, отже, об'єднання спільноти здійснюється через покликання як співпрацю з благодаттю кожного її члена. Прагнення кожної особи реалізувати покликання незалежно від її соціальної ролі й статусу сприяє солідарності суспільства. «Вірність покликанию, – проголошує понтифік, – має особливе значення в тім багатограннім будівництві, коли йдеться

про найбільш зобов'язуючі завдання, від яких залежить головно життя наших ближніх у цілім суспільстві» [23, с. 53].

Послідовно повертаючи поняття «покликання» у філософсько-релігійний дискурс буття особи, Іван Павло II відновлює розуміння його як дару, «який нескінченно перевершує людину» [54, с. 6], і як покликання кожної людської особи до святості: «Воно завжди надзвичайно особистісне, пов'язане з роботою, з професією. Воно – свого роду плата по талантах – задля блага скористалась ними людина чи задля зла» [27, с. 137]. В інтерпретації філософа покликання є проблемою антропологічної есхатології, відтак відповідальності (як у Левінаса – за Іншого), а також проблемою онтології особи як питання її самовизначення, а не просто вибору добра чи зла. Через вибір конкретної цінності людина визначає себе як цінність, визначає не тільки свої дії, а й свою суть як особи, завдяки самовизначенню в безпосередній спосіб отримує досвід власного буття особою. Самовизначення виявляє внутрішню структуру особи як незамкнену структуру самоволодіння і самопанування, що означає зв'язок із самодаруванням. Здатність визначити себе є спроможністю визначити себе як дар для інших. Коли ж людина стає даром для інших, вона здобуває себе, отже реалізує своє покликання [12, с. 160–162]. Реалізація покликання через самодарування з любові розкриває ідентичність особи і цілих спільнот.

Розглядаючи буття особою на засадах персоналістичного дискурсу, філософ стверджує: особа є таким буттям, що властивим до неї стосунком є любов. Це твердження дозволяє поєднати два аспекти – визнання особи для неї самої і безкорисливе дарування себе – в такий спосіб, що вони не виключають один одного, а взаємно підтверджуються і містяться один в одному [27, с. 150–151]. У такому інтегруючому принципі виповнюється реалізація заповіді любові й розкривається позитивний сенс свободи, що вирішує проблему небезпеки егоїстичної свободи в етиці цінності Іммануїла Канта і Макса Шелера. У світлі зауваженого принципу поєднуються екзистенційно-онтологічний і аксіологічно-етичний виміри реалізації людської особи, утворюючи одне ціле, а покликання виступає чинником, який структурує самовизначення особи робить динамічною.

Отже, дотримуючись етичного розуміння Вебером феномену покликання як інтегруючого підходу в різних галузях людської діяльності, Іван Павло II повертає його із секуляризованої площини в релігійну, поєднавши онтологічно-екзистенційний і аксіологічно-етичний підходи завдяки персоналістичному принципу цінності особи. Покликання в інтерпретації польського персоналіста виявляє динамізм у структурі самовизначення особи і водночас кристалізує цілісність її «Я», адже силою покликання акумулюється цінність і гідність кожної людської особи. Цілісність і гідність особи, як на це вказує Мечислав Кромпец, не тільки протистоять злу, яке розколює людську особу, а й виступають ключовими її якостями у відносинах із суспільством [33, с. 94, 105–114]. Інспіроване тринітарною природою Особи Божої покликання само інспірує діалогічну свідомість людської особи.

У філософсько-релігійному тлумаченні поняття «покликання» Іван Павло II розбудовує традицію, закладену філософами діалогу Бубером і Левінасом, яку зауважує як тенденцію повернення у філософський дискурс філософії буття через інтегральну антропологію. Він доводить, що філософія діалогу пов'язана з біблійною традицією, зосередженою між людським «я» і Божественним, абсолютно суверенним «Ти». Зустріч осіб «я» і «ти» філософи діалогу, спираючись на досвід, узагальнений у Святому Писанні, розглядають як підставовий вимір буття, яке завжди є співжиттям. У Біблії все людське життя є «співжиттям» у щоденному вимірі «ти» і «я», а також в абсолютному та кінцевому вимірі «я» і «Ти» [27, с. 46, 155–156].

Покладаючись на діалог як на одну з найдавніших форм філософствування, св. Іван Павло II у своїй філософській діяльності віднаходить найновіші методи і способи його

реалізації, оскільки добре розуміє діалогічний потенціал філософської думки в умовах нової цивілізації. Сьогодні цей потенціал перебуває у фокусі наукової уваги. Так, професор Леонід Губерський наголошує, що філософія не тільки формує світоглядний плюралізм і відкриває шлях до відповідей на важливі життєві питання, вона може навчити толерантного сприйняття думок і позицій опонентів, а в контексті сучасної реальності, коли домінують фінансові, економічні, політичні виміри, філософія наголошує на самоцінності людини незалежно від її статусу й здібностей [16, с. 5]. Тому діалогічність філософсько-аналітичного мислення католицького персоналіста виявляє себе не тільки в проблематиці його філософсько-релігійних праць, а й в інший спосіб – у формі публічної презентації думок і концепцій. Здійснення покликання філософа і душпастиря в умовах комунікативної цивілізації неможливе без виходу в широкий публічний простір. Дослідниця тенденцій самореалізації філософської думки в сучасному світі Мар'яна Дроботенко зауважує, що здійснення філософом своєї культурної й освітньо-виховної місії сьогодні неможливе без реалізації ролі діалогічного публічного інтелектуала, бо його інтелектуальне завдання орієнтоване на світоглядну сферу суспільства та полягає у залученні до діалогу й обговорювання тем, що мають важливе культурне і громадське значення [19, с. 124]. У випадку св. Івана Павла II це було не тільки живе спілкування з мільйонами людей як безпосередньо, так і за допомогою ЗМІ. У формі діалогу створено останню книгу «Пам'ять та ідентичність» і головний папський бестселер «Переступити поріг надії».

Думку про те, що покликання вимагає від священника професійного вміння організувати діалог на різних рівнях і в різних формах спілкування, св. Іван Павло II висловлює й філософськи обґрунтовує на підставі власного життєвого досвіду в автобіографічній книзі 1996 року «Дар і таємниця». Щоб стати справжнім путівником громади, священник покликаний бути не просто людиною слова Божого, він повинен «жити Словом». У сучасну епоху це вимагає неабиякої інтелектуальної підготовки. Понтифік зізнається: щоб вести інтенсивний і творчий діалог із сучасною думкою, він протягом усього життя здобував і поглиблював знання з гуманітаристики, філософії, теології. У часи свого служіння в Кракові завдяки зустрічам і дискусіям з натуралістами, фізиками, біологами, істориками, медиками, представниками технічних наук, учасники яких обмінювались роздумами та збагачували один одного, католицький мислитель навчився оцінювати важливість інших галузей знань як різних шляхів до істини, позаяк діалог є одним із найдавніших і найперших методів її пошуку, започаткований філософією. Традицію періодичних міждисциплінарних діалогів кардинал Войтила привіз із собою до Риму. На його переконання, той, хто покликаний служити Словом, справді повинен бути людиною науки в найвищому науковому та релігійному сенсах цього терміна [54, с. 64–67]. Як бачимо, у філософсько-богословському дискурсі Папи Войтили протягом багаторічного душпастирського служіння сформувалася думка про діалог як основу священничої діяльності, що має визначати її стиль і методи¹⁰.

Одним із ключових у досвіді організації діалогу у священничій діяльності майбутнього очільника Католицької Церкви став Другий Ватиканський Собор. Св. Іван Павло II високо оцінював його значення для розвитку світу в нових цивілізаційних умовах. На його думку, Собор своєчасно розпочав вирішення завдання, якого потребував увесь світ, відтоді оновлена Церква інтенсивної колегіальності світового Єпископату реально служить у різний спосіб поділеному світові, являючи наднаціональну силу єдності, з якою рахуються політичні інстанції будь-якого рівня. Мислитель наголошує, що в результаті санкціонованого Собором курсу *aggiornamento* впроваджено якісно нову модель – спільної

¹⁰ Методи – у розумінні узагальнення досвіду, способів, прийомів виконання практичних завдань, які має здійснювати священник не лише в духовній, а й в інших соціокультурних сферах.

відповідальності вірян і кліру за Церкву; вчення Церкви набуло нової спрямованості, завдяки якій світ, утомлений жадливими наслідками ідеологій, відкрився назустріч істині. Та передусім наслідки Собору католицький мислитель вбачає в оновленні віри і людини як першооснови всіх суспільно-історичних змін [26, с. 126–135]. В усіх напрямках оновлення простежується інтенція до діалогу, позаяк Собор був задуманий Іваном XXIII, який його відкрив, діалогом про сучасність і визначений «діалогом спасіння» в енцикліці про діалог (*Ecclesiam Suam*, 1964) Павлом VI, який його заклав. Їх послідовник Іван Павло II стверджує, що Собор визначив зміст і спрямованість його понтифікату. Однак це був обопільно скерований процес – Єпископ Войтила зробив значний внесок у розробку Душпастирської Конституції «Про Церкву в сучасному світі», в якій відкритість діалогу задекларована як «діалог між усіма людьми» і презентує одну з трьох головних тез, узагальнюючих цей документ. Зазначена теза зводиться до думки: тільки на засадах діалогу, що має на меті любов до істини, у співпраці народів, рас і культур можна побудувати світ у справжньому мирі [18, с. 617–618]. Католицький філософ зауважує особливий стиль Собору й соборних документів, зумовлений «великою відкритістю діалогу», називає його екуменічним і таким, що виявляє універсальний характер істини.

Такий діалог повинні провадити християни не тільки поміж себе, але також і з іншими нехристиянськими релігіями, із усім світом культури і цивілізації, також із тими, хто не вірує. *Бо істина не визнає жодних кордонів.* Вона для всіх і для кожного. А коли істина чиниться в любові, тоді вона ще більше стає універсальною (курсив – І. П. II) [27, с. 126].

Ініційований св. Іваном Павлом II діалог про істину, а не розмови про економіку чи політику спричинив революцію совісті й гідності та призвів до падіння найбільшої в історії людства тоталітарної системи.

3. Концепція діалогу Церкви і митців св. Івана Павла II в ракурсі антропологічної кризи та її інтерпретації засновниками філософії персоналізму

У головному папському бестселері «Переступити поріг надії» Іван Павло II, оцінюючи зміст і значення Другого Ватиканського Собору в перспективі третього Тисячоліття християнства, висловив думку про те, що діалог «із усім світом культури і цивілізації» став його стилем і духом. Зазначені стиль і дух, за словами понтифіка, залишаться істотною правдою про Собор, адже вони формують обличчя Церкви для нових поколінь [27, с. 126–127]. Через чверть століття ці слова набули ще більшої ваги з огляду на те, що 264-й Папа не тільки сформулював й активно втілював у життя магістральну лінію оновлення на початку нового тисячоліття Католицької Церкви як найбільшої та найавторитетнішої транскультурної інституції в глобалізованому світі, а й виразив визначальну інтенцію нової цивілізації – діалогічність.

На шляху впровадження «духу і стилю» Другого Ватиканського Собору у своїй діяльності як очільника Ватикану св. Іван Павло II віднаходить найновіші методи і форми реалізації відкритості Церкви на діалог, приділяючи особливу увагу діалогу з культурою, яка, за його визначенням, є «найбільшим і найлюдянішим добром» [26, с. 92]. У цьому контексті постає ідея діалогу Церкви і митців, концептуалізована в «Посланні Папи Івана Павла II до митців», написаному до Великого ювілею – 2000-ї річниці християнства.

Цей папський документ привертає увагу науковців понад два десятиліття, однак його опрацьовують здебільшого польські дослідники. Як зауважує Пжемислав Басіньскі, «Послання до митців» викликало великий інтерес у мистецької спільноти. Очевидно, що цим інтересом зумовлені пріоритети в його дослідженні, оскільки неважко виокремити певні закономірності. По-перше, їх автори є відомими митцями. По-друге, в методології дослідження «Послання» наявні або літературознавчий, або мистецтвознавчий

підходи, тому цей документ розглядається контекстуально переважно в п'ятьох аспектах: 1) художньої творчості Кароля Войтили; 2) художньої творчості інших митців; 3) проблематики сакрального мистецтва; 4) естетичних ідей Кароля Войтили; 5) сучасної деморалізації мистецтва.

Репрезентативними для першого підходу є ґрунтовні праці відомої польської поетеси і науковця Зофії Заребянки, яка розглядає літературні здобутки Войтили, з одного боку, як оригінальне явище в історії польської літератури, з другого – як «інтелектуальну лабораторію», своєрідну *praeparatio theologica i philosophica*, стверджуючи, що художні твори передували його філософській рефлексії. «Послання» у цьому контексті інтерпретується літературознавицею як інший спосіб і форма матеріалізації творчої інтуїції Войтили-художника [61, s. 8, 10, 12–13]. Прикладом другого підходу є стаття о. Пьотра Лясоти, в якій у підґрунті аналізу творчості американського художника Джоела Кірка Річардса закладено одну з концептуальних тез «Послання» про мистецтво як «зустрічі» з живим Богом у слові чи образі [56, s. 285]. Прикладом третього підходу виступає стаття Павла Біяка, який висвітлює засадничі ідеї «Послання» в богословському аспекті мистецтва та пов'язує їх із діяльністю Івана Павла II, спрямованою на охорону пам'яток сакрального мистецтва як загально визнаної культурної спадщини людства [47, s. 191–195]. Четвертий підхід представлено у статті відомого польського поета і науковця Марека Маріуша Титко, який досліджує «Послання» в контексті антропології Войтили як одне з двох головних джерел його богословської концепції людини-художника [59, p. 119]. П'ятий підхід викладено у статті ініціатора та режисера відомого міждисциплінарного проекту VERBA SACRA Басінського, який висвітлює концептуальні положення «Послання» в аспекті актуальної в сучасних реаліях проблеми деморалізації мистецтва, за яку несуть відповідальність не тільки митці, а й організатори художнього простору та реципієнти, які не висувають належних вимог ні до митців, ні до своїх естетичних потреб і смаків [45].

Усі ці підходи об'єднуює актуалізація художньо-естетичної інтуїції св. Івана Павла II, яка у поєднанні із вірою генерує важливі для сучасних естетичного та богословського дискурсів концепції, тому «Послання» цілком обґрунтовано розглядається дослідниками в парі з «Євангеліє та мистецтво. Реколекції для митців» (1962), опублікованим лише 2011 року, оскільки цей текст містить міркування, розвинуті мислителем пізніше в «Посланні». Оскільки ми розглядаємо «Послання» в контексті цивілізаційних парадигмальних інтуїцій св. Івана Павла II, то концептуальний зміст «Послання» маємо з'ясувати в аспекті діалогічної свідомості його автора та доктрини діалогу зі світом, сформульованої в документах Другого Ватиканського Собору. Для такого підходу важливим є розгляд цього папського документа в парі з іншим – «Про душпастирський підхід до культури».

Доктрина діалогу зі світом, розвинута в документах Другого Ватиканського Собору, включала і діалог Церкви з митцями, значимість якого була акцентована Папою Павлом VI у промові до митців на спеціальній зустрічі з ними між другою і третьою сесіями Собору. У документах Собору порушено питання мистецтва і моралі як природного зв'язку естетики з етикою, адже їхнє поєднання є повним осягненням людською особою досконалості й щастя з огляду на те, що людина – єдине створіння, покликане до моральних висот, а художнє мистецтво – найшляхетніший вираз людського генія [18, с. 54, 64–65]. Зокрема, Душпастирська Конституція наполягає на свободі культури від економізму й ідеологій, доступності розвитку таланту кожної особи й кожного народу в лоні національно-культурної традиції та підкреслює визначну роль літератури й мистецтва у вивченні сутності людини, її проблем і досвіду вдосконалювати себе і світ, а також наголошує на високій спроможності художніх форм культури піднести людське життя [18, с. 573, 576]. У тексті Конституції чітко простежується присутність філософської думки Войтили через

поєднання естетичних настанов Собору з естетичним дискурсом персоналізму в пункті «подолання драми атеїстичного гуманізму і створення “нового гуманізму”» [29, с. 78]. Ця настанова визначатиме суть культурної політики 264-го Папи, викладеної, зокрема, в його Посланні до митців (7.04.1999) і документі Папської комісії у справах культури «Про душпастирський підхід до культури» (23.05.1999), та спершу зумовить відкриття цієї комісії у 1982 році, створення Координаційної Ради Папських Академій у 1995 році та заснування у 1996 році щорічної Нагороди Папських Академій, мета якої – «підтримувати перспективні таланти й ініціативи, плекати християнський гуманізм і його богословські, філософські, мистецькі прояви» [29, с. 76].

У листі, написаному 1959 року на прохання Папської комісії з підготовки Собору до єпископів з приводу головних питань його розкладу, Войтила переконує, що діалог про сучасність має включати проблему антропологічної кризи, яка через дегуманізацію й деперсоналізацію культури породила жахіття ХХ століття. Оскільки головна мета Церкви – це спасіння світу, то саме вона повинна рятувати проєкт західного гуманізму. Тому всі ключові питання Собору мають розглядатися в аспекті антропологічної кризи. Об'єднати християн і спільними зусиллями оживити проповідь Євангелія як джерела християнського гуманізму – це і є відповідь на кризу сучасності. Прагнення створити адекватну альтернативу епохальній кризі було успадковане краківським єпископом від філософського персоналізму, приналежність до якого, за свідченням Войтили, визначила його філософську думку та душпастирську практику [54, s. 65–66].

Досліджуючи французький персоналізм, Поль Рікер стверджує, що персоналізм першим відгукнувся на кризу свідомості епохи та поставив мету – розвинути бачення нової цивілізації [40, с. 142]. На підставі аналізу конфлікту між культурним і релігійним початками у тогочасному суспільстві Марітен у «Релігії і культурі» говорить про занепад духовного устрою, втіленого в устрої соціальному, та, апелюючи до відомої тези Бердяєва про «негідність християн» і «гідність християнства», визначає його як занепад християнської цивілізації [36, с. 97]. Марітен зрозумів і точно визначив характер кризи ХХ століття як цивілізаційний, але, як показав час, помилився щодо визначення її світоглядної суті. Згодом, 1936 року в «Маніфесті персоналізму» Мунье стверджуватиме, що в цивілізації, яка розвинулася з часів Ренесансу, за рахунок корумпування духовних цінностей поступово утворилися буржуазний гуманізм, буржуазна мораль, головне – буржуазне християнство, тому завдання персоналізму він вбачає у відвоюванні цих цінностей і спрямуванні їх на боротьбу з буржуазно-індивідуалістичною цивілізацією, яка призвела до розкладу християнства. Філософ вважає, що біля витоків цієї цивілізації стояв бунт індивіда проти інертного, незграбного соціального механізму й зашкарублого духу, проте вона втратила свій персоналістичний аспект і перетворилася на обмежену концепцію індивідуалізму, який, по-перше, став занепадом індивіда, по-друге, ізолював людей тією мірою, якою їх знецінив. Поступово заміна індустріального прибутку спекулятивними баришами, цінностей творчості – цінностями комфорту призвела до девальвації індивідуалістичного ідеалу, витворивши буржуазний дух, що став антиподом усякої духовності. Філософ виявляє спільну мету у фашистській і комуністичній концепціях, антиперсоналістичну за суттю, – підкорення осіб з їх унікальними долями централізованій земній владі, яка приписує собі «духовне всевладдя». Обидві концепції зазіхають на цивілізаційну місію, ще більше поглиблюючи кризу, тому Мунье протиставляє їм персоналістичну цивілізацію, структури і дух якої спрямовані на те, щоб кожний індивід міг реалізувати себе як особа, мав можливість жити як особа – розвивати максимум ініціативи, відповідальності, духовного життя [39, с. 274–275, 281, 300–301].

Утім, першим про цивілізаційну кризу як антропологічну почав говорити Бердяєв. Тема соціокультурної кризи з'являється вже у працях 1900-х рр., відтоді аналіз кризових процесів стає наскрізним у філософсько-релігійному дискурсі київського персоналіста. Досліджуючи кризові процеси в усіх сферах: мистецтві, науці, філософії, богослов'ї, соціальному устрої та передусім у релігійній свідомості, мислитель оцінює їх як процеси розкладу, породжені історичним розвитком європейської культури й християнської релігії, побудованих на картезіансько-кантівському світогляді, який розколює онтологічну цілісність світу і людини. Антропологічну кризу Бердяєв оцінює як результат кризи гуманізму. Гуманізм, не здатний протистояти ним же породженим процесам дегуманізації, фатально переходить в антигуманізм. Кінець гуманізму є моральною катастрофою – кінцем людяності. У праці «Доля людини у сучасному світі: До розуміння нашої епохи», написаній за п'ять років до Другої світової війни, філософ пророчо застерігає від великого кровопролиття у сучасному йому світі, який перебуває під «знаком волі до вбивства», та вказує на небезпечну тенденцію – людство вступає в період принципової безлюдності, тобто свідомої, такої, що пройшла через рефлексію та цивілізацію. За словами Бердяєва, «образ людини похитнувся й почав розкладатися після того, як він розкрився» [6, с. 170, 213]. Людина зникає як цілісна істота, внутрішньо централізована й духовно зосереджена. Оскільки утворення людини як цілісної істоти, як особи завдячує двом парадигмам – давньогрецькій і християнській, які, всупереч усім своїм змінам і трансформаціям, залишилися духовною основою європейської культури, дегуманізація є зворотним космічним процесом, спрямованим проти християнства й грецької культури, – глобальною руйнацією ідеї особи. Дехристиянізація призвела до дегуманізації, дегуманізація і втрата християнського принципу особи відкрили шлях до безумства й різних форм демонолатрії та одержимості, які живляться ненавистю й у висліді обертаються жадобою крові [6, с. 213, 224].

В інтерпретації київського філософа дегуманізація і деперсоналізація – це взаємообумовлені явища тотальної антропологічної кризи¹¹, симптоми «онтологічного розтління» якої найперше проявляються у мистецтві. У статтях «Пікассо», «Астральний роман», «Смисл творчості», «Криза мистецтва», написаних у катастрофічні не тільки для Європи, а й для цілого світу 1914–1918 рр., він доводить, що в мистецтві розпочався процес розкладу матерії: предметний, тілесний світ розхитується у своїх основах, руйнується його структура, світ перестає бути субстанціональним. Ця тенденція спостерігається не через занурення в духовність, а йде від занурення в матерію: «У сучасному мистецтві дух нібито йде на спад, а плоть дематеріалізується» [5, с. 32]. В усіх видах мистецтва відбувається розпад кристалічної структури тіл, плоти світу, відтак ритму життя, що веде до ентропії. У мистецтві домінує не синтетичний, а аналітичний метод – тенденція до розкладання, а не об'єднання. У мистецтві початку ХХ століття філософ зауважує два взаємопов'язані процеси: декристалізацію як втрату структури світу та його машинізацію як розрив між духом і матерією. Для Бердяєва є очевидним: криза мистецтва підтверджує, що культура поступово відділяється від свого життєвого і буттєвого джерела, а в кращих здобутках художньої творчості вона навіть протиставляє себе життю і буттю. У творах мистецтва надалі зростає внутрішній катастрофізм, що таїть у собі зміни онтологічного характеру та свідчить про перехід до нового світового еону.

З огляду на філософські обґрунтоване персоналістами бачення антропологічної кризи як взаємозумовленості процесів дехристиянізації, деперсоналізації і дегуманізації,

¹¹ Філософ бачить два можливі напрями виходу з антропологічної кризи: до боголюдності або до богозвірчості та три есхатологічні шляхи її вирішення: фатальний – тотальної війни, насильницький – тотальної деспотизації світу, свободний – новий рівень релігійної свідомості, який пов'язує з оновленням християнства.

провідною у листі до митців Івана Павла II виступає ідея гуманізуючої функції мистецтва. Ця ідея розкривається через низку положень, засадничих для дискурсу філософії мистецтва польського персоналіста, що формувався як у філософських текстах католицького мислителя, так і у його папських документах.

Найперше цей гуманістичний аспект зумовлений прозопоїчним характером мистецького покликання і полягає в тому, що людська особа, покликана до буття митцем, у мистецькому творенні більше, ніж у будь-якій іншій діяльності, розкриває себе як образ Божий, адже художник є віддзеркаленням Особи Бога як Творця і здійснює це завдання, насамперед формуючи власну людськість [28, с. 186–187]. В енцикліках Івана Павла II послідовно простежується думка про те, що творча діяльність людини, як віддзеркалення творчості Бога, має гуманізувати життя людини на землі – робити його «більш людським» і «більш гідним людини». В умовах сучасної цивілізації, що вимагає пропорційного розвитку техніки й етики, саме така людська творчість визначає справжній поступ людства, обумовлений Божим «творчим планом», який «заторкує живу людину й обіймає все її життя та історію всіх народів» [22, с. 194]. У змісті справжнього поступу виявляються «дійсні ознаки великості людини», вона «стає ліпшою, духовно зрілою, свідомішою гідності своєї людської природи, відповідальнішою, відкритішою до інших» [23, с. 30]. У контексті розуміння філософом покликання як проблеми антропологічної есхатології покликання митця через його безпосереднє ставлення до краси як трансцендентного феномену вимагає від особи художника особливої відповідальності перед Іншим. В інтерпретації понтифіка «краса є покликанням, яким обдаровано митця», тому його дар (талант) має служити Красі, а через красу – всім людям, залучаючи людство до вічності – її рятівного трансцендентного виміру, адже «краса є ключем до таїни та покликом до трансцендентності» [28, с. 190, 212].

На переконання Папи, в дискурсі філософії мистецтва тема краси є вирішальною. Однією ж із головних ідей цього дискурсу виявляється думка про те, що краса є видимою формою добра, а добро є метафізичною умовою краси. Мистецька діяльність, специфіка якої полягає в «наданні естетичної форми задуманим ідеям» [28, с. 189], є найбільш припасованою до практичної реалізації калокагатії. Саме в діяльності митця онтологічний зв'язок етичного з естетичним знаходить своє автентичне вираження, тому, розрізняючи у покликанні митця відмінність між моральним і мистецьким аспектами, католицький філософ вказує на особливу значимість реалізації митцем як особою взаємозумовленого зв'язку етичного з естетичним.

Іван Павло II розглядає мистецтво як найбільш персоналізовану сферу людської діяльності, в якій за допомогою мистецьких творів художник виявляє власну особу. «Створюючи роботу, – говорить Папа, – мистці виражають себе такою мірою, що їхній твір стає унікальним виявом власного буття, того, ким вони є і як вони себе сприймають» [28, с. 189]. Оскільки мистецтво пропонує майстрові і новий вимір, і винятковий спосіб вираження його духовного зростання, митець, як ніхто інший, покликаний бути монадною особою. Таким чином, філософ упроваджує ідею персоналістичної історії мистецтва, яка має бути не лише оповіддю про створені шедеври, а передусім історією осіб, митців, які в індивідуальному досвіді репрезентували універсальний досвід своїх епох і національних культур.

Така персоналістична настанова є альтернативою поширеному в науці підходу до історії мистецтва, зокрема концепції одного з найбільш впливових мистецтвознавців ХХ століття Ганса Зедельмаєра. Структуруючи предметне поле історико-художнього дослідження у праці 1958 року «Мистецтво й істина: Теорія і метод історії мистецтва», австрійський науковець зосереджується виключно на творі та його історико-культурних зв'язках і залишає поза увагою особу митця [58, с. 7–11].

У «Посланні до митців» Іван Павло II стверджує, що справжнє мистецтво через трансцендентний зв'язок із красою, свободою й істиною, навіть поза його типово релігійним вираженням, має генетичну спорідненість із вірою, тому воно залишається мостом до релігійних переживань. Це дає Церкві надійні підстави вести плідний діалог з мистецтвом у постсекуляризованому світі й спільними зусиллями посередництвом «оновленого діалогу» утверджувати на порозі третього тисячоліття новий вид гуманізму, в якому людська ідентичність вимірюється духовною цінністю й гідністю кожної людини, бо «людина, як образ Божий, є особою» [25, с. 122; 28, с. 204]. Цей новий гуманізм є антиподом гуманізму, що призвів до антропологічної кризи, «відзначаючись відсутністю Бога, а часто і протиставленням Богові» [28, с. 204], а також запереченням «трансцендентності людської особи» [14, с. 258], він згенерував погляд на людину не як на самоціль, а як на засіб досягнення цілей інших людей, відтак – ставлення до людини не як до особи, а як до речі й спричинив деструктивні процеси дегуманізації, деперсоналізації та відчуження.

Тенденція від оновленого діалогу з митцями до розбудови нового гуманізму була чітко задекларована в головному документі Другого Ватиканського Собору – Душпастирської Конституції. У ньому практична реалізація цієї настанови пов'язувалась із монадами особами, які виступають «творцями і митцями культури своєї спільнотності», що своєю творчою діяльністю продукують у всьому світі щораз більше зростання «відчуття автономії і відповідальності, які мають першорядне значення для духовної і моральної зрілості людського роду» [18, с. 568]. За рік до прийняття Душпастирської Конституції четвертою сесією Собору Еріх Фромм у праці 1964 року «Душа людини» подає аналіз теорій і практик гуманізму, що були виявлені в історії європейської культури, та, спостерігаючи спроби його відродження, порушує питання про ефективність ідей неогуманістів і розвиток тісних зв'язків між людьми завдяки новим засобам комунікації задля припинення проявів групового егоїзму, позаяк, на переконання мислителя, від відповіді на це питання залежить доля людства. Німецький філософ упевнений, що відродження гуманістичної традиції на засадах солідарності й відповідальності означатиме суттєвий прогрес у розвитку людини в напрямку суто людського існування [48, с. 43–44].

Настанова Івана Павла II до діалогу з митцями знайшла своє логічне продовження у папській політиці щодо культури та визначила зміст відповідного документа «Про душпастирський підхід до культури», в якому зазначено, що душпастирський підхід до культури в усіх його різноманітних формах має допомагати людині подолати «драму атеїстичного гуманізму» і створити «новий гуманізм» [29, с. 78].

Отже, керуючись у своїй душпастирській діяльності як очільника Ватикану, по-перше, категорією діалогу, яка визначила «дух і стиль» Другого Ватиканського Собору, по-друге, закладеною в Душпастирській Конституції думкою про високу спроможність художніх форм культури гуманізувати життя людини, 264-й Папа велику увагу приділив діалогу Церкви з митцями. Ідея діалогу Церкви з творцями мистецтва як шляху утілення духовних цінностей нового гуманізму в богословсько-філософському дискурсі св. Івана Павла II формувалася протягом кількох десятиліть і знайшла своє концептуальне вирішення у папських документах, поява яких напередодні 2000-ї річниці християнства стала символічною, – «Посланні Папи Івана Павла II до митців» і «Про душпастирський підхід до культури». У «Посланні до митців», з огляду на розвинене Бердяєвим, Марієном і Муньє розуміння дегуманізуючого та деперсоналізуючого характеру антропологічної кризи, понтифік трактує творчу діяльність людини як віддзеркалення творчості Бога, що має гуманізувати життя людини на землі – робити його більш людським і більш гідним людини, отже, протистояти глобальним процесам

дегуманізації та деперсоналізації. На переконання мислителя, мистецтво через трансцендентний зв'язок із красою, свободою й істиною, навіть поза його типово релігійним вираженням, має генетичну спорідненість із вірою, тому залишається міцним і випробуваним мостом у діалозі Церкви і постсекуляризованого світу. Особовий характер мистецького покликання, що у світлі антропологічної есхатології католицького мислителя вимагає від особи художника виняткової відповідальності перед Іншим, має великий потенціал щодо створення надійних засад нового гуманізму, який повинен визначати розвиток цивілізації в новому тисячолітті.

Висновки. Визнавши особу за первинну творчу реальність і цінність, св. Іван Павло II ним же генеровані філософські ідеї утверджує через опанування динамічної структури власного «Я» і доводить, що святість є досяжною для людини, яка здійснює через своє покликання повноту буття особою. Реалізуючи особове покликання у філософській і душпастирській діяльності, він, як монадна особа, виявив конститутивну інтенцію, що визначатиме форму і зміст нової цивілізації – діалогічність. Діалогічність, як головна властивість художньо-естетичної, філософсько-аналітичної й релігійної свідомості мислителя, зумовила зміст його персоналістичного дискурсу, сформувала стиль життєтворчості і спосіб здійснення душпастирського покликання. Філософ повертає поняття покликання із секуляризованої площини в релігійну, поєднавши завдяки персоналістичному принципу цінності особи онтологічно-екзистенційний і аксіологічно-етичний підходи, і розглядає його як чинник динамізму у структурі самовизначення особи, що кристалізує її цілісність, адже силою покликання акумулюється цінність і гідність кожної людської особи, потенціал її святості. Відкриття філософом спільного виміру покликання та думка католицького мислителя про те, що інспіроване тринітарною природою Особи Божої, покликання, само інспірує діалогічну свідомість людської особи, створили ґрунт для усвідомлення Іваном Павлом II творчого потенціалу діалогу як єдино можливої форми мирного співіснування народів, рас і культур у сучасному глобалізованому світі. Тому у своїй філософській і душпастирській діяльності св. Іван Павло II віднаходить найновіші методи і способи його реалізації та послідовно впроваджує в життя ідею діалогу Церкви і сучасного світу, приділяючи особливу увагу діалогу з культурою, яка є «найбільшим і найлюдянішим добром». У цьому контексті сформулюється концепція діалогу Церкви і творців мистецтва як шляху втілення духовних цінностей справжнього гуманізму, адже саме мистецтво є найбільш персоналізованою формою творчої діяльності людської особи. З огляду на розвинене фундаторами персоналізму – Бердяєвим, Марітенем і Мунье – розуміння антропологічної кризи як взаємозумовленості процесів дехристиянізації, деперсоналізації та дегуманізації, польський персоналіст через низку положень, засадничих для його дискурсу філософії мистецтва, сформульованого у філософських текстах і папських документах, актуалізує ідею гуманізуючої функції мистецтва, зумовленої особовим характером мистецького покликання.

Список використаної літератури

1. Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук. *Эстетика словесного творчества*. Изд. 2-е. Москва : Искусство, 1986. С. 381–393, 429–432.
2. Бердяев М. О. Парадокс брехні. *Психологія і суспільство*. 2014. № 4. С. 20–23.
3. Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация. *Дух и реальность*. Москва : АСТ ; Харьков : Фолио, 2003. С. 381–564.
4. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистической философии. *Царство Духа и царство Кесаря*. Москва : Республика, 1995. С. 3–162.
5. Бердяев Н. А. Пикассо. *Кризис искусства* / ред. А. Н. Сытин. Москва : Интерпринт, 1990. С. 29–35.

6. Бердяев Н. А. Судьба человека в современном мире: К пониманию нашей эпохи. *Дух и реальность*. Москва : АСТ ; Харьков : Фолио, 2003. С. 157–226.
7. Бубер М. Шлях людини за хасидським вченням. *Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням*. Київ : Дух і Літера, 2012. С. 227–267.
8. Бубер М. Я і Ти. *Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням*. Київ : Дух і Літера, 2012. С. 25–226.
9. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / пер. з нім. О. Погорілий. Київ : Основи, 1994. 261 с.
10. Вейгел Д. Свидетель надежды: Иоанн Павел II: в 2 кн. / пер. с англ. А. А. Помогайбо. Москва : АСТ, 2001. Кн. 1. 601 с.
11. Вейгел Д. Свидетель надежды: Иоанн Павел II: в 2 кн. / пер. с англ. А. А. Помогайбо. Москва : АСТ, 2001. Кн. 2. 672 с.
12. Войтила К. Особова структура самовизначення / пер. з пол. І. Савинська. *Sententiae*. 2010. № 23 (2). С. 156–163. DOI: <https://doi.org/10.22240/sent23.02.156>
13. Войтила К. Суб'єктність і «те, що не піддається редукції» в людині. *Досвід людської особи: Нариси з філософської антропології* / ред. Д. Федорика. Львів : Свічадо, 2000. С. 19–27.
14. Войтила К. Участь чи відчуження? *Досвід людської особи: Нариси з філософської антропології* / ред. Д. Федорика. Львів : Свічадо, 2000. С. 245–258.
15. Гайдеггер М. Сутність мови. *Дорогою до мови* / пер. з нім. В. Кам'янець. Львів : Літопис, 2007. С. 135–184.
16. Губерський Л. В., Шашкова Л. О., Приходько В. В. та ін. Філософія у публічному просторі. *Філософські проблеми гуманітарних наук*. 2018. № 2 (28). С. 5–13.
17. Давидчак Х. Поетична спадщина Папи Івана Павла II (За матеріалами українських ЗМІ). *Вісник Львівського університету. Серія: Журналістика*. 2012. № 36. С. 325–333.
18. Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. Репринт. вид. / ред. Г. Генгало. Львів : Свічадо, 1996. 749 с.
19. Дроботенко М. О. Філософ як громадський (публічний) інтелектуал. *Вісник Харківського національного педагогічного ун-ту ім. Г. С. Сковороди. Філософія*. 2018. Вип. 51. С. 124–136. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKhnpu_filos_2018_51_14 (дата звернення: 03.04.2022).
20. Єрмоленко А. М. Академічна філософія як «нове просвітництво» для діалогічної цивілізації. *Вісник Національної академії наук України*. 2019. № 11. С. 3–12. DOI: <https://doi.org/10.15407/visn2019.11.03>
21. Жильсон Э. Дух средневековой философии / пер. с франц. Г. В. Вдовина. Москва : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. 560 с.
22. Іван Павло II. Апостоли слов'ян. *Енцикліки Вселенського архиєрея Івана Павла II*. Торонто – Рим : Вид-во ОО. Василян, 1989. С. 170–198.
23. Іван Павло II. Відкупитель людини. *Енцикліки Вселенського архиєрея Івана Павла II*. Торонто – Рим : Вид-во ОО. Василян, 1989. С. 7–64.
24. Іван Павло II. Господа Животворящого. *Енцикліки Вселенського архиєрея Івана Павла II*. Торонто – Рим : Вид-во ОО. Василян, 1989. С. 199–275.
25. Іван Павло II. З праці своєї. *Енцикліки Вселенського архиєрея Івана Павла II*. Торонто – Рим : Вид-во ОО. Василян, 1989. С. 112–169.
26. Іван Павло II. Пам'ять та ідентичність. *Бесіди на зламі тисячоліть* / пер. з італ. М. Прокіпович. Львів : Літопис, 2005. 168 с.
27. Іван Павло II. Переступити поріг надії. Іван Павло II відповідає на питання Вітторіо Мессорі / пер. з пол. Н. Попач. Київ : Кайрос, Львів : Свічадо, 1995. 172 с.
28. Іван Павло II. Послання Папи Івана Павла II до мисців. *Послання Папи Івана Павла II* / пер. з англ. М. Зубрицька [та ін.]; ред. Г. Дидик-Меуш. Львів : Літопис: Центр гуманітарних досліджень Львівського національного ун-ту, 2001. С. 185–215.

29. Іван Павло II. Про душпастирський підхід до культури (23.05.1999) / уклад. Папська комісія у справах культури; пер. з пол. О. Мандрика. Львів : Свічадо, 2010.
30. Іван Павло II. Україна – Київ – 24.06.2001. Палац Національної Філармонії – Фойє. Зустріч з представниками Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій. *Человек в мире: Антология текстов Иоанна Павла II* / ред. К. Клауза. Одесса : Форум Богословов Центральной и Восточной Европы, 2005. С. 413–417.
31. Іван Павло II. Україна – Сихів – 26.06.2001. Площа перед церквою Різдва Пресвятої Богородиці. Зустріч із молоддю. *Человек в мире: Антология текстов Иоанна Павла II* / ред. К. Клауза. Одесса : Форум Богословов Центральной и Восточной Европы, 2005. С. 401–406.
32. Кримський С. Б. Заклики духовності ХХІ століття: із циклу щорічних пам'ятних лекцій ім. А. Оленської-Петришин. Київ : Видавничий дім «КМ Академія», 2003. 30 с.
33. Кромпец М. О человеке: С Отцом Профессором Кромпцем беседует Ромуальд Иаков Векслер-Вашкинель / ред. К. Стенпень. Люблин : Польское общество Фомы Аквинского, 2015.
34. Левінас Е. Діалог на тему «Думка про іншого». *Між нами. Дослідження. Думки про іншого* / пер. з фр. В. Куринський; ред. М. Погребинський та ін.; Національний ун-т «Києво-Могилянська академія». Київ : Дух і Літера : Задруга, 1999. С. 23–242.
35. Лучик В. В. Етимологічний словник топонімів України / відп. ред. В. Г. Складенко. Київ : ВЦ «Академія», 2014. 544 с.
36. Маритен Ж. Релігія и культура. *Знание и мудрость* / пер. с фр. Л. М. Степачева; науч. ред. И. С. Вдовина. Москва : Научный мир, 1999. С. 33–129.
37. Мулярчук Є. І. До концепції покликання: екзистенційна філософія та етика. *Грані*. 2019. № 22 (6). С. 5–12. DOI: <https://doi.org/10.15421/171958>
38. Мулярчук Є. І. Покликання та етична відповідальність людини: звертаючись до теми Іншого у філософії Левінаса. *Вісник Харківського національного педагогічного ун-ту ім. Г. С. Сковороди. Філософія*. 2019. № 52. С. 100–111.
39. Мунье Э. Манифест персонализма / пер. с фр. И. С. Вдовиной, В. М. Володина. Москва : Республика, 1999. 559 с.
40. Рікер П. Істрія та істина / пер. з фр. В. Шовкун. Київ : ВД «КМ Academia»; УВ «Пульсари», 2001. 393 с.
41. Тоффлер Э., Тоффлер Х. Революционное богатство: Как оно будет создано и как оно изменит нашу жизнь / пер. с англ. М. Султанова, Н. Цыркун; под общей ред. А. Александровой. Москва : АСТ, 2008. 569 с.
42. Філонова С. Іоанн Павло II: Не дайте посередності перемогти себе! *Дзеркало тижня*. 2007. 6–13 квітня. С. 13. URL: https://dt.ua/SOCIETY/yoann_pavlo_ii_ne_dayte_poserednosti_peremogti_sebe.html (дата звернення: 19.03.2022).
43. Ясперс К. Комунікація. *Першоджерела комунікативної філософії : навч. посіб.* / автор і пер. Л. А. Ситниченко. Київ : Либідь, 1996. С. 132–148.
44. Bartnik Cz. S. Personalizm teologiczny według kardynała Karola Wojtyły. *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*. 1979. No. 22. S. 51–60.
45. Basiński P. W służbie piękna. Karol Wojtyła o sztuce i artystach. *Przewodnik Katolicki*. 2014. No. 7. URL: <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2014/Przewodnik-Katolicki-7-2014/Wiara-i-Kosciol/W-sluzbie-piekna-Karol-Wojtyla-o-sztuce-i-artystach> (дата звернення: 14.04.2022).
46. Beyt A. “Beautiful and New”: The Logic of Complementarity in Hedwig and the Angry Inch. *Religions*. 2019. Vol. 10, No. 11. P. 620. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel10110620>
47. Bijak P. Jan Paweł II jako Conservator Patrimonium Ecclesiae. *Studia Gdańskie*. 2012. No. 30. S. 187–202. URL: <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-7f7a0dba-e54b-4472-a32b-5596bd8767e7> (дата звернення: 14.04.2022).

48. Fromm E. *Die Seele des Menschen: Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen*. Frankfurt/M., Berlin, Wien : Ullstein, 1981. URL: http://www.irwish.de/PDF/Psychologie/Fromm/Fromm-Die_Seele_des_Menschen.pdf (дата звернення: 01.05.2022).
49. Gorban R. Prophetic Philosophy of Mykola Berdyaev as the Art of Understanding in the Context of Global Crisis. *Journal of Religious & Theological Information*. 2021. No. 20. P. 10–22. DOI: <https://doi.org/10.1080/10477845.2020.1864884>
50. Gorban R. Truth, Good and Beauty: Categories of Mykola Berdyaev's Eschatological Metaphysics, as an Alternative to the Value Chaos of Contemporaneity. *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*. 2021. Vol. 11, No. 2. P. 713–733. DOI: <https://doi.org/10.18491/beytulhikme.1711>
51. Ioannes Paulus PP. II. List Apostolski Rosarium Virginis Mariae. 2002. URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_letters/2002/documents/hf_jp-ii_apl_20021016_rosarium-virginis-mariae.html (дата звернення: 07.03.2022).
52. Ioannes Paulus PP. II. Ut Unum Sint. 1995. URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html (дата звернення: 02.03.2022).
53. Ioannes Paulus PP. II. Veritatis splendor. 1993. URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html (дата звернення: 27.03.2022).
54. Jan Paweł II. *Dar i Tajemnica*. Kraków : Wydawnictwo Św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej. 2005. URL: https://www.rodaknet.com/rp_sw_papiez_jpII_dar_i_tajemnica.pdf (дата звернення: 22.04.2022).
55. Köhler-Ryan R. “The Hour of Woman” and Edith Stein: Catholic New Feminist Responses to Essentialism. *Religions*. 2020. Vol. 11, No. 6. P. 271. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel11060271>
56. Lasota P. Medytacyjne przedstawienia Boga w twórczości J. Kirka Richardsa. *Archiwa, biblioteki i muzea kościelne*. 2018. No. 109. S. 285–297. DOI: <https://doi.org/10.31743/abmk.2018.109.13>
57. Pembroke N. Participation as a Christian Ethic: Wojtyła's Phenomenology of Subject in-Community, Ubuntu, and the Trinity. *Religions*. 2019. Vol. 10, No. 1. P. 57. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel10010057>
58. Sedlmayr H. *Kunst und Wahrheit: Zur Theorie und Methode der Kunstgeschichte*. Mittenwald : Mäander, 1978. 260 s.
59. Tytko M. M. Artysta w koncepcji Jana Pawła II w “Liście do artystów”. *Religious and Sacred Poetry: An International Quarterly of Religion, Culture and Education*. 2013. Vol. 1, No. 2. P. 117–142.
60. Wojtyła K. Miłość i odpowiedzialność. URL: <http://krapiecfoundation.com/strony2/konkurs2017zal/Karol%20Wojtyla%20-%20Milosc%20i%20odpowiedzialnosc.pdf> (дата звернення: 26.03.2022).
61. Zarebianka Z. *Spotkanie w Słowie. O twórczości literackiej Karola Wojtyły*. Kraków : Wydawnictwo Pasaże, 2018. 182 s.

**ST. JOHN PAUL II'S THEOLOGICAL AND PHILOSOPHICAL CONCEPT
OF THE DIALOGUE BETWEEN THE CHURCH AND ARTISTS
UNDER THE CONTEXT OF PERSONALISTIC DISCOURSE AND FULFILMENT
OF PASTORAL VOCATION**

Richard Horban

Kosiv Institute of Applied and Decorative Arts of

Lviv National Academy of Arts,

2, Mitskevycha str., Kosiv, Ivano-Frankivsk Oblast, 78601, Ukraine

e-mail: graukr@gmail.com

ORCID ID 0000-0001-7112-9723

The goal of the study is to find out in the problematic field of theology, religious studies and philosophy of art, the implementation of the two principles, i.e. dialogicity and monadism, in the personality of Karol Wojtyła, which allowed him to create a theological and philosophical concept of a dialogue in the form of the theology of dialogue, which shaped the pastoral activities of the 264th bishop of Rome both in his opposition to evil, arranged into a system, and in search of a paradigm alternative to the “civilization of death”. The research methodology is determined by the principles and methods, developed by the socio-humanitarian sciences as for the analysis and interpretation of the religious phenomena; the study in its theoretical aspect relies on the concepts of dialogicity, the philosophical and theological idea of vocation and the principle of monadic personality. The scientific novelty is to research into the key property of the religious, philosophical, artistic and aesthetic consciousness of the Catholic thinker, which contributed to the emergence of the theology of dialogue and directed the activities of the outstanding pontiff to the formation and development of a new civilizational paradigm based on the dialogue and personalistic rules. Conclusions. St. John Paul II, representing the nation, culture and era as a monastic person, on the one hand, taking the history of the presence of the Polish nation in the world as an example, suggested considering the nation as a model of community consolidation, which allows the dialogue between cultures, based on their sovereignty, equality and tolerance; on the other hand, realizing a personal vocation, in philosophical, artistic and pastoral activities, he showed the defining intention of the new civilization – dialogism at the turn of the millennium. The philosopher proved that globalization does not mean the leveling and assimilation of languages and cultures. The unification of peoples is possible if it occurs through spiritual values, determined by the good of every person. Therefore, the most important needs of our time require the development of a new civilization on a dialogic basis, the dialogue between the Church and art, in particular.

Key words: theology of dialogue, the principle of the monadic personality, identity, historical memory, freedom, love, personalistic democracy, atheistic humanism, genuine humanism, real civilization.

УДК [141.3:62]:355.4(100)»19»

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2022.29.13>

ВПЛИВ СВІТОВИХ ВОЄН НА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЮ ТЕХНІКИ В НАУКОВО-ФІЛОСОФСЬКОМУ КОНТЕКСТІ

Олена Груба

Львівський національний університет імені Івана Франка,

вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна

e-mail:ousinari@gmail.com

ORCID ID 0000-0002-7617-0845

Історія осмислення концептуального виразу технічної реальності початку ХХ століття зазвичай обмежувалась захватом від росту ролі техніки у житті суспільства та жахом перед тим, на що здатна техніка слугуючи війні. Обидві точки зору є полярними і обмежують варіативність сприйняття феномену техніки у період Світових воєн. За короткий час, після Першої світової війни, завдяки спокусливій мові комфорту, раціональності та могутності, символи техніки проникли в найглухіші куточки земної кулі. Там, куди проникає об'єктивна мова цих символів, старий закон життя зазнає краху, витісняється в область чистого романтизму. Соціальні експерименти 20–30-х років ХХ століття та Друга світова війна, особливо використання атомної зброї, та «атомний шантаж» під час «холодної війни» внесли суттєві корективи в розгляд філософської проблематики техніки. В дискусіях американських та західнонімецьких дослідників філософії техніки 1960-х років акцент змістився на етичні проблеми і проблеми відповідальності. Техніка все частіше трактувалась як «доля» сучасного Заходу, що існує за власною логікою. Складалась нова система цінностей, де технічні параметри пронизували і підкоряли всі сфери суспільного життя, а майбутнє пов'язувалось з безперервним вдосконаленням технологій.

У статті представлений загальний вектор розвитку філософії техніки воєнного та поствоєнного періодів, що визначався не конкретними подіями, а скоріше глибинними і тривалими трансформаціями уявлень про техніку і технічний прaxis. Саме в повоєнному дискурсі техніки з'являються впізнавані нотки побоювання перед всепроникаючою силою техніки, з відчуттям безпомічності в «залізному кулаці» технічного прогресу. Що викликало потребу в глибшому дослідженні технологічної реальності вже в науково-філософському контексті.

Сила техніки досягла свого апогею відповідаючи на запити війни, настільки, що почала загрожувати існуванню самого людства. У другій половині ХХ століття дослідники заговорили про необхідність обґрунтування певного механізму, що здатний своєчасно виявити і запобігти найбільш негативні наслідки розвитку техніки. У якості такого механізму повинна була виступати така концепція, де сама присутність людини є об'єктом обов'язку.

Ключові слова: філософія техніки, Перша світова війна, Друга світова війна, етика перспектив, гібридна війна.

В кінці ХІХ та на початку ХХ століття техніка не асоціювалася зі страхом і зброєю масового знищення, а радше навпаки, характеризувалась нестримним оптимізмом та передчуттям величчя прогресу. Фрустрація, яку викликала Перша Світова війна, разом з надломом підвалин європейської культури та очевидною мілітаризацією технічної додали обережності та песимізму до багатообіцяючих перспектив технічного прогресу післявоєнного часу. Зброя масового ураження та конкуренція «машин смерті» викликали жах з домішками захоплення перед інженерною думкою, та надією, що після

жахів війни технічні винаходи та інженерні рішення віднайдені у час війни зможуть послужити для розбудови миру.

Метою статті є прослідкувати розвиток та видозмінення концепції техніки у її науковому, філософському, ціннісному та етичному вимірах, під впливом Першої та Другої світових воєн. Поглибити розуміння повоєнного технічного песимізму у філософському дискурсі західних дослідників техніки (Ернст Капп, Фрідріх Дессауер, Еберхард Чіммер, Ернст Юнгер, тощо). Спроба обґрунтування етичних механізмів, що здатні передбачити та запобігти негативним наслідкам розвитку техніки, та показати залежність від техніки в умовах сучасної війни.

Перша світова війна

За рік до Першої світової війни німецький інженер-хімік та філософ Еберхард Чіммер у своїй книзі «Філософія техніки» (1913) оспівував техніку в неогегеліанській інтерпретації, як прояв «матеріальної свободи» [2, с. 189–223]. Воля до свободи є основою духовною ціллю будь-якої технічної дії. Завдання винахідництва в тому, щоб дикі, неорганізовані предмети і сили природи закликати до порядку, який служитиме поставленій цілі.

У цей час, ще до Другої світової війни, у німецькій філософії техніки склались два основні підходи до осмислення техніки: оптимістичний і песимістичний. Оптимістичний виник на хвилі технічної ейфорії початку століття, найбільш систематично у технооптимізм виразили філософи Ернст Капп та Фрідріх Дессауер.

Ернст Капп – один з засновників філософії техніки та антропологічного підходу в ній, Капп вважав технічні засоби проекцією і розвитком органів людини – рук (молоток, важіль), ніг, пальців, мускульної сили, зору (оптика), слуху (акустика), тощо. Техніка сприймалась як засіб досягнення людських цілей, в тому числі і в соціальному житті, бо «друга сторона медалі» стала помітною згодом.

Війна не похитнула віру у технічні чесноти та новий спосіб технічного буття людини також одного з найбільш відомих філософів техніки – Фрідріха Дессауера. Дессауер вважав, що науково-технічне стає способом буття людини у світі і пропонує до трьох критик Канта (критика чистого розуму, морального вчинку та естетичного сприйняття) додати четверту – критику технічної діяльності. Саме в процесі технічної діяльності людина встановлює позитивні відносини з кантівською «річчю-в-собі». Артефакти (технічні пристрої), котрі будуть винайдені, неможливо віднайти у світі явищ; для цього розум повинен перейти межі досвіду і звернутись до трансцендентальних «речей-у-собі», котрі відповідають технічним об'єктам. Подібно до платонівського ідеалізму Дессауер вважає технічне рішення – контакт винахідника з царством ідей. Технічний винахід втілює в матерії «буття ідей». І, відповідно, техніка є вираженням цього духовного царства ідей, які не народжуються в людському розумі, а лише вловлюються ним. Природу винахідництва Дессауер трактує в дусі неотомістської філософії, як реалізацію людиною божественної ідеї [3].

В художній літературі, особливо жанру наукової фантастики, техніка часто виступала знаряддям злочинних дій в руках людини, сама по собі будучи нейтральною, або сама ситуація слугувала аллюзією соціальних протиріч, як у п'єсі Карла Чапека “R. U. R” (*Rossum's Universal Robots*, 1920) де вперше було вжито слово «робот», похідне від чеського слова “robota” – «підневільна праця» [4].

Переглядаючи воєнні щоденники і спогади учасників Першої світової війни, не часто можна зустріти роздуми про новинки техніки чи її ролі. Деструктивна природа людини, порочні політичні режими та соціальні вади – от що визначало для тогочасних очевидців руйнівний характер технічних досягнень, породжувало все більш витончені і ефективні технології смерті. Скепсис не був адресований самій техніці, її природі, так як вона обумовлювалась зовнішніми біологічними, антропологічними та політичними порядками.

В післявоєнний час про техніку починають писати філософи та історіографи, аналіз саме технічного потенціалу воюючих сторін займав одне з ключових місць. Стало відомо наскільки якісна зміна озброєння може переламати хід війни. До аналізу місця техніки у війні підходять з різних концептуальних позицій: культурно-історичних (Фрідріх Дессауер, Теодор Літт), філософії життя (Освальд Шпенглер, Анрі Бергсон), екзистенціалізму (Карл Ясперс, Мартін Гайдеггер), філософської антропології (Арнольд Гелен, Гельмут Плессер) та консервативного напрямку філософії (Фрідріх Георг та Ернст Юнгґери).

Війна буквально розчистила шлях для техніки у свідомості сучасників. Вогнева міць придушувала інші високі смисли, душила вже не руками людини, а більш продуманими механізмами, затверджуючи перевагу техніки над людиною. Ідеали розумності та гуманізму не витримували натиску та були безсилі у поясненні газових атак та мільйонів жертв.

У праці Ернста Юнгера «Робітник» техніка набуває глибоко «екзистенційного» характеру, так як життя все більше прагне виразити себе механічною мовою. Триумфальна хода техніки залишає за собою «гори трупів і розтоплених символів». З появою технічних символів колишній простір блискавично перетворюється на пустелю, з нього зникають всі духовні сили, що раніше наповнювали його. Техніка, каже Юнгер, «настільки руйнівна для будь-якої старої віри, що цю її межу можна вважати просто побічною». «Усі спроби церкви говорити мовою техніки лише наближають її захід під час загальної секуляризації» [8, с. 123].

Коли техніка скинула з себе маску, завдяки якій у ній бачили виключно знаряддя прогресу, що допомагає людству досягти моральної та інтелектуальної досконалості; коли стало зрозуміло, що вона однаково готова служити і добру, і злу, а військове використання її засобів підштовхнуло людство до небачених раніше катастроф, за традиційними релігіями зазнала краху і світська релігія нашого часу, оптимістичний культ прогресу ХІХ століття [8, с. 139].

Початок антропологічної кризи відраховують з кінця післявоєнного десятиліття. Відчуття спустошення, втрати ідеалів, стабільності на фоні упадку культури можна було розглядати розпад образу людини-творця, який мав панувати над природою ще за недавнім рішенням ХІХ століття. Інструменталістська теорія техніки піддавалась нещадній критиці та недовірі з боку філософів. Мартін Гайдеггер, Фрідріх Дессауер, Освальд Шпенглер, Арнольд Гелен вбачали в техніці самостійний феномен. Війна примножила сумніви щодо самопроголошення себе «вінцем творіння».

Гуманістичні сенси підмінювались технічною раціональністю, цінність людини все частіше вимірювалась результатами її технічної діяльності. Сама людина все частіше ідентифікувалась як технічна істота, у вдосконаленні техніки вбачався новий сенс життя.

Вже в Новий час артефакти з усією очевидністю відтіснили органіку, розумові зусилля замінялись механізмами. Перша світова війна надала цьому руху додатковий імпульс. Армія свого роду – це воєнна машина з живих людей. Рахували вже не людські одиниці, а технічні підрозділи. Людський фактор відходив на другий план і розглядався і у якості обслуговуючого персоналу для техніки.

В артикульованій раніше Каппом зв'язці «орган – знаряддя» вбачали вже мікросинтез інструменту і психосоматики окремої людини з претензіями на прискорення і зміну її нервово-психічного потенціалу, не тільки підсилення природних можливостей, але й нова психологічна якість, крок в еволюції психіки.

Техніка все частіше трактувалась як «доля» сучасного Заходу, що існує за власною логікою. Складалась нова система цінностей, де технічні параметри пронизували і підкоряли всі сфери суспільного життя, а майбутнє пов'язувалось з безперервним

вдосконаленням технологій. Основи технічного детермінізму були артикульовані значно раніше, але в післявоєнний час, набули чіткої форми і концептуального виразу. Дві крайні течії технічного детермінізму, це технологічний евдемонізм (технічний прогрес автоматично усуває соціальні протиріччя, класову боротьбу і т. д.) і технологічний алармізм (підсвічування негативних сторін прогресу) розвивались з помітним нахилом на користь першої. Завдання людини зводились ледь не до того, щоб не заважати самореалізації принципів технічного розвитку, що лежать в основі технічного оновлення. Нотки жаху перед невідворотністю технологічного росту ледь проступали і коли мова заходила про «безконтрольність» розвитку техніки, то скоріш за все, в позитивному розумінні з домішками залюбованого здивування перед силою, яку зуміла створити людина.

Логічним продовженням освяченого війнами техніцизму стало оформлення технократичних теорій на міцній, як ніколи, основі індустріалізму та розвитку інформаційних технологій. Це зумовило помітне посилення ролі інженерних професій та технічних наук.

Техніка і технології обіцяли невичерпні можливості для нарощення виробництва і задоволення матеріальних потреб в масштабах, яких ще не знало людство. Вибудовувалась нова система цінностей, котра виправдовувала ситуацію, де технічні параметри пронизували всі сфери суспільного життя і майбутнє суспільства безпосередньо пов'язувалося з ростом та вдосконаленням технологій.

Друга світова війна

Нове міжнародне напруження у 1930-х роках супроводжувалося безпрецедентним ростом воєнної потужності. Друга Світова війна в більшій мірі ніж перша була «війною техніки». Країни-учасниці, окрім воєнної, вели безперервну інженерно-технологічну боротьбу – підводні човни проти надводного флоту і авіації, радары проти літаків, танки Т-34 проти німецьких «тигрів» і «пантер». Нарешті, велику роль зіграла розробка атомної зброї.

Досвід, набутий в час війни, позначився багато в чому. Війна показала, яке колосальне значення мають переваги у технологіях та технологічне лідерство.

Після війни індустріальні країни починають серію адміністративних реформ, створюють спеціальні міністерства, котрі повинні були займатись загальною науково-технічною модернізацією і стратегічними дослідженнями (ядерна фізика, аерокосмонавтика, воєнні розробки), також формується єдина система тісного зв'язку науки та інженерно-технічної діяльності.

Поняття техніки нестримно розросталось – від інструменту до засобу, від предмету до думки, від об'єкта до самої об'єктивності і далі стаючи на шлях наділення її морально-етичними рисами.

Соціальні експерименти 20–30-х років ХХ століття та Друга світова війна, особливо використання атомної зброї, та «атомний шантаж» під час «холодної війни» внесли суттєві корективи в розгляд філософської проблематики техніки. В дискусіях американських та західнонімецьких дослідників філософії техніки 1960-х років акцент змістився на етичні проблеми і проблеми відповідальності. Це виражалось як у дослідженні конкретних випадків етичної чи аморальної поведінки окремих інженерів чи їх товариств, так і у колекціонуванні етичних кодексів різноманітних інженерних союзів. Крім того, саме ці аспекти етики техніки почали розроблятися у вигляді навчальних програм для підготовки майбутніх інженерів. Саме в цей час починає формуватись товариство філософів техніки, дослідницькі групи, що почали консолідуватись навколо філософських кафедр провідних технічних університетів Західної Німеччини та США, або в межах інженерних товариств, союзів, як, наприклад Союз німецьких інженерів, де у 1956 році була заснована група

«Людина і техніка». Результати багаторічної роботи цієї групи були представлені на Всесвітньому Конгресі в Дюссельдорфі у 1978 році [2, с. 213].

Внокремлення етичної проблематики поствоєнної філософії техніки

В силу актуалізації проблем техніки зростає зацікавленість до вирішення етичних дилем, а не розчарування і демонізація технічного прогресу. Сумніви породжувала не сама техніка, а технічний праксис людини і побоювання подальшої ескалації технічної реальності формувались поза контекстом війни, що змогла наглядно продемонструвати силу технічного потенціалу.

Аналіз відповідальності у філософії техніки обумовлений тим, що саме в її традиції відбувається переосмислення класичного розуміння відповідальності, котре перш за все викликane новим відношенням людини до можливостей власної свободи. Нова ступінь свободи, котра також поширюється на свободу знищити все живе, виходить за межі традиційних норм і цінностей, тим самим актуалізуючи питання про масштаби і формах відповідальності людини в техногенному світі.

У ситуації де технічна влада інженера збільшується і переважає над розумінням наслідків, моральна рефлексія про техніку стає рефлексією про майбутнє людства загалом.

У другій половині ХХ століття дослідники (Ганс Йонас, Ганс Ленк) заговорили про необхідність обґрунтування певного механізму, що здатний своєчасно виявити і запобігти найбільш негативні наслідки розвитку техніки. У якості такого механізму виступила «нова» концепція відповідальності. У дослідницькій літературі її позначають як позитивна, або перспективна відповідальність.

Сила техніки досягла свого апогею відповідаючи на запити війни, настільки, що почала загрожувати існуванню самого людства. Під питанням залишилась сама людина (її онтологічна ідея), присутність котрої – абсолютна установка для всіх морально-етичних концепцій. Ганс Йонас пропонує таку концепцію відповідальності, де сама присутність людини є об'єктом обов'язку. Решта етичних питань про те, хто така людина, ким вона повинна бути, мають похідний характер, відмічає дослідник: «...лиш ідея людини, оскільки вона пояснює, чому повинні існувати люди, пояснює нам і те, яким повинне бути буття» [5, с. 104].

Стрімкий розвиток воєнної техніки змусив філософів та дослідників поставити собі за завдання показати можливість відповідальності за вчинки у світі, що трансформується. Перш ніж зобов'язати учасників до перспективної відповідальності, необхідно заново відповісти на питання про її носія, інстанції і діючі норми. Якщо традиційний етичний дискурс апелював до цілісного, монологічного, ідентичного до суб'єкта (людина, що зробила вчинок, ідентична тому, хто несе за неї відповідальність), до якого суб'єкта апелює нова концепція відповідальності, якщо в межах постмодерністської філософії стверджується «смерть суб'єкта» як криза особистісного начала. Хто, в такому випадку, може взяти на себе відповідальність в етиці перспективи?

В умовах сучасного світу етика відповідальності звертається до плюралістичного суб'єкта, у якості якого можуть виступати як окрема особистість, так і різноманітні соціальні групи, народи, держави і людство в цілому як сукупний об'єкт діяльності і відповідальності.

Введення розширеної відповідальності ставить цілий ряд дискусійних питань. Чи можна приписати моральну відповідальність, котра за визначенням є індивідуальною, групам, за умов, що сучасна технічна діяльність є колективною. Філософ техніки Елізабет Штрюкер підмічає, що ідея колективної відповідальності «допускає мінімум одне питання, котре взагалі не можна формулювати раціонально для відповідальності: яким чином вона повинна бути розподілена? Наприклад, як з розділеним горем, котре, згідно з давньою мудрістю, стає половиною горя, або з розділенням радості, якої стає більше?

Чи може бути розділена колективна відповідальність на більшу чи меншу?» [6, с. 7]. Для Ганса Ленка цю проблему цілком можна вирішити, якщо розглядати моральну відповідальність як універсальний феномен, котрий не може бути обмежений сферою специфічних ролей: «Кожен несе спільну відповідальність на стратегічній шкалі сфери діяльності та впливу» [7, с. 90].

Застереження, які висуваються проти перспективної (випереджаючої) відповідальності, полягають в наступному: неможливо позитивно чи негативно оцінити певну дію, котра ще не відбулась, оскільки наслідки наших ймовірних дій можуть і не наступити.

Відчасти це пов'язано з психологічною реакцією індивіда, наголошує Евандро Агацці, якщо довготривалі, негативні наслідки «загрожують людству чи суспільству в широкому сенсі слова, тоді як індивід схильний вірити, що якщо трагедія станеться, то вже після його смерті» [7, с. 29].

Ідея перспективної відповідальності свідчить про те, що людина завдяки своїй технічній могутності стає відповідальною за більше, ніж вона в стані передбачити.

Висування відповідальності в якості можливого механізму контролю над технічною діяльністю та використання технічного прогресу у військових цілях потребує всестороннього опрацювання. Техніка, пише Ганс Ленк: «..частина нашої долі, як позитивної, так і негативної. Сьогодні від неї неможливо відмовитися, але і від відповідального її використання – теж. Якщо техніка – це моральний та екзистенціальний тест, то чи зможе людина скласти цей екзамen?» [5, с. 85].

Техніка в науково-філософському контексті

Важливою спробою вбудовування філософії техніки в історико-філософський контекст стала публікація збірки праць відомих філософів. Одним із ранніх варіантів була брошура, яку підготував Клаус Тухель, котрий очолював дослідницьку групу «Людина і техніка», «Сенс і тлумачення техніки». У неї увійшли уривки з робіт Гердера, Гьоте, Ніцше, Гегеля, Маркса, Енгельса, Ортеги-і-Гассета, Бердяєва, Гелена, Юнгера, Маркузе, Габермаса, Ясперса, Гайдеггера та інших, а також перших філософів техніки Ернста Каппа, Еберхарда Чіммера та Фрідріха Дессауера.

Уривки, що стосувались філософських роздумів про техніку, розділялись на рубрики: «Очікування та побоювання з приводу появи сучасної техніки», «Техніка як загроза людському існуванню», «Самосвідомість інженерів», «Техніка на службі у людей» та «Існування в технічному світі». Передмова до брошури носить характерну назву – «Техніка як завдання філософії». Ларрі Хікман видав в США у 1985 році об'ємнішу збірку «Філософія, техніка і справи людські», куди увійшли роботи Ганса Йонаса, Дьюїса Мемфорда, Ортеги-і-Гассета, уривки із «Маніфесту комуністичної партії» Маркса і Енгельса та інші [2, с. 112].

Наступним етапом в консолідації філософії техніки в самостійну сферу досліджень філософської науки був розвиток її викладання в першу чергу у вищих технічних школах та технічних університетах. Підготовка і видання підручників вимагали тематизації напрацьованого за останні десятиліття дослідницького матеріалу філософії техніки. До праць такого типу можна віднести книгу Фредеріка Ферре «Філософія техніки», де систематично розглядаються взаємозв'язок техніки з епістемологією, аксіологією, метафізикою, методологією, а також усвідомлення технічних феноменів у працях Карла Маркса, Маргіна Гайдеггера, Герберта Маркузе та інших.

Висновок. Перша та Друга світові війни оживили інтерес філософів та дослідників до техніки, як чогось невід'ємного, того, з чим потрібно рахуватись і над чим потрібно рефлексувати. До війни науково-технічний прогрес трактувався без особливих побоювань за долю людства і навколишнього світу, оскільки існувало переконання, що негативний

вплив техніки буде приборканий передовим суспільним устроєм. Саме цей взаємозв'язок соціокультурного та технічного розвитку дарувала техніці своєрідну непогіршеність. Поки людина вважалась творцем техніки, вона була за неї відповідальна. Тоді як широке визнання певної технічної реальності, що існує за своїми, відмінними від попередніх, принципами, перетворювало техніку в безпосередній об'єкт інвектив.

Саме в післявоєнному дискурсі техніки з'являються впізнавані нотки побоювання перед всепроникаючою силою техніки, з відчуттям безпомічності в «залізному кулаці» технічного прогресу. Що викликало потребу в глибшому дослідженні технологічної реальності вже в науково-філософському контексті.

В українському контексті повномасштабного наступу РФ на Україну війна зразку Першої та Другої світових воєн трансформувалась в гібридну і до класичного розуміння воєнної техніки, як зняряддя фізичного вбивства додалися технології, як зняряддя інформаційної війни. Реальність війни знову змушує переосмислити питання колективної відповідальності та усвідомити реальну загрозу онтологічного зникнення людства перед лицем технічної могутності. Саме тому важливим зараз є фокус не тільки на вивченні техніки, як автономного об'єкту, а саме на антропології техніки, на того хто керує нею і які цілі перед нею ставлять.

Список використаної літератури

1. Дахній А. Техніка і нігілізм як предмет філософії «пізнього» Гайдеггера: мислення у руслі Аристотеля, Ф. Ніцше і Е. Юнгера // Філософські пошуки, вип. 2 (10) / 2019. До 175-річчя з дня народження Ф. Ніцше. – Львів, ННБК «АТБ», 2019. С. 33–48.
2. Йонас Г. Принцип відповідальності. Пер. з нім. К. : Лібра, 2001.
3. Чапек Карел. Р. У. Р. Россумові універсальні роботи, 2020, Комора. 192 с.
4. Горохов В. Г. Техника и культура. Возникновение философии техники и теории технического творчества в России и Германии в конце XIX – начале XX столетия (Сравнительный анализ). Москва, 2009. 376 с.
5. Дессауэр Ф. К философии техники. Что есть техника? – Термин и сущность / Ф. Дессауэр; пер. с нем. А. Ю. Нестерова // Онтология проектирования. 2016. – Т. 6, № 3 (21). 390–406 с.
6. Канке В. А. Этика ответственности. Теория морали будущего. Москва : Логос, 2003. 352 с.
7. Ленк Х. Размышления о современной технике. Москва : Аспект-Пресс, 1996. 183 с.
8. Юнгер Ф. Г. Совершенство техники. Машина и собственность. СПб : Издательство «Владимир Даль», 2002. – 564 с.
9. Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. СПб., 2002. 539 с.
10. Agazzi Evandro Science and Ethics: The Axiological Contexts of Science (Philosophie et Politique / Philosophy and Politics, Band 14) Taschenbuch – Illustriert, 8. September 2008/
11. Iain Thomson. Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education.
12. Ernst Kapp. Elements of a Philosophy of Technology: On the Evolutionary History of Culture. Univ Of Minnesota Press, 2018. S. 336.
13. Elisabeth Ströker. Ich und anderen: die Frage der Mitverantwortung. Frankfurt am Main: Klostermann, 1984. S. 7.

THE INFLUENCE OF WORLD WARS ON THE CONCEPTUALIZATION OF TECHNIQUES IN THE SCIENTIFIC AND PHILOSOPHICAL CONTEXT

Olena Hrubá

Ivan Franko National University of Lviv,

1, University str., Lviv, 79000, Ukraine

e-mail: ousinari@gmail.com

ORCID ID 0000-0002-7617-0845

The history of understanding the conceptual expression of the technical reality of the early twentieth century has usually been limited to the excitement of the growing role of technology in society and the horror of what technology can serve in the war. Both points of view are polar and limit the variability of perception of the phenomenon of technology during the World Wars. In a short time, after the First World War, thanks to the seductive language of comfort, rationality, and power, the symbols of technology penetrated into the deafest corners of the globe. Where the objective language of these symbols penetrates, the old law of life collapses, being pushed into the realm of pure romanticism. The social experiments of the 1920s and 1930s and the Second World War, especially the use of nuclear weapons, and “nuclear blackmail” during the Cold War made significant adjustments to the philosophical issues of technology. In the discussions of American and West German researchers of the philosophy of technology in the 1960s, the emphasis shifted to ethical and responsibility issues. Technology has increasingly been interpreted as the “fate” of the modern West, which exists by its own logic. A new system of values was formed, where technical parameters permeated and subjugated all spheres of public life, and the future was associated with the continuous improvement of technology.

The article presents the general vector of development of the philosophy of technology of the war and post-war periods, which was determined not by specific events, but rather by deep and lasting transformations of ideas about technology and technical practice. It is in the post-war discourse of technology that recognizable notes of fear of the pervasive power of technology emerge, with a sense of helplessness in the “iron fist” of technological progress. Which necessitated a deeper study of technological reality in the scientific and philosophical context. The power of technology reached its apogee in response to the demands of war, so much so that it began to threaten the very existence of mankind. In the second half of the XX century, researchers talked about the need to justify a machine that can detect and prevent the most negative consequences of technology. Such a mechanism was to be a concept where the very presence of man is the object of duty.

Key words: philosophy of technology, World War I, World War II, ethics of perspectives, hybrid war.

УДК 13:7.034.7(477)

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2022.29.14>

ОСОБИСТІТЬ ЯК СУБ'ЄКТ КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНОГО ПРОЦЕСУ (НА МАТЕРІАЛІ ІСТОРІЇ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНИХ ТА ЛІТЕРАТУРНО-МИСТЕЦЬКИХ СПІЛЬНОТ У ДОБУ УКРАЇНСЬКОГО БАРОКО)

Наталія Петрук

*Хмельницький національний університет,
вул. Інститутська, 11, м. Хмельницький, 29016, Україна
e-mail: nataliia.petruk@gmail.com
ORCID ID 0000-0001-6085-9034*

Олена Гапченко

*Хмельницький національний університет,
вул. Інститутська, 11, м. Хмельницький, 29016, Україна
e-mail: gapchenkoov@ukr.net
ORCID ID 0000-0002-4899-5110*

У статті здійснено філософський аналіз різних формовиявів духовної культури крізь призму філософської, інтелектуальної, літературної діяльності спільнот, товариств і об'єднань, які функціонували в добу українського бароко (XVII – перша третина XVIII ст.). Це дало можливість вбачати в культурі не лише дію тих чи інших закономірностей, але й особистість, її духовний світ та активність. Особистість та різні міжособистісні утворення в добу українського бароко розглядаються як суб'єкт культурно-історичного процесу. Констатується, що характеристика суб'єктних проявів культурно-історичного процесу дозволяє розуміти його зсередини, з позицій активності окремої особистості. Увага лише до інституціональних детермінант людської діяльності суттєво обмежує розуміння національної специфіки української культури.

Філософська, освітня діяльність спільнот і товариств у добу українського бароко розглядається в контексті формування інтелектуального та культурного середовища, сприятливого для рецепції ідей західноєвропейської філософії й своєрідної адаптації їх до потреб православної культурно-історичної спільноти. Наукова новизна дослідження полягає у висновку, що завдяки діяльності київських філософів, професорів, поетів, діячів православної церкви в добу українського бароко формувався простір європейської культури на основі збереження православно-руських засад духовного життя. Обґрунтовано, що об'єднання української інтелектуальної, філософської та духовної еліти були важливим суб'єктом культурних процесів в українському житті доби українського бароко. Яскрава, непересічна особистість як головний елемент таких соціальних утворень проявила себе в різних сферах духовної творчості й долучалася до утвердження в Україні загальноєвропейського і загальнослов'янського культурного простору.

Ключові слова: духовна діяльність, культурно-історичний процес, суб'єкт, особистість, духовна спільнота, доба українського бароко.

Вступ. Філософський аналіз змісту певної культурно-історичної доби у просторі національного буття є необхідним елементом формування цілісного уявлення про саму культуру і людину як її творця. Філософська позиція стосовно культури дозволяє бачити в ній не деяку суму розрізнених у часі та просторі способів і форм життя чи результати

діяльності емпіричних індивідів, а розуміти її як життєсвіт вільного розвитку людини, особистості та людської спільноти. З такого погляду людина постає як актуальна сутність, як носій «роду», тієї реально існуючої спільноти людей, що виступає суб'єктом культурно-історичного процесу. В людині концентрується все багатство культурно-історичного буття. Тому зосередження уваги на різних виявах людського світу у просторі культури є важливою частиною філософського знання. Недоцільно обмежуватися лише висновками про суспільство і культуру «взагалі», в якому діють і творять «люди взагалі». Недостатнім також є сухий аналіз соціальних структур, офіційних інститутів суспільства, який не доповнюється характеристикою особистості, виявів її активності, способів і форм комунікацій у межах тієї чи іншої спільноти. Історія української культури засвідчує, що суб'єктом багатьох процесів, які відбувалися в її просторі, була спільнота – об'єднання непересічних особистостей на основі усвідомлення спільних цілей та інтересів. Яскраві приклади духовної діяльності таких спільнот надає історія українського бароко.

Українське бароко – це час найвищого піднесення національної культури, синтезу культурних вартостей європейського масштабу з власними, національними. Культура українського бароко включає в себе високі зразки філософського мислення, різні світоглядні структури, українську ментальність, неперевершені часом духовну літературу, мистецтво і поезію. Невід'ємною частиною культурно-національного процесу в добу українського бароко (XVII – перша половина XVIII ст.) стала діяльність різних інтелектуальних об'єднань, гуртків, літературно-мистецьких спільнот, членами яких були видатні постаті української культури – Лазар Баранович, Варлаам Ясинський, Йоасаф Кроковський, Рафаїл Заборовський, Інокентій Гізель, Йоаникій Галятовський, Антоній Радивилівський, Іван Величковський, Іван Максимович. Ці об'єднання акумулювали творчу енергію особистості, були не лише формами утвердження нею своєї інтелектуальної та духовної активності, але й виступали суттєвим засобом розвитку самої культури.

Актуальність статті визначається необхідністю дослідження активності інтелектуальних та літературно-мистецьких об'єднань і спільнот у просторі культури українського бароко, поглибленням знань про суб'єктні виміри культурно-історичного процесу в Україні. Дослідницький інтерес являє також вивчення соціокультурних механізмів формування філософського та інтелектуального середовища в добу українського бароко. Значною мірою обличчя української культури в барокову добу формувалося київськими професорами та книжниками, філософами, богословами, церковними діячами, поетами та художниками. Завдяки їх титанічній освітній, духовній діяльності Україна, починаючи з другої половини XVII ст., долучилася до формування загальноєвропейського культурно-історичного простору.

Культура українського бароко, історичні й світоглядні засади її розвитку є важливою темою наукових досліджень. До вивчення та інтерпретації національної специфіки й своєрідності культури українського бароко зверталися філософи, літературознавці, мистецтвознавці, історики. Так, культурно-освітній та релігійний рух в Україні XVII–XVIII ст. досліджували Василь Аскоченський, Сергій Голубев, Микола Сумцов. Культура українського бароко, особливості барокового мислення є предметом вивчення українських дослідників – Анатолія Макарова, Валерії Нічик, Ярослави Стратій, Валерія Шевчука, Леоніда Ушкалова, Наталі Яковенко. Однак поглибленого розуміння потребують питання, що стосуються розуміння особистості як суб'єкта і засобу розвитку культури в добу українського бароко.

Метою статті є дослідження ролі інтелектуальних та літературно-мистецьких спільнот в організації та здійсненні культурного процесу в добу українського бароко, розгляд їх як головного суб'єкта культурно-освітньої діяльності в досліджувану добу. Коло

дослідницьких завдань окреслюється також потребами аналізу соціокультурного контексту, особливостей політичної та релігійної культури в добу українського бароко, розумінням значимості синтезу традицій православно-руської духовності й цінностей західноєвропейської культури в українському суспільстві, формуванням поглибленого знання про філософсько-богословсько-інтелектуальну історію XVII–XVIII ст.

Суб'єктні виміри культурно-історичної доби. Дослідження ролі інтелектуальних та культурно-мистецьких об'єднань у добу українського бароко (XVII – перша третина XVIII ст.) окреслює значимість розуміння суб'єктних характеристик соціокультурного процесу відповідної історичної доби. Такий підхід відкриває перспективи осмислення процесу «зсередини», з позицій особистості, спільноти, об'єднання. Філософію завжди цікавить рівень особистісного «наповнення» будь-якої епохи. У своєму реальному русі культурний процес насичений особистісним змістом, в ньому завжди втілюється свобода, його характер і спрямованість великою мірою визначається дією людської спільноти. Характеристика лише суспільних, інституціональних детермінант людської діяльності не дає достатніх підстав для пояснення історичної різноманітності різних виявів національної культури.

В історії людської культури багато що не підлягає соціологічній чи соціально-філософській універсалізації. Знання конкретно-історичних варіантів культури вимагає індивідуалізованого погляду, врахування специфіки історичного часу і соціокультурного простору, міри і форм впливу на культурно-історичний процес особистості. Важливий комплекс філософських проблем пов'язаний з визначенням суб'єкта культурної діяльності, з дослідженням активності тих соціальних сил, які впливають на зміст, спрямованість і характер культурно-історичного процесу.

Суб'єктом культурно-історичної діяльності виступають соціально-історичні спільноти, інтелектуальні та духовні утворення, об'єднані певними ознаками і зв'язками, способами комунікацій і певною діяльністю. Категорія суб'єкта є невід'ємним внутрішнім компонентом розуміння історії ідей та культури [4, с. 148–172]. З розумінням суб'єкта безпосередньо пов'язані спроби усвідомлення варіативності культурно-історичного процесу, багатоманітності його індивідуалізацій через різні форми діяльності та спілкування. Якщо відсутня філософська інтерпретація сутності та можливостей суб'єкта, культурно-історичний процес постає як нежиттєва схема однобічного економічного детермінізму.

Яскраві приклади діяльності суб'єкта духовної, філософської та інтелектуальної творчості надає історія української культури XVII – першої третини XVIII ст., тобто тієї доби, яку ми називаємо українським бароко. Бароко – це складне й неоднозначне явище в історії української культури. В творчості діячів українського бароко знаходили відбиток трагічність і суперечливість буття, відбувалося усвідомлення складності й невпорядкованості світу. Розвиток культури українського бароко відбувався в парадигмі русько-візантійської духовності, в межах східнослов'янського православного світу. Водночас інтенсифікувалися процеси проникнення в Україну західноєвропейських форм мислення, що сприяло утвердженню культурних вартостей європейського масштабу. Однак на відміну від західноєвропейського бароко, українському була притаманна релігійність, а засвоєння античної філософії відбувалося через її християнське тлумачення. Європейські культурні впливи, які приходили в Україну, зазнавали своєї адаптації й пристосовувалися до потреб і традицій православної культурно-історичної спільноти.

Невід'ємною частиною культурного процесу в добу українського бароко стала діяльність різних об'єднань, гуртків, культурних центрів, членами яких були відомі діячі церкви, професори, поети, філософи й художники. Вони були активними учасниками культурного, філософського й громадського процесів в Україні в непростий час військових

і політичних протистоянь, а у своїй творчості виступали пристрасними прихильниками миру та національної злагоди в Україні. Їх діяльність свідчила про існування в Україні інтелектуальної та духовної еліти, яка робила українську культуру більш відкритою світу.

Особистість як творець культури: Києво-Могилянська академія. Центром українського політичного і культурного життя в XVII ст. був Київ, який завдяки діяльності митрополитів Петра Могили, а потім Варлама Ясинського перетворився в справжній центр української культури. Типово бароковим феноменом постає в XVII ст. Києво-Могилянська академія [6]. Тут спостерігається розквіт поетичної і літературної творчості, видаються книги, пишуться філософські та богословські трактати. В Києво-Могилянській академії молодь здобуває прекрасну, європейську за рівнем освіти. Бароковий дух доби, висока культура філософського, суспільно-політичного та історичного мислення в Києво-Могилянській академії, атмосфера духовного співробітництва і порозуміння сформували плеяду видатних постатей українській філософії та культури. Це – Лазар Баранович, Йоаникій Галятовський, Стефан Яворський, Інокентій Гізель, Теофан Прокопович, Георгій Кониський, Артемії Ведель, Максим Березовський, Іван Григорович-Барський, Іван Мирський, Іван Виговський, Іван Мазепа, Пилип Орлик. Завдяки діяльності П. Могили та його однодумців Київ перетворився в справжній центр культурного життя і символічно підносився до грецьких Атен, де процвітали філософія, науки й різні мистецтва.

Видатні історичні постаті, що належали до кола П. Могили, засвідчили своєю діяльністю формування в Україні філософської, інтелектуальної та літературної еліти. Саме ця еліта (яку вже не можна було назвати «дурними русинами») виступає головним суб'єктом культурно-історичної діяльності в барокову добу. Після смерті П. Могили в Київському колегіумі продовжував функціонувати гурток професорів і церковних інтелектуалів. Членами його були Лазар Баранович, Інокентій Гізель, Йоаникій Галятовський, Феодосій Софонович, Софроній Почаський, Єпіфаній Славинецький, Ісайя Трохимович-Козловський, Йосип Кононович-Горбацький, Ігнатій Оксенович-Старушич, Варлам Ясинський, Антоній Радивилівський, Теофан Прокопович [1, с. 137, 157–166]. Можна твердити, що завдяки діяльності видатних представників української культури у добу українського бароко на власній етнічній основі й духовних традиціях православної духовності формувалось соціокультурне середовище, сприятливе для поширення зразків високої освіченості та філософії.

Після смерті П. Могили своєрідну «культурну програму» [8, с. 10] українського етносу впроваджували в філософське, освітнє та інтелектуальне життя Києва послідовники і однодумці київського митрополита – київські богослови, професори й викладачі академії. Зокрема, найвидатніші представники культури доби українського бароко згрупувалися в Києві навколо митрополита Варлаама Ясинського – українського церковного діяча, митрополита, а в 1667–1673 роках ректора Києво-Могилянської академії. Серед них – С. Яворський і Д. Туптало. Високою активністю характеризувалась діяльність наукового й філософського осередку в Києво-Могилянській академії за часів ректорства Йоасафа Кроковського. За безпосередньої участі Й. Кроковського в 1700 році вийшла третя книга Д. Туптала «Життя святих». В академії викладав у цей час С. Яворський – філософію, богослов'я, поезику, риторичку.

Отже, вже з XVII ст. досить чіткими стають риси суб'єктності культурно-історичного процесу в Україні. Помітними і впливовими у середовищі філософської, духовної еліти стають як окрема особистість, так і спільноти, товариства освічених людей. Зусиллями діячів Києво-Могилянської академії формувався феномен «київської відкритості» в добу українського бароко. На українському ґрунті відбувалося поєднання латинської і грецької церковних традицій, а завдяки високій освіті київські філософи та інтелектуали

долучалися до формування відкритого для європейських впливів культурного середовища. На жаль, розквіт київської ученості не був тривалим, з часом його змінив православна ортодоксальність.

Суб'єктність особистості в літературно-філософському колі Лазаря Барановича. Показовим прикладом діяльності спільноти філософів, діячів церкви, інтелектуалів, поетів, письменників у добу бароко було також об'єднання високоосвічених людей, яке увійшло в історію української культури під умовною назвою «Чернігівське літературно-філософське коло» або «Чернігівські Афіни», або «коло Лазаря Барановича» [5, с. 29]. Після того, як Лазар Баранович у 1656 році став Чернігівським архієпископом, Чернігів перетворюється в один потужних осередків української культури. А сам Лазар Баранович «...у галузі літератури виступав главою і керівником освітнього і патріотичного гуртка письменників» [7, с. 1]. В час Руїни Лазар Баранович виступав як авторитетний і послідовний прихильник миру та злагоди в Україні. Темі побудови ідеального життя, без воєн і кровопролиття, на основі християнської любові та смирення присвячені головні богословські праці Лазаря Барановича – Меч духовний» (1666) і «Труби словес проповідних» (1674). Навколо Чернігівського архієпископа об'єдналися його друзі та однодумці, з якими він учився, а потім працював у Київській колегії. Це філософи, богослови, відомі поети, письменники й релігійні діячі – Інокентій Гізель, Феодосій Софонович, Йоаникій Галятовський та ін. Тісні стосунки з діячами чернігівського кола мали Стефан Яворський і київський митрополит Варалаам Ясинський. Ймовірно атмосфера київського інтелектуального та духовного життя, частиною якого був Лазар Баранович, знайшла продовження в Чернігові.

Діяльність Лазаря Барановича та його кола відбувалася в складний для України історичний час, коли в Україні йшла громадянська війна. У листі до Інокентія Гізеля (1668) Лазар Баранович висловлює сподівання на те, щоб «врятований Богородицею світ подарував мирові мир» [3, с. 71]. Найбільше українського мислителя й церковного діяча вражала Руїна, яка настала після війни. І це пояснювалося ним через затьмарення душі й розуму українців.

Ідеї й політика Лазаря Барановича знаходили підтримку серед його однодумців, які склали філософсько-літературне коло Лазаря Барановича. Так, до кола чернігівських поетів належав козацький панегірист Олександр Бучинський-Яскольд, один з найвідоміших поетів доби українського бароко – Іван Величковський (у його творчості переважають теми філософські та морально-повчальні). Він – ерудит, знавець літератури античної Греції та Риму, західноєвропейської ренесансної культури. Баранович потребував освічених людей, які добре володіли латиною і тому залучив Величковського до роботи в чернігівській друкарні.

У Чернігові розгорнулася також діяльність відомих церковних діячів та літераторів XVII ст. – Йоаникія Галятовського та Данила Туптала. Незважаючи на те, що Д. Туптало не сприймав повністю атмосферу Чернігівського літературно-філософського кола, саме в Чернігові з ініціативи Лазаря Барановича він видав «Руно орошене», написав свої відомі «Четьї-Мінеї». Однак маючи нахил до схимництва й відлюдництва, він, очевидно, не міг повністю сприймати атмосферу активного життя, яке кипіло навколо Лазаря Барановича. Тісні дружні стосунки встановилися між Лазарем Барановичем і Стефаном Яворським, хоча останній більшу частину свого творчого життя провів у Києві. В Чернігові свої поетичні твори видавали також відомі українські поети барокової доби Іван Орновський («Муза Роксоланська» і Петро Армащенко («Театр довговічної слави»).

Після смерті Лазаря Барановича Чернігівське філософсько-літературне коло розпалося. Шляхи учасників цього об'єднання розійшлися.

Слід зазначити, що з другої половини XVIII ст. час філософських, інтелектуальних і літературно-мистецьких об'єднань проходить. Зразки барокового мислення, частиною яких були ідеї європейської філософії, високого рівня література й поезія втрачали свою цінність. Філософська та літературна еліта відходить в тінь православної церкви.

Однак форми духовної активності й вияви творчості, які демонстрували інтелектуальні та літературні об'єднання в добу українського бароко є свідченням того, наскільки продуктивною і впливовою може бути особистість у важливі періоди історичного розвитку. Саме особистість була головною силою всіх тих спільнот, товариств і об'єднань, які стали головним суб'єктом культурних перетворень і культурних досягнень європейського рівня в добу українського бароко.

Висновки. Отже, українське бароко витворило високу інтелектуальну та духовну культуру, значення якої для української свідомості важко переоцінити. Творцем та головним носієм цієї культури була особистість, яка утверджувала себе в різних формах соціальності – інтелектуальних спільнот, об'єднань однодумців, культурних осередків тощо. Їх виникнення і діяльність в добу українського бароко стало наслідком не якихось випадкових історичних обставин, а виявом специфічної природи людської суб'єктивності, здатності людей до взаємодії, комунікації, спільної діяльності. Завдяки зусиллям української інтелектуальної еліти, філософів, богословів, діячів православної церкви, викладачів шкіл та університетів, поетів був створений феномен української духовної культури доби бароко. Як суб'єкт культурно-історичного процесу особистість охопила своєю активністю різні сфери діяльності, одним з важливих виявів якої став синтез філософських ідей європейського походження з традиціями української духовності, що ґрунтувалася на засадах православного вчення.

Діяльність товариств, які об'єднували передових людей свого часу, безпосередньо пов'язана з поширенням освіти в Україні, блискучим розквітом літературної та поетичної творчості, утвердженням європейських зразків культури та європейських цінностей за умови збереження етнічних і духовних основ власної культури. Однак на відміну від Західної Європи в українській культурі доби бароко чіткого розмежування світських і духовних елементів не відбулося, оскільки провідною силою духовного життя була православна церква. Тому різні форми діяльності товариств і спільнот української інтелектуальної, філософської та духовної еліти реалізувалися на основі християнського мислення і в національно специфічних формах.

У добу українського бароко духовна культура творилася такими видатними посталями, як Лазар Баранович, Йоаникій Галятовський, Інокентій Гізель, Стефан Яворський, Варлаам Ясинський. Своєю творчістю та життям вони демонстрували значимість духовної співпраці, концентрації зусиль навколо потреби досягнення миру й єдності в українському суспільстві, показували важливість дотримання християнських цінностей в житті людини. Вони були носіями високих зразків інтелектуальної й духовної культури, насиченої ідеями високої моральності й естетичної довершеності. Перспективним для подальшого дослідження постає вивчення процесу формування європейської ментальності крізь призму розвитку духовних основ української культури.

Список використаної літератури

1. Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем-академией. В 2 ч. Киев : Университетская типография. Киев, 1856. Ч. 1. 316 с.
2. Вибрані листи Лазаря Барановича. *Чернігівські Афіни* / передм., упорядк. текст. матер. А. М. Макарова. Київ : Мистецтво. 2002. С. 58–173.
3. Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей / Під кер. Б. Кассен. Київ : Дух і літера, 2009. Т. 1. С. 148–173.

4. Макаров А. Пророцтво Лазаря Барановича. *Чернігівські Афіни* / передм., упор. тексту А. М. Макарова. Київ : Мистецтво, 2002. С. 6–42.
5. Нічик В. М. Петро Могила в духовній історії України. Київ : Укр. центр духовної культури, 1997. 328 с.
6. Сумцов Н. Ф. Лазарь Баранович. К истории южно-русской литературы XVII века. Киев : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1885. Вып. 1. С. 1–188.
7. Яковенко Н. У пошуках Нового неба. Життя і тексти Йоанікія Галятовського. Київ : Лаурис, Критика, 2017. 704 с.

**PERSONALITY AS A SUBJECT OF CULTURAL AND HISTORICAL PROCESS
(BASED ON THE HISTORY OF INTELLECTUAL AND LITERARY AND ARTISTIC
COMMUNITIES IN THE UKRAINIAN BAROQUE ERA)**

Natalia Petruk

*Khmelnytsky National University,
11, Institutaska str., Khmelnytsky, 29016, Ukraine
e-mail: nataliia.petruk@gmail.com
ORCID ID 0000-0001-6085-9034*

Olena Gapchenko

*Khmelnytsky National University,
11, Institutaska str., Khmelnytsky, 29016, Ukraine
e-mail: gapchenkoov@ukr.net
ORCID ID 0000-0002-4899-5110*

The article presents a philosophical analysis of various forms of spiritual culture through the prism of philosophical, intellectual, literary activities of communities, societies and associations that functioned in the Ukrainian Baroque era (XVII – first third of XVIII century). This made it possible to see in culture not only the action of certain laws, but also the individual, his spiritual world and activity. Personality and various interpersonal formations in the Ukrainian Baroque era are considered as a subject of cultural and historical process. It is stated that the characteristics of the subjective manifestations of the cultural-historical process allows to understand it from within, from the standpoint of the activity of the individual. Attention only to the institutional determinants of human activity significantly limits the understanding of the national specifics of Ukrainian culture.

Philosophical and educational activities of communities and societies in the Ukrainian Baroque period are considered in the context of forming an intellectual and cultural environment conducive to the reception of ideas of Western European philosophy and their adaptation to the needs of the Orthodox cultural and historical community. The scientific novelty of the study lies in the conclusion that due to the activities of Kyiv philosophers, professors, poets, figures of the Orthodox Church in the Ukrainian Baroque era formed a space of European culture based on the preservation of Orthodox-Russian principles of spiritual life. It is substantiated that the unification of the Ukrainian intellectual, philosophical and spiritual elite was an important subject of cultural processes in the Ukrainian life of the Ukrainian Baroque era. A bright, unique personality, as the main element of such social formations, manifested himself in various spheres of spiritual creativity and joined the establishment of a pan-European and pan-Slavic cultural space in Ukraine.

Key words: spiritual activity, cultural-historical process, subject, personality, spiritual community, Ukrainian baroque era.

УДК 1(091)17.241+17.021

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2022.29.15>

ЗНАЧЕННЯ ВІРИ В ПРОБЛЕМІ МОРАЛЬНОГО ПІЗНАННЯ-ВИБОРУ У ФІЛОСОФІЇ С. К'ЄРКЕГОРА

Ганна Савонова

*Луганський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти,
вул. Гагаріна, 111, м. Северодонецьк, Луганська область, Україна, 93408
e-mail: annsavonova31@gmail.com
ORCID ID 0000-003-1790-4770*

У статті розкривається значення віри в проблемі пізнання-вибору у філософії С. К'єркегора. Висувається гіпотеза щодо специфіки віри як переконання, так і довіри. Віра як переконання робить об'єкт реальністю для раціонального пізнання, віра як довіра звільнює людину від процесу пізнання-вибору. Об'єктом-переконанням визнаються добро і зло, що стають канвою Бога, і можуть бути колективним та особистим упередженням, існування якого залежить від сили віри. Також об'єктом визнається Бог, який не залежить від людського упередження, але має інтерес до споглядання людської екзистенції. У статті робиться акцент на значенні віри в подоланні колективного тиску морального пізнання-вибору на людину. У статті робиться аналіз-міркування щодо трьох методів існування людини у світі згідно з уявленням С. К'єркегора, що дозволяє поставити питання колективного пізнання-вибору та її есенції. Есенція кожного методу впливає на пізнання-вибір людини, а екзистенція на сприйняття об'єкта. Людина пізнає об'єкт, але через метод естетичний та моральний, – людина не впевнена у власній свободі пізнання, а відповідно й вибору. Колективне упередження може брати гору над особистою свободою, і призводити до того, що людина пізнає, обирає, намагається отримати естетичну насолоду невільно. Такому сучасному підходу в питанні пізнання С. К'єркегор протиставляє силу віри, завдяки якій й робиться вільний стрибок. У статті значна увага приділяється інтерпретації С. К'єркегором історії Авраама та Ісака. Перевірка віри Авраама стає зразком «стрибка віри» вільної людини, яка є релігійною. Зазначається, що постановка вибору «або-або» перед людиною пов'язана з питанням віри та знань. Людина довіряє Богу та виконує його волю, або людина саме перевіряє рішення Бога перед тим, як йому дослухатися. Якщо людина міркує над цим головним «або-або», то вона вже не свободна, тому що вже подивилась у прірву. Людина знань, яка ставить раціональне вище довіри Богу обирає в несвободі накопленої інформації, більшість з якої є колективним упередженням. Робиться висновок, що людина, що втратила віру потрапляє в зашморг вибору «або-або», вона постійно обирає в несвободі та мучиться, як самим процесом, так його наслідками. Значення віри полягає у звільненні людини від несвободи морального пізнання-вибору.

Ключові слова: колективне пізнання, знання, суб'єктивно-об'єктивні стосунки, Бог, свобода вибору.

Вступ. Християнські діячі поставили філософію на службу теології, а утім це не допомогло уникнути дискусії між релігійними постулатами, інтерпретацією Священних текстів, екзистенцією кожної людини та моральними нормами. Червоною ниткою через всі пошуки Істини пройшли проблеми можливості пізнання, емпіричного досвіду та бездоказової віри.

З одного боку, віра в об'єкт робить його реальністю, точкою відліку раціонального осмислення, коли необхідно мати щонайменше дві одиниці, які не підлягають

запереченню – суб'єкт, який мислить об'єкт та об'єкт, який може бути осмисленим. З іншого боку, множинність суб'єктів призводить до помноженості об'єкта, навіть при тому, що сам об'єкт є незмінним. У такому разі раціональне пізнання наштовхується на екзистенційний досвід різних суб'єктів, а тому кожен спектр об'єкту розвіюється та стає химерою для іншого суб'єкта. Кожна людина несе власний досвід, що впливає на процес пізнання об'єкта, тож кожна людина має власне уявлення про об'єкт, а отже, кожна людина має справу не з самим об'єктом, а з власним уявленням про нього. Тож виходить, що раціональне, що потребує існування об'єкту для осмислення насправді має лише суб'єкта, що осмислює. Щоправда, це не заперечує існування об'єкта, а лише робить його інтуїтивно визнаною непорушністю, що може існувати незалежно від суб'єкта, що його мислить. У такому разі об'єкт для суб'єкта стає реальним завдяки вірі в неможливість його екзистенції.

Наявність об'єкта стає важливою основою для раціонального осмислення суб'єкта. Але й наявність суб'єкта може виявитися важливим для об'єкта, який насправді може виявитися доволі активним в цих суб'єктно-об'єктних стосунках, де існування об'єкта може залежати або не залежати від пізнавальних устремлень суб'єктів. У першому варіанті, існування об'єкта залежить від споглядання суб'єктом, у другому – об'єкт сам є суб'єктом, який споглядає споглядання. Фактично це і є питання цінності людини для Бога, яке допомагає теологам виправдати Бога щодо появи зла. Саме об'єктом раціонального пізнання-вибору є зло й добро – як реальність, як канва-упередження, через яку людина вибудовує діалог з Богом (можна провести аналогію із завісою в юдейському храмі або вівтарем у християнському), як екзистенція людини, та коекзистенція.

Разом з питанням пізнання Бога та цінності людського існування для нього постає проблема зв'язку між людиною та Богом. І це не лише методи комунікації, але й пустоти в цих методах, тобто те, – чим саме заповнюється пустота між людиною та Богом (одна з них – існування добра і зла), і завдяки чому наводиться фокус пізнання людиною Бога, а також визначення засобу подолання пустот людиною та наближення людини до Бога. Данійський філософ С. К'еркегор визначив таким засобом саме віру в проблемі раціонально-морального пізнання та вибору людини.

Аналіз наукових публікацій. Філософія С. К'еркегора серйозно вплинула на становлення екзистенціалізму, але, як зазначив Л. Вітгеншттейн, для багатьох вона була надскладна. І з цим важко не погодитися, адже контекстуально-символічна основа філософських міркувань С. К'еркегора була ускладнена не лише впливом протестантського богослов'я, але й мовою написання творів, діалектичною структурою оформлення міркувань. Водночас, окреслені теми дослідження свободи та віри, віри та смерті, смерті та страху стали важливими філософськими темами усього ХХ століття. Тож значна плеяда сучасних дослідників філософської спадщини С. К'еркегора, такі як: Б. Биховський, А. Фришман, Г. Лукач, М. Боревої, А. Дахній, В. Петрушова, С. Ісаєв аналізують різні аспекти піднятих філософом проблем щодо сутності віри та ролі страху в життєдіяльності особистості.

Водночас потребує уточнення розуміння віри філософом у системі колективного раціонально-морального пізнання, отже **мета статті** – розкрити сутність та значення віри в системі колективного раціонально-морального пізнання та індивідуальної свободи вибору у філософії С. К'еркегора.

Відповідно до мети статті базовими **методами дослідження** є метод філософського аналізу, метод критичного аналізу, методи абстрагування та синтезу, сумісне використання яких дозволяє здійснювати аналіз філософської думки мислителя з урахуванням контекстної та діалектичної структури текстової спадщини.

Ця стаття складається з трьох частин. У першій частині аналізується естетична краса та проблема колективного визначення краси з точки зору С. К'єркегора. У другій частині розкривається роль віри в системі раціонально-морального пізнання на прикладі Біблійної історії про Авраама та Ісаака та окреслюється к'єркегорівська постановка проблеми знання-вибору. Третя частина статті спрямована на аналіз слабо дослідженої проблеми емоцій у системі раціонально-морального пізнання, що дозволяє виокремити людину віри та людину знань у філософії С. К'єркегора, де перша живе в свободі, а друга під впливом несвободи колективного упередження та не здійснює «стрибка віри».

Естетична категорія краси в системі раціонально-морального пізнання. У проблемі раціонального осмислення істин можна заперечити все, окрім самого процесу мислення, як зазначив Р. Декарт. Але й процес мислення підпадає під сумнів, адже мислення кодами-словами, які є штучним колективним виробництвом вже лишає людину індивідуальності в мисленні, вже не кажучи про визначення аксіом, яким навчається кожна людина з дитячих літ. Переважна більшість роздумів людини не має жодної творчої цінності, адже нагадає коров'ячу жулку, що до того ж жується колективно. Але навіть той невеликий прорив у розумових процесах, як натхнення проходить певні алгоритми оформлення, і врешті реалізується колективно та осмислюється колективно.

Серозним питання є питання естетичної краси – конкретний художній твір прекрасний сам по собі, чи завдяки оціненню людьми, чи можна вважати прекрасним витвором мистецтва якусь картину, яка сподобалася лише одним аматором, та не була оцінена усіма експертами світу, і чи не були всі ці експерти неправі, якщо через 100 років ця картина буде визнана беззаперечним шедевром світового значення? Наскільки великі шанси, що те, що не подобалося одній людині під тиском колективу буде ним переоцінене, і навпаки. І скільки знадобиться часу на самопереконавання, а скільки на переконавання колективу? І до речі, людина починає вірити до переконавання в цінності, чи після? Передусім це питання вибору та віри, проте сформувавши питання саме так ми забуваємо про роль самого твору, що став об'єктом естетичного пізнання.

У творі «Або – або» С. К'єркегор зазначав, що: «Поет воістину бажає свій матеріал, але кажуть, що бажати – справа нехитра, – і це справедливо можна віднести до багатьох безсильних поетичних бажань. Навпаки, бажати правильно – це велике мистецтво, або, скоріше, це дар. Незрозуміла та загадкова властивість генія у тому, що подібно власнику чарівної палички, йому ніколи не приходить у голову побажати того, чого ще нема взагалі» [1, с. 75]. Філософ стверджує, що екзистенція твору передує його творенню, тож виникненню твору можна завдячувати не лише творцю. Водночас є певна залежність творця від доекзистенції твору, тобто кожен творець ніби налаштований на хвилі конкретного твору, а це означає, що тільки Гомер, а не Вергілій міг написати «Іліаду». Але ж з іншого боку, С. К'єркегор не спростовує буденність у геніальності, – художник обмежений не лише засобами, але й поворотом своєї голови в конкретну сторону. Він не просто бачить об'єкт під одним кутом зору, але й інші люди через його твір бачать його таким самим. А утім, проблема якраз у тому, що поет так бачить об'єкт завдяки вже сформованій парадигмі бачення.

Людство має конкретні уявлення про красу, цінності, сенс життя, про добро. Але колективно-визначенні цінності роблять життя упередженим. «Я зрозумів, що сенс життя – забезпечити собі харчування, а мета її – домогтися високого положення; найвища любовна мрія – шлюб з багатою спадкоємицею, благословення дружби – це допомога в грошових труднощах, мудрість – це те, що більшість вважає мудрим, а натхнення – здатність доречно проголосити промову; ризикнути десятьма риксталерами – вже хоробрість сказати “на здоров'я” після їжі – істина доброта, а звичка ходити раз на рік до причастя – благочестя.

Побачивши все це я і почав сміятися» [1, с. 59]. Гротескний сміх С. К'еркегора стосується колективних переконань у моральних та естетичних цінностях людства, що можуть нівелювати цінність екзистенції окремої людини та створювати штучне уявлення про свободу вибору. Так людство поступово припиняє пізнавати об'єкт та витрачає час й зусилля на пізнання власного пізнання. Такому сучасному підходу в питанні пізнання С. К'еркегор протиставляє силу віри, завдяки якій й робиться стрибок.

Роль віри в системі раціонально-морального пізнання. Силу віри С. К'еркегор вбачає в минулому людства, коли «...все було по-іншому, адже віра складала задачу всього життя, бо люди вважали, що здатність вірити не може бути набута за лічені дні та тижні» [3, с. 9]. Віра визначалась довгим шляхом людської екзистенції, подолавши який лише в похилому віці усвідомлювався сенс життя. Віра загартовувалася в перевірках значущості переконань щодо цінностей, і врешті-решт ставала окресленням конкретної людини. У вірі людина набуває форму, а не лише ідентифікацію.

Сучасники, на думку С. К'еркегора дуже легко здобувають віру, але також легко її і втрачають. Їхня віра не загартовується перевірками, а ламається під ними, як суха лоза, більш того стає модним бути поверхневим, і вся культура спрямована на підтримку легкого ставлення до життя. Віра людини повинна перевірятися важким вибором, в якому людина вільна, і де несе відповідальність за свій вибір. Саме тому С. К'еркегор звертається до біблійних історій, де особливою постагтю визнає пророка Авраама. «Завдяки вірі своїй Авраам вийшов із землі предків і став чужинцем на землі обітованій. Він залишив позаду одне і взяв з собою інше; він залишив позаду свою земну свідомість і взяв з собою віру, інакше він би взагалі не відправився в путь, вирішив, що це даремно. Завдяки вірі своїй він залишився чужинцем на землі обітованій; там ніщо не нагадувало йому про найдорожче, але все там своєю новизною спонукало душу до сумного томління. І все ж він був обранцем Божим; на нього Господь подивився прихильно!» [3, с. 16]. Саме Авраам продемонстрував усе людське уміння бути вільним у «стрижку віри», тож він зміг вступити в комунікацію з Богом без претензії на велич, без очікування дарунків від Бога та порозуміння з іншими людьми.

Кроваве жертвоприношення не було вже настільки незрозумілим для юдеїв, а утім в історії Авраама йшла мова про людське жертвоприношення, до того ж родича жерця. Тож віра Авраама виходила за межі тогочасних моральних норм. Людське жертвоприношення ще б могли б зрозуміти деякі інші народи, які ще продовжували його практикувати у зверненні до своїх богів, але й для них кровне жертвоприношення було б таким, що виходить за межі осмислення. Ісака не міг трактуватися, як бартер між Богом та людиною. Користь від загибелі єдиного сина для Авраама є сумнівною. До того ж Авраам не міг самостійно визнавати що запит Бога на його сина лише перевірка, інакше це вже були б знання, а не віра. Достатньо було б однієї подібної думки, щоб віра пророка похитнулась, адже сумління охопили б його і він би не здійснив «стрижку віри», втратив би можливість вільного вибору, тобто потрапив у несвободу колективного пізнання. Отже, С. К'еркегор робить висновок, що раціональне пізнання віри знищує віру, а тому щонайменші спроби теологів та релігійних філософів довести існування Бога відвертають від цього незримого об'єкту пізнання та спрямовують пізнавально-раціональні потуги людини на створену колективною уявою канву про Бога, що можна порівняти з міфологією прадавніх народів. Тож і виходить, що сам Бог залишається за завісою в храмі Соломона, а дослідник мацає рукою лише полотно, вважаючи саме його об'єктом-Богом свого дослідження.

Гносеологічна проблема дослідження через колективне пізнання у філософії С. К'еркегора тісно пов'язана з проблемою морального вибору. Як ми бачимо, через історію Авраама філософом ставиться питання знання-вибору, з якою стикається кожна

людина в часи важкого морального вибору, адже зробити «правильний» вибір досить легко, коли володієш знаннями, коли знаєш наслідки вибору. Наскільки легко було б Аврааму обрати смерть для Ісаака, якби він знав, що Бог лише перевіряє його, і що він не допустить смерті єдиного спадкоємця пророка. Але, у такому випадку мова не йде про перевірку віри, радше про набір знань, якими Авраам володіє. Мова не йде навіть про надію, яку може плекати пророк коли підіймається на гору, коли відповідає синові, коли заносить над ним ритуального ножа. На думку С. К'єркегора, ні знання, ні надія не роблять людину вільною. «Таким чином, можна легко побачити (адже, якщо знадобиться, неважко показати, що стоїть за спробами звільнитися від свідомості), що віра не є знання. Бо, як ми з'ясували, будь-яке знання – це або знання про вічне, а воно виключає темпоральність [det Timelige] та історичність як дещо стороннє, або це суто історичне знання, адже жодне знання не може мати своїм предметом вічне в якості історичного, що було б абсурдом» [4, с. 69]. Тож лише завдяки стрибку віри людина здійснює свою свободу, тобто стрибає вгору, а не падає вниз. Стрибає над прірвою без надії, що м'яко приземлиться, без знань, що там внизу чекає батур чи сітка, що зупинить падіння. «Отже, віра вірить тому, що вона не бачить; віра вірить не так, що коли зірку можна побачити, то відповідно, вона існує; ні, віра вірить, що зірка колись виникла та стала бути» [4, с. 92].

Емоційна складова раціонально-морального пізнання. Проблема знання-вибір полягає ще у тому, що знання ніколи не бувають остаточно істинними. Людина знань обирає в несвободі накопиченої інформації, більшість з якої є упередженням і колективно визначеним спогляданням об'єкта, або радше упевненості у спогляданні об'єкта в завісі. А утім, в русі колективного пізнання відбувається накопичення знань і правильність вибору натикається на нові моральні заслони. До того ж людина ніколи не знає, коли індивідуально-суб'єктивне визначення перетворилося на колективне судження, і що цьому сприяло – досвід, влада, раціональне чи емоційне, тож, по суті, вона здійснює свій моральний вибір не володіючи усією інформацією. Це, навіть історично неможливо, тому що не можливо визначити наслідки морального вибору в майбутньому спираючись на хисткий ґрунт минулого. Життя людини досить коротке, щоб самому перевірити, якими будуть наслідки морального вибору за межами власної екзистенції. Смерть людини – це її власний рубіж подальшого пізнання.

У питанні пізнання-вибору філософ не обходить стороною проблему страху та відчаю, тобто емоційної складової людської екзистенції, тобто ту темну частину життя, де раціональне залишається безпорадним. Жодне раціональне пізнання смерті та глибинні міркування про те, що всі люди смертні, і що смерть – це добро, не спрацьовують, коли людині лікар виносить смертельний вирок. Причому не спрацьовує настільки, що і зараз точаться дебати щодо етики лікаря, і того, чи варто повідомляти діагноз хворому. І ситуація погіршується, якщо лікар ставить діагноз своїй дитині. У такій ситуації обійти питання моральності вибору на основі знань неможливо.

С. К'єркегор звертає увагу на емоційну складову в історії Авраама та Ісаака. Авраам – це і є той лікар, що дізнається про те, що він повинен пережити власного сина. Відповідно перед ним виникає моральний вибір: повідомити це синові, чи ні. Але ситуація Авраама навіть гірша, тому що саме він повинен позбавити життя Ісаака. До того ж Авраам має моральні зобов'язання перед дружиною, яка не має такої віри в Бога, як має Авраам, тобто Авраам так чи інакше стикається з емоційно-раціональною складовою пізнавального процесу людини, і цілком може уявити наслідки того, що принесе Ісаака в жертву. Лише віра допомагає людині позбутися від поневолення раціональним. Авраам встояв під тиском міркувань, під пошуком альтернатив завдяки вірі. «Проте він не мав сумніву, він не озирався в страху направо і наліво, він не кидав виклик небесам у своїх молитвах. Він знав,

що сам Господь Усемогутній перевіряв його, він знав, що це була саме та жертва, яку від нього можна було вимагати; але він також знав, що жодна жертва не буває занадто тяжкою, коли її вимагає Господь, – і він заніс ножа» [3, с. 21].

Відсутність віри, на думку С. К'еркегора збільшує страх. У творі «Поняття страху» він розрізняє страх суб'єктивний та страх об'єктивний [2, с. 173–179]. Виникнення страху пов'язане з гріховністю Адама, коли сумнів, а з ним емоційне бажання перевірити слова Бога та змія взяли гору над вірою Адама та призвели до втрати свободи. Людина може творити у свободі, але через входження гріховності у світ, свобода стала розумітися неправильно, гіперболізовано, тож процес со-творення, до якого повинна була долучитися людина, почав викликати в ній страх. Саме цей страх С. К'еркегор називає «суб'єктивним страхом», тож моральний вибір колективного, що існує в об'єктивному страху впливає на естетичне, що замість насолоди від творення та результату творчості перетворюється на томління, яке «є страхом; адже через страх об'являє про себе той стан, з якого вона виходить у томлінні, тому що будиши томлінням воно є ще недостатнім, щоб зробити її вільною» [2, с. 174]. Творіння перебуває у стані неідеальної, а людина у стані нетерплячого очікування, нудьги та томління неідеальним. І все це огортає страх.

Суб'єктивний страх чим більше осмислюється людиною, тим більше перетворюється на провину. Відчуття провини, а точніше суб'єктивний страх завадив би Аврааму. «Страх можна порівняти із запамороченням. Той, чий погляд випадково упаде в осяяну безодню відчує запаморочення. У чому ж причина цього? Вона настільки ж закладена в її зорі, як і в самій прірві, – адже вона могла і не дивитися униз. Точно так страх – це запаморочення свободи, яке виникає, коли дух прагне покласти синтез, а свобода заглядати вниз, у свою власну можливість, хапаючись за кінцеве, щоб утриматися на краю. У цьому запамороченні свобода рушиться» [2, с. 178]. «Стрибок віри» знаходиться між двома цими моментами. Якщо людина хоче звільнитися від морального пізнання-вибору їй необхідно зробити цей стрибок до того, як власний погляд впаде в прірву, а раціональне почне підказувати «легші шляхи» перебратися на той бік. Але не варто забувати, що колективне раціональне судження (що і є сама прірва) так легко не відступиться. Помножений суб'єктивний страх захований в об'єктивному визначенні, коли, і тут ми повертаємося до першого питання нашого дослідження, людина починає вірити до колективного переконання, або вже після нього; та, відповідно, починає вважати моральним вибір «або-або» самостійно, чи під впливом колективного морального пізнання-вибору.

Людина, що втратила віру потрапляє в зашморг вибору «або-або», вона постійно обирає в несвободі та мучиться, як самим процесом, так його наслідками. У такому разі вибір ніколи не здійснюється завдяки пізнанню об'єктивного, а лише через споглядання канви власних і колективних упереджень. «Зневіра – тяжкий гріх, до того ж С. К'еркегор визначає зневіру як праотця всіх гріхів. Людина, що зневірилась, не виходить у трансценденцію «або-або», її точка екзистенції прив'язана не просто до несвободи, а до її онтологічного безмірного виміру – жахливого страху, там де тільки народжується темрява зла, тому людина, що зневірилась у безлічі своїх бажань, шукає тимчасовий спокій від безупинного падіння в «кролячу нору». Філософ зазначає, що людина, що не вірить, яка обтяжена проблемами та журиться щодо власного ярма, має точне уявлення щодо того, що її бентежить: така людина має опору для стрибка на відмінну від людини, що впадає в зневіру. Отже, людина, що робить «стрибок віри», має точку опори насамперед у сенсі власного буття, а також у віри в Бога, що закладає сенс буття людини, як те, що є вже добрим апіорі. Тож людина релігійна виходить за межі емпіричного відкриття добра і зла, вона не пізнає зла, не сумнівається в правильності чи неправильності рішень Бога, а вірить поза емпіричне визначення можливості чи неможливості»

[5, с. 84]. Авраам не дозволяв сумніву охопити його, тож страх не поневолив його, а розум не спокушав вигадати якісь хитрощі, щоб обійти рішення Бога, а це означало, що спілкування Авраама з Богом було побудовано у свободі, – він не мучився процесом морального пізнання-вибору, не розмірковував щодо істини, тож його «стрибок віри» був власне-екзистенційним, а не колективно-упередженим.

Висновки. Отже, віра сприяла звільненню людини від несвободи морального пізнання-вибору, коли обрання чогось одного позбавляла можливості отримати щось інше, адже інформація, до якої звертається раціональне пізнання завжди є неповною, і лише той, хто є Творцем усієї інформації минулого, сьогодення та майбутнього володіє усіма знаннями. Саме Бог знає, як буде правильно, а свобода людини й полягає в тому, щоб повірити Богу, а не в сумніві перевіряти його рішення. Так, якби Авраам пожертвував собою, а не сином, то він би все одно його втратив, хоча його вчинок міг би трактуватися героїчним деякий час, але лише деякий, бо врешті-решт одного сумніву в його неадекватності було б достатньо, щоб виникле колективне упередження щодо його вчинку. «Стрибок віри» сприяє подоланню суб'єктивного та об'єктивного страху, тож значення віри в тому, щоб повернутися до стану до-гріховності, а не жити в стані у-гріховності, де страх множить, а упередження починають звужуватися до вибору «або-або».

Етичні міркування сьогодення пов'язані з процесом морального пізнання-вибору, а утім, усе більше мислителів доходять висновку, що вибір людини є правильним у вірі, а не у логічних розмірковуваннях, і до того ж окрім певних випадків людина вільна самостійно здійснювати пізнання-вибір, але вона також повинна бути готовою нести відповідальність не за сам вибір, а за своє рішення обирати. Тож перспектива подальшого дослідження значення віри в проблемі морального пізнання-вибору полягає в осмисленні ролі віри в процесі формування самого рішення до-вибору, а також у формування портрету людини-віри та людини-знань з точки зору С. К'єркегора та з урахуванням сучасних філософських досягнень.

Список використаної літератури

1. Кьєркегор С. Или – или. Фрагмент из жизни: в 2 ч. / пер. с дат. Н. Исаева, С. Исаев. Санкт-Петербург : ТИД Амфора, 2011. 823 с.
2. Кьєркегор С. Понятие страха. *Кьєркегор С. Страх и трепет* / пер. с дат. Н. В. Исаева, С. А. Исаев; изд. 2-е, допол. и испр. Москва : Культурная революция, 2010. С. 122–284.
3. Кьєркегор С. Страх и трепет / пер. с дат. Н. В. Исаева, С. А. Исаев; изд. 2-е, допол. и испр. Москва : Культурная революция, 2010. 488 с.
4. Кьєркегор С. Философские крохи / пер. с дат. Д. А. Лунгина; под ред. В. Л. Махлина. Москва : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 192 с.
5. Савонова Г. І. Онтологія добра і зла в західноєвропейській екзистенційній та постмодерністській філософії : дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.05. Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара МОН України, Дніпро, 2020. 481 с.

THE IMPORTANCE OF A FAITH IN THE PROBLEM OF THE MORAL COGNITION-CHOICE IN THE S. KIERKEGAARD'S PHILOSOPHY

Hanna Savonova

Lugansk regional Institute of postgraduate pedagogical education,

111, Gagarin str., Severodonetsk, Luhansk region, 93408, Ukraine

e-mail: annsavonova31@gmail.com

ORCID ID 0000-003-1790-4770

The article explains which meaning faith has in the problem of the cognition-choice in S. Kierkegaard's philosophy. It develops the hypothesis about the specificity of the faith as both contention and trust. Faith as conviction makes the object a reality for rational cognition, and faith as trust frees one from the process of cognition-choice. Object-conviction is recognized as good and evil, which become the margin of God, and can be a collective and personal prejudice, whose existence depends on the power of faith. Also, God is recognized as an object that doesn't depend on human prejudice but has an interest in the intuition of human existence. The article notes the importance of faith in overcoming the collective pressure of moral cognition-choice on a person. The article analyzes and reasons about three methods of human existence in the world according to S. Kierkegaard's view, which allows asking questions of collective cognition-choice and its essence. The essence of each method influences the man's cognition-choice, and existentialism influences the perception of the object. Man cognizes the object, but with the aesthetic and moral methods, a person is not sure of his freedom of cognition and consequently of choice as well. Collective prejudice can prevail over personal freedom, and lead to the fact that the person cognizes, chooses, and tries to obtain aesthetic pleasure involuntarily. Kierkegaard contrasts this modern approach to the nourishment of cognition with the power of faith to make a free leap. In the article, much attention is paid to S. Kierkegaard's interpretation of the story of Abraham and Isaac. The testing of Abraham's faith becomes an example of the "leap of faith" of a free religious man. It is noted that placing an "either/or" choice in front of a man is related to the issue of faith and knowledge. Man trusts God and does his will, or man tests God's decision before listening. If a man thinks about this "either/or", he isn't free anymore, because he has already looked at the abyss. The person of knowledge, who will put a rational thing higher than the trust in God, elects in the unfreedom of collected information, most of which is a collective prejudice. It is concluded that the man, who has lost faith, is caught in an "either/or" loop of choices, he always chooses in unfreedom and is terminated by both the process and its consequences. The importance of faith is to liberate man from the unfreedom of moral cognition-choice.

Key words: collective cognition, knowledge, subjective-objective relations, God, freedom of choice.

ЕТИКА

УДК 355.23

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2022.29.16>

ФЕНОМЕН ВОЇНСЬКОГО ЕТОСУ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ

Олександр Пучков

*Національний технічний університет України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»,
вул. Верхньоключова, 4, м. Київ, 03056, Україна
e-mail: ganaga@ukr.net
ORCID ID 0000-0002-8585-1044*

Олена Уваркіна

*Національний технічний університет України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»,
вул. Верхньоключова, 4, м. Київ, 03056, Україна
e-mail: uvarkinaev@ukr.net
ORCID ID 0000-0001-9053-2016*

У статті досліджується проблематика розуміння феномена воїнського етосу у контексті соціально-філософської рефлексії. Метою статті є визначення сутності та особливих ознак імплементації категорії «Воїнського етосу» у вимірі філософської рефлексії. Для досягнення поставленої мети вирішується завдання розгляду основних складових воїнського етосу в ар'єргарді концептуального каркасу світового етосу. Проаналізовано фактори функціонування консенсусного базового аксіологічного інструментарію світового етосу (глобальної етики), його вплив на розвиток пріоритетних сегментів ціннісної парадигми воїнського етосу в її субстанційній квінтесенції (честь, відвага, відданість, братерство). Методологія дослідження базується на використанні комплексу філософських, загальнонаукових та спеціальних методів. За допомогою соціально-філософського інструментарію з'ясовано особливості понятійної демаркації і взаємодії доктринальних вітчизняних та закордонних положень на спільному підґрунті військової спадщини, традицій, культури та ціннісному розумінні військової професії та ролі лідера. Метод системного аналізу дозволив створити рефлексійне, а не стереотипне і міфічне уявлення досліджуваного феномену.

Наукова новизна полягає в усвідомленні значення сутності феномена воїнського етосу, що допоможе не лише пришвидшити процеси його імплементації, а й надати поштовх до розробки власних зразків ідентичності українського військового, які сформулюють надійне підґрунтя реальних процесів інтеграції в світове та європейське коло військових інституцій. Висловлено думку, що інтеграційні процеси у військових інституціях у бік північноатлантичного безпекового простору мають показати ні те, що нас відрізняє від країн-партнерів НАТО, а те, що нас об'єднує: прагнення свободи і незалежності, культурна спадщина і безхмарне майбутнє країни, за яке ще треба поборотися.

Констатовано, що попри те, що обґрунтування основ лідерства військовослужбовців стало предметом численних і різнопланових теоретичних досліджень, повноцінного наукового дискурсу в українському гуманітарному просторі щодо воїнського етосу та його змістовних і функціональних характеристик – досі не репрезентовано.

Ключові слова: військове лідерство, світовий етос, цінності, місія, імплементація, північноатлантичний безпековий простір.

Вступ. Актуалізація наукової рефлексії проблемного горизонту феномену воїнського етосу була зазначена у завданнях Доктрини розвитку військового лідерства у Збройних Силах України (далі – Доктрина), яка була затверджена наприкінці 2020 року для реалізації стратегічного курсу України на приєднання до європейської спільноти [1, с. 10]. Системне дослідження основних складників імплементації «Воїнського етосу» на основі філософського аналізу понятійної демаркації надасть можливість визначити основні характерні ознаки лідера в українському війську та розкрити сутність його засадничих цінностей.

Мета та завдання дослідження – визначити сутність та особливі ознаки імплементації категорії «Воїнського етосу» у вимірі філософської рефлексії. Для досягнення поставленої мети вирішується завдання розгляду основних складових воїнського етосу в ар'єргарді концептуального каркасу світового етосу.

Методи дослідження. Архітектоніка військового етосу обумовлює особливості вивчення предмету дослідження через застосування комплексу філософських, загальнонаукових та спеціальних методів. Теоретичну базу дослідження становлять праці українських та західних дослідників, а також міждисциплінарні теоретичні ресурси (доктринальні документи), присвячені проблемам входження військових інституцій до північноатлантичного безпекового простору. Вирішення поставлених завдань і досягнення визначеної мети дослідження здійснюються за допомогою використання елементів соціокультурного підходу для дослідження впливу цінностей і культури на формування воїнського етосу. За допомогою соціально-філософського інструментарію з'ясовано особливості понятійної демаркації і взаємодії доктринальних вітчизняних та закордонних положень на спільному підґрунті військової спадщини, традицій, культури та ціннісному розумінні військової професії та ролі лідера. Метод системного аналізу дозволив створити рефлексійне, а не стереотипне і міфічне уявлення досліджуваного феномену.

Макроетичний проєкт «Світовий етос» (Weltethos). Зважаючи на терезах філософської рефлексії, системомоформуючі ознаки військового етосу небезпідставно пов'язуються зі світовим етосом, який розуміють як базовий консенсус щодо існуючих загальних цінностей, незмінних стандартів і особистих поведінкових позицій. Вважається, що «потреба у досягненні міжкультурного морального консенсусу зумовлена численними негативними проявами несправедливості в міжнародних відносинах, пов'язаними з рецидивами односторонніх дій, спробами нав'язати іншим свою шкалу цінностей, домогтися – хай під найблагороднішими гаслами – для себе геополітичних переваг» [2, с. 55]. За словами Є. Суліми, автор ідеї світового етосу відомий німецько-швейцарський теолог Ганс Кюнг визначає його по-різному. Однак спільною засадою світового етосу є ідея про те, що «до кожної людини треба ставитися по-людськи». «Декларація світового етосу», яка була прийнята в 1993 році у Чикаго, формулює чотири моральні імперативи:

1. Культура ненасильства й благоговіння перед усіма формами життя.
2. Культура солідарності й справедливості.
3. Культура толерантності й правдивості.
4. Культура рівноправності й партнерства між чоловіками й жінками [4].

З цих міркувань, світовому етосу надають дефінітивних ознак культури, яка є не лише «пам'яттю людства, а й «мрією людства», і яка формує і виявляє себе насамперед як засіб рефлексії щодо інших культур. Оперування визначенням культури щодо сутності світового етосу передбачає міжкультурний діалог та доброчинну, неруйнівну зустріч культур, а також гармонію і взаємоповагу стосовно культурних поглядів.

Розгортаючи цю тезу, З. Самчук зазначає, що кожна людина є «репрезентантом певних генотипів культури і ця обставина визначає світоглядну парадигму світобачення,

ціннісний та смисловий каркас світоперетворення, детермінуючи соціокультурну значущість явищ і аспектів, суб'єктів і об'єктів» [3, с. 732]. Звичайно, що світогляд кожної людини неосяжний, також не є винятком і світогляд військового щодо світоглядного плюралізму. Поняття світового етосу надає можливість легітимізувати самовизначення й самоздійснення кожного суспільства за принципами перехрещення ідентичностей, задля зміцнення морально-правових засад міжнародних відносин, зокрема у сфері безпеки й оборони. Загальновизнаний етос не приймає «проявів егоїзму й себелюбства будь-якого роду – були б вони індивідуальними або колективними, виступали б у формі класового мислення, расизму, націоналізму чи сексизму» [4].

Екстраполяція Г. Кюнгом філософських аргументів «трансцендентальної прагматики» К. О. Апеля, «універсальної прагматики» Ю. Габермаса, «етики відповідальності» Х. Йонаса у світовий етос стає підґрунтям тези, що «кожна людина як істота, наділена розумом і совістю, зобов'язана поводитися по-людськи, робити добро й зрестися зла», тому «кожна людина, незалежно від віку, статі, раси, кольору шкіри, фізичних і розумових здібностей, мови, релігії, політичних поглядів, національного й соціального походження, має невідчужувану й недоторкану гідність» [2, с. 56].

Амбітна спроба Г. Кюнга застосувати обґрунтування «світового етосу» для встановлення єдиного світового етичного порядку в умовах глобалізації, що створює новий вимір для осмислення правового порядку світового громадянства, осмислення відповідальності, справедливості, толерантності, є надзвичайною подією для встановлення безпекового простору у світі. На нашу думку, проект «Світового етосу» відкриває можливості для морального регулювання в ділянці міжкультурної взаємодії в сучасному глобальному суспільстві, особливо в умовах необхідності об'єднання зусиль всього світу проти воєнних загроз людству від російської агресії.

Філософська рефлексія доктринальних положень воїнського етосу. Активізація удосконалення доктринальних положень щодо формування та реалізації воєнної політики України фактично розпочалась з тимчасової окупації Російською Федерацією частини території України – Автономної Республіки Крим і міста Севастополя, що зруйнувало загальноприйнятту систему світової і регіональної безпеки та підірвало основні принципи міжнародного права. Правовими основами нових редакцій доктринальних документів є Конституція України, закони України, Стратегія забезпечення державної безпеки, затверджена Указом Президента України від 16 лютого 2022 року № 56/2022, а також міжнародні договори України.

З огляду на зазначену обставину, для забезпечення практичних, гармонізованих зі стандартами безпеки НАТО та ЄС, механізмів на різних рівнях соціальної взаємодії у процесі виконання визначених навчальних, службових і бойових завдань у Доктрині визначено «систему уніфікованих ідей, світоглядних сенсів, професійних вимог, переконань, поглядів і принципів» лідерської компетентності військового, зокрема, воїнського етосу [1, с. 10].

Завдяки запропонованій «Доктрині», військове лідерство визначено як «елемент сили у поєднанні з управлінням та інформацією, що забезпечує виконання завдань в ході операцій (бойових дій)», а воїнському етосу надано дефінітивних ознак «узагальненої характеристики культури національної військової спільноти, яка виражена в системі її панівних цінностей і норм поведінки – у процесі бойової, національно-патріотичної, психологічної підготовки і духовної підтримки військовослужбовців ЗС України у відповідності до національних, історичних, бойових, корпоративних традицій видів та окремих родів військ і сил» [1, с. 10].

Щодо сутності військового лідерства, то увага зосереджується на місії – «Бути. Знати. Вести», яка передбачає наявність стійких морально-психологічних якостей

і властивостей характеру військового («Бути»), володіння професійними компетентностями у тріаді: «знання-уміння-навички» («Знати»), здатності практичного застосування спеціальних лідерських дій для забезпечення досягнення мети під час виконання місії (завдань) та вдосконалення всіх процесів у військовій організаційній структурі. Метою військового лідерства будь-якого рівня управління визначено фахове виконання військово-службовцями свого обов'язку і поставлених завдань щодо оборони України [1, с. 11–12].

Основними цінностями військовослужбовців у Доктрині визначені: *честь, відвага, відданість, братерство*. Філософська рефлексія субстанційної квінтесенції зазначених цінностей зводиться до їх безумовної значущості для основних засад становлення, розвитку і утвердження української ідентичності військового лідера. За твердженням відомого українського філософа З. Самчука «цінність формулює (зумовлює, структурує) цілі, котрі, в свою чергу, визначають норму» [3, с. 561] поведінки, ту міру можливого (належного), що стосується доцільності прийняття рішень у кризових станах.

Наприклад, честь військового лідера у Доктрині визначається як «його здатність керуватися в особистому житті та при виконанні військового обов'язку загальнолюдськими принципами, моральними та етичними нормами», а також «суворо дотримуватися ідеалів Військової присяги і не зраджувати їм за будь-яких обставин» [1, с. 13].

Однак, принагідно зауважимо, що самі по собі цінності не можуть нічого детермінувати і функціонують «за принципом компаса, а не рульового механізму». Тому основна цінність воїна – відвага, яка «гартує дух військового лідера, набуваючи форм фізичної витривалості, розумової ясності та емоційної стійкості», вона є навігаційним приладом для здатності «рухатися всупереч страхам і сумнівам, коли цього вимагає наказ і воїнська честь». У свою чергу відданість воїна «проявляється у незламній рішучості продовжувати шлях навіть тоді, коли інші зупинилися», а братерство «стає вирішальною цінністю для формування ефективної боездатної команди» [1, с. 13].

Систематизація результатів імплементації військового етосу у вітчизняні воєнні інституції виявилася фактом затвердження 19 листопада 2021 р. «Військового Етосу сержантського і старшинського складу Збройних Сил України» у вигляді збірки морально-етичних норм і цінностей цієї категорії військовослужбовців на основі трансформації організаційної армійської культури в напрямку євроатлантичних принципів. Головнокомандувач Збройних сил України Валерій Залужний зазначив, що «Військовий Етос сержантського і старшинського складу Збройних Сил України має на меті також зміцнити почуття професійної єдності сержантів і старшин, поселити в серці кожного з них почуття гордості за належність до цієї когорти професійних військовослужбовців, спаяти їх у єдиний механізм та мотивувати на командну роботу і досягнення єдиних цілей. Етос сержантського і старшинського складу має на меті також зміцнити почуття професійної єдності сержантів і старшин, поселити в серці кожного з них почуття гордості за належність до цієї когорти професійних військовослужбовців, спаяти їх у єдиний механізм та мотивувати на командну роботу і досягнення єдиних цілей» [5].

У Концепції розвитку професійного сержантського корпусу Збройних Сил України (Далі – Концепція), що затверджена Наказом Міністерства Оборони України від 08.02.2022 р. № 44, і буде введена в дію наприкінці 2022 року, за напрямом «професійна єдність та традиції» визначені завдання щодо формування нового стилю військового лідерства сержантів (старшин), заснованого на моральних принципах воїнського етосу (високі морально-етичні та ділові якості, відданість військовій справі та українському народові) та трансформації організаційної культури на основі євроатлантичних принципів. Результати реалізації Концепції очікуються у вигляді сформованих та впроваджених нових традицій, а також набутих необхідних рівнів професійної компетенції для взаємодії

і спільного виконання завдань з сержантами збройних сил держав-членів НАТО, одночасно з надзвичайно високим рівнем відповідальності за свої дії та за виконання поставлених завдань [6, с. 13].

Для з'ясування головних сутнісних характеристик воїнського етосу доцільно поміркувати про них у призмі філософської рефлексії, взявши до уваги дефініцію "Warrior Ethos", що доктринально чітко визначена у американському об'єднаному статуті «Армійське лідерство: компетентне, впевнене і жваве» (Army Leadership Competent, Confident, and Agile) (Далі – FM 6-22). Дух цього статуту закликає офіцерів, прапорщиків, унтер-офіцерів та рядових солдатів армії, а також цивільних «працювати над собою, навчатись, досягати успіху і навчати інших» [6].

Статут «FM 6-22» підготовлений під керівництвом начальника штабу сухопутних військ і визначає сутнісні ознаки військового лідерства, зокрема: головні лідерські компетентності, армійські цінності, лідерські якості самосвідомості й адаптивності та процесуальні форми їх удосконалення залежно від оперативної обстановки. Крім того у «FM 6-22» зазначено, що характер військового базується на загальних атрибутах лідерства, а його компетентність залежить від того, наскільки характер поєднується зі знаннями, навичками і поведінкою, що сприяють становленню лідера [6].

Концепція «Бути. Знати. Вести» переконливо представляє головну місію військового у Доктрині, вона також зазначена у «FM 6-22» як компетентнісна модель "BE-KNOW-DO", що нерозривно пов'язана з якостями, властивими для армійського лідера. Концепт "BE-KNOW-DO" починається з наявності стійких цінностей і якостей, які стали основними складовими характеру лідера, його особистості ("BE"). Одним із ключових факторів лідерства у «FM 6-22» є знання, які лідери мають застосовувати у професійній діяльності, зокрема як технічні, так і тактично-організаційні ("KNOW"). Одночасно, визнаючи необхідність лідерського характеру і знань, у «FM 6-22» акцентують на тому, щоб застосувати їх на практиці. Тому обґрунтовується положення про те, що ефективність лідера безпосередньо пов'язана з діями, направленими на виконання поставлених завдань та вмінням керувати і впливати на підлеглих членів боездатної команди ("DO") [6].

Порівнюючи українську «Доктрину» і «FM 6-22» у питанні воїнського етосу, слід зазначити, що американський "Warrior Ethos" мотивує військових до особистої мужності і вірності обов'язку, передбачає відданість армійським цінностям, гордість за армійську спадщину, підтримує розвиток і оновлення воїнського етосу на вимогу сучасності та підвищення ефективності армії. Сутнісні характеристики "Warrior Ethos" широко розкриваються через визначні приклади військової спадщини, традицій, культури, що відображаються у ціннісному розумінні військової професії і ролі лідера [6].

Важко не погодитися з тезою, що «війни можна вести зі зброєю, але в них виграють чоловіки», що «це дух чоловіків, які ведуть за собою, а той, хто веде, здобуває перемогу» [6]. У розділі «FM 6-22», який присвячений "The Warrior Ethos", ця теза підтверджує основні постулати військового лідерства: повна відданість воїна, підтримка його волі до перемоги, незалежно від часу і зусиль, ризик його життям можливий лише завдяки дотриманню дисципліни і наполегливій цілеспрямованій підготовці під керівництвом авторитетного офіцера-лідера з професійно сформованими армійськими цінностями.

Рефлектуючи стосовно компаративності «Доктрини» та «FM 6-22» у питанні воїнського етосу, можна підвести результуючу ризку щодо гістерезису його імплементації. Інституційні та культурні надбання військової організації, габітусом яких є історична спадщина нації у боротьбі за свої надбання, відображаються у ціннісному розумінні військової професії та ролі лідера на шляху до перемоги. Український військовий етос, будучи історично багатим на приклади міцного військового духу, рішучості та бойової

етики, здатен створити власний конгломерат національних цінностей військової культури на основі панівної парадигми захисту країни від ворога, захисту її незалежності.

Висновки. Доводиться констатувати, що попри те, що обґрунтування основ лідерства військовослужбовців стало предметом численних і різнопланових теоретичних досліджень, повноцінного наукового дискурсу в українському просторі щодо воїнського етосу та його змістовних та функціональних характеристик ще не репрезентовано. Поняття «воїнський етос», яке стосується професійних настанов і переконань в аспектах військового лідерства і наближенні національних стандартів до стандартів держав-членів НАТО, займає особливе місце. Впровадження головних постулатів воїнського етосу, безсумнівно, є складником інтеграції України в євроатлантичний безпековий простір.

У результаті вибагливої наукової рефлексії дефінітивних ознак системної категорії «воїнський етос» з'ясовано, що асоціативно і небезпідставно військовий етос пов'язаний зі концепцією «світового етосу», який у загальному розумінні є базовим консенсусом щодо загальнолюдських цінностей, прийнятих етичних стандартів і особистих поведінкових позицій. У результаті дослідження доктринальних документів, які визначають основні системні елементи воїнського етосу, з'ясовані: субстанційна квінтесенція цінностей (честь, відвага, відданість, братерство); адаптація місії «Бути. Знати. Вести» до імперативів компетентнісної моделі “BE-KNOW-DO”; особливості та специфіка “Warrior Ethos”; основні положення амбітної, але дуже необхідної для швидкої імплементації воїнського етосу, Концепції розвитку сержантського корпусу.

Зрештою, у перспективі подальших досліджень актуальним є питання обґрунтування ідентичності українського військового. Інтеграційні процеси у військових інституціях в напрямку північноатлантичного безпекового простору мають показати ні те, що нас відрізняє від країн-партнерів НАТО, а те що нас об'єднує: прагнення свободи і незалежності, шанування культурної спадщини і наше спільне безхмарне майбутнє, за яке ще треба боротися. Розробка національних зразків ідентичності стане дійсним підґрунтям для інтеграції в світове та європейське коло військових інституцій.

Список використаної літератури

1. Доктрина розвитку військового лідерства у Збройних Силах України. URL: https://dovidnykmpz.info/wp-content/uploads/2020/12/Doktryna_rozvytku_viyskovoho_liderstva_v_Zbroynykh_sylakh_Ukrainy_compressed.pdf
2. Суліма Є. Глобальна етика: сутність і призначення. *Грані*. 2013. № 8. С. 55–64. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Grani_2013_8_7
3. Самчук З. Ф. Світоглядні основи соціально-філософського дослідження ідеології: проблема критерії та пріоритетів вибору : монографія. Дніпропетровськ : АРТ-ПРЕС, 2009. Т. I. 920 с.
4. Декларация мирового этоса. URL: <http://www.anthropology.ru/ru/texts /documents/weltethos.html>
5. АрміяINFORM: Інформаційне агентство Міністерства оборони України, <https://armyinform.com.ua/2021/11/19/valerij-zaluzhnyj-zatverdyv-vijskovyj-etos-serzhantskogo-i-starshynskogo-skladu/>
6. Концепція розвитку професійного сержантського корпусу Збройних Сил України: Наказ від 08 лютого 2022 року № 44. Міністерство оборони України. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/rada/show/v0044322-22?find=1&text>
7. FM 6-22. Army. Leadership: Competent, Confident, and Agile. Washington, DC : Department of the Army, 2006. 216 p. URL: <https://www.armywriter.com/fm6-22.pdf>

THE PHENOMENON OF THE WARRIOR ETHOS: SOCIO-PHILOSOPHICAL REFLECTION

Oleksandr Puchkov

*National Technical University of Ukraine "Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute",
4, Verhnoklyuchova str., 03056 Kyiv, Ukraine
e-mail: ganaga@ukr.net
ORCID ID 0000-0002-8585-1044*

Olena Uvarkina

*National Technical University of Ukraine "Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute",
4, Verhnoklyuchova str., 03056 Kyiv, Ukraine
e-mail: uvarkinaev@ukr.net
ORCID ID 0000-0001-9053-2016*

The article explores the problems of understanding the phenomenon of military ethos in the paradigm of socio-philosophical reflection. The aim of the article is to determine the essence and special features of the implementation of the category "Warrior Ethos" in the dimension of philosophical reflection. To achieve the set goals, the task of considering the main components of the military ethos in the rearguard of the conceptual framework of the world ethos is solved. Factors of functioning of the consensual basic axiological toolkit of the world ethos (global ethics) and its influence on the development of priority segments of the value paradigm of military ethos in its substantive quintessence (honor, courage, loyalty, brotherhood) are analyzed.

The methodology of the research is based on the use of a set of philosophical, general scientific and special methods. With the help of socio-philosophical toolkit the features of conceptual demarcation and interaction of doctrinal domestic and foreign provisions on the common basis of military heritage, traditions, culture and value understanding of the military profession and the role of the leader were found out. The method of system analysis made it possible to create a reflective, rather than stereotypical and mythical, representation of the phenomenon under study.

The scientific novelty consists in the realization of the importance of the phenomenon of military ethos, which will help not only to speed up the processes of its implementation but also to give an impulse to the development of own samples of the identity of the Ukrainian military, which will form a reliable basis for real processes of integration into the world and European circle of military organizations. It was expressed that integration processes in military institutions towards the North-Atlantic security space should show not what distinguishes us from NATO partner countries, but what unites us: the constant desire for freedom and independence, cultural heritage, and our cloudless future, which still must be fought for.

It is stated that even though the substantiation of servicemen's leadership bases has become a subject of numerous and diverse theoretical research, the full-fledged scientific discourse concerning the military ethos and its substantial and functional characteristics is not presented in the Ukrainian space.

Key words: military leadership, world ethos, values, mission, implementation, North Atlantic security space.

ЕСТЕТИКА

УДК 141+7.011

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2022.29.17>

КОНЦЕПТ СМАКУ: ГЕНЕЗА ТА ІСТОРИЧНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ

Володимир Попов

*Донецький національний університет імені Василя Стуса,
вул. Симона Петлюри, 2, 21050, м. Вінниця, Україна
e-mail: popovtak@ukr.net
ORCID ID 0000-0003-3097-7974*

Анна Труфанова

*Донецький національний університет імені Василя Стуса,
вул. Симона Петлюри, 2, 21050, м. Вінниця, Україна
e-mail: shelti2008@ukr.net
ORCID ID 0000-0003-1110-9186*

Вступ (Introduction). У статті досліджується походження та культурно-історичні трансформації концепту «смак», висвітлено роль концепту «смаку» у становленні європейської культурологічної та естетичної думки. Поняття «смак» є полісемічним, складним та багатограним, воно має суттєві відмінності у відповідних інтерпретаціях в французькому, британському та німецькому дискурсах. Особлива увага в статті приділена розгляду становлення цього концепту та його ролі у формуванні естетичних засад французького Просвітництва. Метою філософського дослідження є виявлення генези та змістовних трансформацій концепту «смак» в європейській естетичній думці.

Доведено, що концепт «смак» зароджується в європейській культурі ще в епоху Відродження, коли це слово позначало витончені уподобання в галузі мистецтва. В той же час його концептуалізація відбувається лише в XVII сторіччі, коли іспанський мислитель Б. Грасіан вперше використав його в сучасному естетичному сенсі. У французькому Просвітництві XVIII століття воно стало ознакою належності до інтелектуальної та мистецької еліти. У британській філософії, особливо у Г'юма, який намагався подолати багато естетичних упереджень щодо витонченості смаку. Німецький концепт смаку-Geschmack з самого початку носив більш філософський характер, акцентуючи увагу на специфіці гносеологічного статусу смакових суджень. В статті аналізується специфіка його тлумачення І. Кантом. У Гегеля, однак, ця концепція втратила домінування в естетиці, а натомість в ірраціоналізмі Ніцше стала основою для вічного «зіткнення смаків». Після майже півстоліття забуття поняття «смак» у другій половині XX-го століття набуло абсолютно нового значення. Смак стає соціальною конструкцією, яка визначає ідентичність індивіда. В сучасних умовах збройного та інформаційного протистояння російській агресії, великого значення набуває встановлення особливостей сучасного українського смаку (який ми визначаємо як романтично-бурлескний) брутално-сентименталістському спотвореному російському смаку. Можна стверджувати, що остання проблема повинна стати об'єктом подальших, більш ретельних досліджень.

Ключові слова: концепт смаку, густосологія, смак-goût, витончений смак, елітарність, смак-taste, смак-Geschmack, соціальний конструкт, ідентичність.

Актуальність проблеми. Російсько-українська війна, що триває, є зіткненням не тільки різних культурно-цивілізаційних матриць і різних світоглядів, але й зіткненням різних естетичних ідеалів та панівних смаків – брутално-сентименталістського, з російського боку, та романтично-бурлескного – з українського. Смак пересічного росіянина, сформований його способом життя, ЗМІ і публічно панівною поп-культурою, став своєрідною естетизацією насильства. Перетворення в естетичних смаках значної більшості представників російського суспільства (брутальність, зворотним боком якої є спотворена сентиментальність) відбувається з кінця 90-х років минулого сторіччя під впливом державної ідеології боротьби з тероризмом, обумовлюється агресивною державною політикою РФ, яка обертається чеченською і грузинською війнами, брутално-нахабною анексією Криму та кривавою війною на Українському Донбасі. Щодо підготовчої пропаганди через засоби мистецтва варто пригадати надзвичайну популярність в російському суспільстві фільмів «Брат», «Брат-2», «Бригада» тощо. Культ бруталної сили під впливом мас-медіа, які свідомо і невпинно десятиліттями формували й формують нині брехливі художні образи й спотворені реалії суспільного життя, перетворився в культ морального і фізичного насильства, відкидання гуманістичних цінностей і правової культури Західної цивілізації, політичного і художнього вивищення презирства до так званої слабкості й толерантності. Масові воєнні злочини російської армії в Бучі, Волновасі, Маріуполі, Краматорську та в сотнях інших містах, містечках і селах України продемонстрували біополітичне і моральне здійснення цього спотвореного і фальшивого смаку.

Смаки пересічних українців також довгий час знаходилися під постколоніальним впливом, але вже з початку 2000-х тисячних відбувається формування відмінних смакових вподобань. Українство виробляє власний стиль, повертаючись до романтично-бурлескних зразків своєї класичної естетичної парадигми (І. Котляревський, Т. Шевченко, І. Нечуй-Левицький тощо). В своєрідному модернізованому, навіть дещо кітчевому, вигляді цей смак створює як мілітарну романтику В. Шкляра, С. Лойка, А. Сеїтаблаєва, так і жорсткий, бурлескний гумор (О. Степова, С. Лозниця) українського спротиву російській агресії з 2014 року й до важкого, трагічного сьогодні.

Саме це «зіткнення» смакових домінант, яке ми вбачаємо в сучасному перебігу подій, ставить перед філософією мистецтва та й перед філософією в широкому сенсі проблему дослідження самого концепту смаку і його ролі в розвитку та трансформаціях естетичних теорій, можливостей винайдення «ідеального смаку» та особливостей оціночних суджень, що базуються на смакових перевагах. Саме ці завдання ми намагаємося розкрити в нашій статті, головною метою якої є виявлення генези та змістовних трансформацій концепту «смак» в європейській естетичній думці.

Аналіз наукових публікацій. Проблематизацію генези та трансформацій концепту «смак» «спровокувала» поява невеличкої книжки сучасного італійського філософа Джорджо Агамбена «Людина без змісту (L'uomo senza contenuto)» [9]. В ній мислитель стверджував, що поява цієї ключової естетичної категорії припадає на XVII сторіччя і заснована на концепті гарного смаку «естетика певним чином починає виконувати ту ж функцію, яку виконувала традиція до свого розпаду» [9, р. 7]. 2016 року виходить книга “From Gluttony to Enlightenment: The World of Taste in Early Modern Europe” (Від обжерливості до Просвітництва: світ смаку в ранньомодерній Європі) американської дослідниці Вікторії фон Гофман [11], в якій вона досліджує метаморфозу концепту «смак» від фізіологічного почуття до естетичної категорії. Того ж року з'являється англійський переклад роботи італійського дослідника і практикуючого маркетолога Луки Верчеллоні “The Invention of Taste: A Cultural Account of Desire, Delight and Disgust in Fashion, Food and Art” (Винахід смаку: культурний опис бажання, насолоди та відризи в моді, їжі та мистецтві) [12]. В ній автор

стверджує, що метафора смаку є визначальною ланкою формування модерної Європи: «Метафора смаку – вираження нової культури, що є одночасно продуктом та образом Європи». Досить ретельний аналіз генези та трансформацій концепту «смак» знаходимо у статті французьких дослідників Ж.-Ф. Грульє і Ф. Брюжера в проєкті Барбари Кассен “Vocabulaire européen des philosophies” [3] до змісту якої звернемося далі.

Втім, окрім українського перекладу вищезазначеної статті в українській науковій (переважно – педагогічно-естетичній) літературі останнім часом також опубліковано чимало статей, присвячених категорії смаку. Це, зокрема, роботи Т. Андрущенко, І. Бех, Н. Калашник, О. Михайличенка, Н. Сірант та інших. Однак в більшості з них йдеться про виховання та прищеплення «гарного смаку» молодому поколінню. При цьому деякі дослідники вдаються до певних концептуальних пошуків та узагальнень. Наприклад, Н. Калашник пропонує створити комплексну, синтетичну науку – «густосологію (від. лат. Gustos – смак), яку вона розглядає як науку «про естетичний смак, його природу, особливості формування та функції в суспільному житті, роль у розвитку загальної культури особистості та суспільства в цілому» [4]. Не претендуючи на подібні цілі, ми вважаємо, що на підставі існуючих джерел можемо зробити лише короткий описативний аналіз виникнення та метаморфози концепту «смаку» в європейській філософській традиції.

I. Етимологія слова «смак». Як стверджують вже згадані французькі вчені Ж.-Ф. Грульє і Ф. Брюжер, слово “gusto” в італійській та іспанській мовах, як і “goût” у французькій, походять від латинського “gustus”, що позначає смакове відчуття, смакову властивість, куштування, а також зразок, пробу [3, с.242]. Термін “gustus” в класичній латині довгий час конкурував з терміном “sapor”, що означає «смакове відчуття, смак», а також «чуття смаку», і фізичне, і моральне.

Втім, “gustus” в середньовічній Європі позначав здебільшого гастрономічні уподобання й засуджувався католицькою церквою як вияв гріха ненажерливості (glotouns). Реабілітація “gustus” відбувається в епоху Ренесансу, коли цим словом стали позначати вибагливість не тільки щодо їжі, але й уподобання в сфері мистецтва. Таким чином, як назва одного з п’яти зовнішніх відчуттів, поняття смаку було перенесено до сфери естетичного досвіду і поширено на здатність виявляти (відчувати) прекрасне, високу художність мистецтва, відрізнити справжні твори мистецтва від робіт низького художнього рівня. В естетичному сенсі «високого смаку» термін «смак» (gusto) вперше застосував іспанський мислитель Бальтасар Грасіан («Кишеньковий оракул», 1646), позначивши так одну із здібностей людського пізнання, спеціально орієнтовану на розуміння прекрасного та творів мистецтва [3, с.242].

II. Історичний екскурс в дослідження концепту «смак» французькими мислителями. Концепт смаку-goût, а згодом «вишуканого смаку», набуває особливої популярності в салонному культурному житті Франції XVIII сторіччя і згодом у філософії Просвітництва. Особливого значення цьому концепту надавав безсумнівний лідер французьких просвітників Вольтер. «Смак, – писав він, – тобто чуття, дар розрізнити властивості їжі, породив у всіх відомих нам мовах метафору, де словом «смак» позначається чутливість до прекрасного і потворного в мистецтвах: художній смак настільки скvapний на розбірливість, що передує міркуванню; він, як язик і піднебіння, настільки ж чуттєвий і ласий на хороше, наскільки ж нетерпимий до поганого...» [1, с. 267–268]. Смак миттєво визначає красу, «бачить і розуміє» її і насолоджується нею. За аналогією з харчовим смаком Вольтер розрізняє власне «художній смак», «поганий смак» та «спотворений смак». Високий, або нормальний, художній смак (або просто смак) частково є вродженим для людей, частково виховується упродовж тривалого часу на красі природи і прекрасних, істинних витворах мистецтва (музики, живопису, словесності, театру). Повсякденну приповідку «про смаки

не сперечаються» Вольтер відносить тільки до їжі та явищ моди, які стосуються забавки, а не смаку. Натомість у витончених мистецтвах «існує справжня краса», яку вирізняє добрий смак і не розрізняє поганий. Вольтер переконаний в об'єктивності краси і, відповідно, більш-менш об'єктивній оцінці її високим («гарним») смаком. «Найкращий смак у будь-якому роді мистецтва проявляється у найвірнішому наслідуванні природи, що проявляє силу і грацію. Але хіба грація є обов'язковою? Так, адже вона полягає в наданні життєвості та приємності зображуванним предметам» [1, с. 270]. Справжнім («тонким і безпомилковим») смаком, згідно з Вольтером, володіє лише досить незначна кількість знавців і поціновувачів мистецтва, які свідомо виховали його в собі. Смак історично та географічно мобільний. Є краса, «єдина для всіх часів і народів», а є характерна лише для даної країни, місцевості тощо. Тому смаки людей північних країн можуть істотно відрізнитися від смаків жителів півдня (греків чи римлян). Більше того, є безліч країн та континентів, куди смак взагалі не проник, – переконаний Вольтер. «Ви можете об'їхати всю Азію, Африку, половину північних країн – де не зустрінете справжнього смаку красномовства, поезії, живопису, музики? Майже весь світ перебуває у варварському стані. Отже, смак подібний до філософії, він – надбання небагатьох обраних» [1, с. 279].

Таким чином, французьке просвітництво акцентувало увагу на елітарному характері смаку-*goût*, підкреслюючи перевагу витонченості та вибагливості.

III. Еволюція концепту «смак» в англійській філософській думці. Певною протилежністю цьому є британський концепт смаку-*taste*. Шотландський філософ Девід Г'юм написав спеціальний нарис «Про норму смаку» (1739–1740), у якому підійшов до проблеми із загальноестетичної позиції. Смак – здатність розрізнити прекрасне і потворне у природі та мистецтві. Складність його розуміння полягає насамперед у об'єкті, на який він спрямований, бо прекрасне не є об'єктивною властивістю речі.

Після кількох спроб визначити стандарт смаку Г'юм подає його як конвенцію, або «спільний вердикт» «справжніх критиків» [8, с. 140]. Однак такі критики «рідкісні» [8, с. 152] і «мало хто має кваліфікацію, щоб дати судження про будь-який твір мистецтва» [8, с. 158]. Отже, стандартом є не вердикт сучасних критиків, а радше консенсус кваліфікованих суддів з різних часів і з різних культур. Загалом ця пропозиція була піддана критиці на тій підставі, що вона передбачає грубо приблизний аналіз естетичної цінності: естетично кращі твори мистецтва – це ті, які схвалюють справжні критики, але справжні критики визначаються на основі схвалення найкращого мистецтва.

Коротше кажучи, проблема пошуку стандарту смаку приводить Г'юма до проблеми вирішення, які розбіжності є бездоганними, щоб відрізнити їх від упереджень, які позбавляють будь-яку думку статусу суспільної рекомендації. Окрім того, різні культури використовують різні звичаї під час роботи з одним і тим самим художнім засобом. «Ви ніколи не переконасте людину, яка не звикла до італійської музики і не має слуху, щоб слідувати за її тонкощами, в тому, що близька їй шотландська мелодія не є кращою» [19, 217]. Отже, хороший критик повинен подолати виклик культурних упереджень. «Критик іншого віку чи нації, який знайомиться з певним дискурсом, повинен мати всі ці обставини перед очима і має поставити себе в ту саму ситуацію, що й аудиторія, аби сформувати істинне судження про промову» [8, с.154]. Г'юм підкреслює великі труднощі, пов'язані з подоланням упереджень свого часу і місця. Незважаючи на безліч розбіжностей, існує два основних типи смаку: вульгарний смак і витончений смак.

IV. Концепт «смак» у пошуках німецьких вчених-філософів. Німецька вчена доктрина намагалася синтезувати французький та британський варіанти тлумачення концепту «смак». У А. Баумгартена, батька-засновника німецької класичної естетики, концепт “*dem Geschmack*” займає одне з чільних місць. Згідно з поглядами Канта, судження смаку

стосується не предмета як такого, не властивостей предмета, не правил мистецтва, навіть не естетичного відчуття, спричиненого предметом, але способу репрезентації, породженого відчуттям. Цей спосіб репрезентації викликає специфічне почуття, що є почуттям задоволення і яке становить у Канта визначальний принцип [Bestimmungsgrund] естетичного досвіду. Оскільки смак проявляється через почуття, він стає формою рефлексивного судження, референтами якого слугують структури естетичної суб'єктивності в контексті трансцендентальної філософії. Саме з цієї причини єдиним предикатом прекрасного Кант визнає почуття естетичного задоволення. Одним із найпроблематичніших моментів судження смаку, як воно подається в «Аналітиці прекрасного» (у першій частині «Критики сили судження»), є бажання узгодити автореференційний характер смаку з вимогою універсальної передаваності почуття, що у своїй основі має суб'єктивний характер [6, с. 248].

Для Гегеля смак є суттєвою перешкодою на шляху справжнього філософського аналізу мистецтва, оскільки є проявом естетичної суб'єктивності. Смак не лише втрачає будь-які ознаки критичної продуктивності, а й перетворюється на другорядну діяльність, що по суті заважає глибинному пізнанню мистецтва, оскільки відсилає до чуттєвого як такого, що є невідповідним розумові. Те, що Гегелю не вдається точно визначити смак і знайти для цього поняття корисне застосування, пояснюється принциповим неприйняттям філософом будь-яких форм сенсуалізму і суб'єктивізму. Засуджуючи поняття смаку, Гегель атакує насамперед примат відчуття і почуття як позицію суб'єктивізму і прийняття зовнішньої видимості [2, с. 249].

Втім, гегелівське ігнорування концепту «смаку» викликало лише зворотну реакцію в німецькій філософії ірраціоналізму, зокрема у Фрідріха Ніцше. У творі «Так мовив Заратустра» він зауважував: «Може скажете мені, друзі, що про смаки та уподобання не сперечаються? Але ж усе життя – це суперечка про смаки й уподобання! Смак – це водночас і вага, і терези, і вагар; і лихо всьому живому, якби воно захотіло жити без суперечки про вагу, терези й вагаря!» [7, с. 115–116]. Це означає, що смак необхідно реабілітувати, оскільки він є конститутивним елементом будь-якої оцінної діяльності, а отже, одним із засобів розв'язання певних етичних та естетичних проблем. Якщо будь-яке відчуття та будь-який акт сприйняття вже містять оцінку, значить смак є лише конститутивним елементом оцінного судження та оцінної діяльності.

У системі глобальної переоцінки всіх цінностей, що почалася з Ніцше та прогресувала в другій половині ХХ століття, концепт смаку та інших категорій класичної естетики втрачає своє значення, точніше, йде у підпілля колективного несвідомого.

V. Бачення концепту «смак» очима сучасних мислителів. Реанімація концепту «смак» відбувається наприкінці минулого ХХ сторіччя. Хоча при цьому він набуває достатньо незвичайного соціологічно-маркетологічного сенсу. Починаючи зі знакової роботи П. Бурдьє “Distinction” («Відмінність. Соціальна критика судження смаку», 1979) [10] в якій він стверджував, що смак не є чимось «сакральним» чи результатом вільного вибору індивіда, але впливає із його соціальних умов соціалізації та майнового становища у суспільстві, концепт «смаку» стає категорією соціологічних досліджень.

Вищезгаданий сучасний італійський мислитель Лука Верчеллоні, немов підбиваючи підсумки трансформацій концепту «смак» в європейській культурній традиції, наголошує на глобальній тенденції до комерціалізації смаку. Відмова від загальних критеріїв оцінки сучасного мистецтва, а разом з тим поширення масової культури у ХХ столітті призводить до розмивання меж оцінки смаку. Дихотомія гарний/поганий більше не працює в епоху загального споживання. У той самий час зв'язок між соціальним класом і смаком значно ослаб: споживчі смаки тепер менше схильні до впливу традиційних соціальних структур. Надаючи дефініцію поняттю «смак», Верчеллоні пише: «Індивідуальний

смак є культурним конструктом, імпліцитним автопортретом, який співвідносить нашу ідентичність з ідентичністю інших у безперервному процесі суперництва і диференціації, почуття приналежності та прагнення змін» [12, р. 221]. Втім, це визначення вказує на співвіднесення смаку з ідентичністю індивіда. Це дозволяє говорити, що смак є породженням певної національно-культурної парадигми й ми маємо підстави стверджувати про «зіткнення смаків» як культурне підґрунтя російсько-української війни, учасниками та свідками якої ми є тепер.

Висновки (Conclusions). Таким чином, на підставі викладеного матеріалу можна зробити низку попередніх висновків. Концепт «смак-gustus» виникає в епоху Ренесансу, коли цим словом стали позначати витончені уподобання в сфері мистецтва. Вперше в сучасному естетичному сенсі його вживає іспанський мислитель Б. Грасіан. Згодом особливої популярності та значущості цей концепт набуває у Французькому Просвітництві XVIII сторіччя, перетворюючись в певний еталон належності до інтелектуальної та мистецької еліти. Егалітарного характеру концепт смаку набуває в британській філософії, особливо у Д. Г'юма, який намагався подолати численні упередження середовища щодо витонченості смаку. Німецький концепт смаку-Geschmack набув епістемного філософського значення, звернувшись до гносеологічних особливостей суджень про смак. Втім, у Гегеля цей концепт втрачає панівне місце в естетиці, тоді як в ірраціоналізмі Ніцше, навпаки, стає передумовою і формою суперництва між людьми. Після майже півсторічного забуття концепт смаку в XX сторіччі набуває принципово нового змістовного забарвлення. Смак визнається певним соціальним конструктом, який впливає на формування ідентичності індивіда. У цьому аспекті смак одержує національно-культурний вимір. Відтак, на смаки сучасного суспільства мають великий вплив медіа, соціальні мережі і поп-мистецтво. У цьому сенсі можемо розглядати російсько-українську війну як «зіткнення між суспільно визначеними смаками». Загалом ця проблема потребує значно ретельнішого аналізу і стане предметом наших подальших досліджень.

Список використаної літератури

1. Вольтер. Естетика: статті, письма, предисловія и рассуждения / Пер. с франц. Л. Зониной, Н. Наумова. М. : Искусство, 1974. 390 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Эстетика: в 4 т. Т. 1 / Пер. с нем. Б. Г. Столпнера. М. : Искусство, 1968. 312 с.
3. Грульє Ж.-Ф., Брюжер Ф. Смак. Пер. Н. Годун. *Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей. Пер. з фр. Том четвертий. Вид. друге.* К. : Дух і літера, 2020. С. 241–251.
4. Калашник Н. Г. Естетичні смаки: їх витоки і формування. Запоріж. юрид.ун-т Запоріжжя : Просвіта. 2001. 343 с.
5. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 6 / Ред. Т. И. Ойзерман. М. : Мысль, 1966. С. 349–588.
6. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 5 / Ред. В. Ф. Асмус. М. : Мысль, 1966. С. 161–527.
7. Ніцше Ф. Так мовив Заратустра. Пер. з нім. О. Фешовець. *Повне зібрання творів.* Том 4. Львів : Астролябія, 2010. 384 с.
8. Юм Д. О нормі смаку / Пер. с англ. Ф. Вермель. *История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: в 5 т. Т. 2. Эстетические учения XVII–XVIII веков* / Гл. ред. М. Ф. Овсянников. М. : Искусство, 1964. С. 140–58.
9. Agamben G. *L'uomo senza contenuto.* Milano : Rizzoli, 1970. 177 p.
10. Bourdieu P. *Distinction.* London : Routledge & Kegan Paul, 1994. 632 pp.

11. Hoffmann V. From Gluttony to Enlightenment: The World of Taste in Early Modern Europe, 2016. 304 с.
12. Vercelloni Luca. The Invention of Taste: A Cultural Account of Desire, Delight and Disgust in Fashion, Food and Art. Routledge, 2016. 224 p.

THE CONCEPT OF TASTE: GENESIS AND HISTORICAL TRANSFORMATIONS

Vladimir Popov

*Vasyl Stus Donetsk National University,
2, Simona Petliura str., 21050, Vinnytsia, Ukraine
e-mail: popovmak@ukr.net
ORCID ID 0000-0003-3097-7974*

Anna Trufanova

*Vasyl Stus Donetsk National University,
2, Simona Petliura str., 21050, Vinnytsia, Ukraine
e-mail: shelti2008@ukr.net
ORCID ID 0000-0003-1110-9186*

The article examines the origin and subsequent cultural and historical transformations of the concept of “taste”, highlights its role in the formation of European cultural and aesthetic thought. The very concept of “taste” is polysemous, complex and multifaceted, it has significant differences in the corresponding interpretations in the French, British and German discourses. The article pays special attention to the fate of this concept and its role in shaping the aesthetic foundations of the French Enlightenment.

It has been proven that the concept of “taste” originated in European culture in the Renaissance, when the word signified refined preferences in the field of art. At the same time, its conceptualization took place only in the seventeenth century, when the Spanish thinker B. Gracian first used it in the modern aesthetic sense. In the French Enlightenment of the eighteenth century, it became a sign of belonging to the intellectual and artistic elite. In British philosophy, especially Hume, who tried to overcome many aesthetic prejudices about the refinement of taste. From the very beginning, the German concept of taste-Geschmack was more philosophical in nature, emphasizing the specifics of the epistemological status of taste judgments. The article analyzes the specifics of his interpretation by I. Kant. In Hegel, however, this concept lost its dominance in aesthetics, and in Nietzsche’s irrationalism became the basis for the eternal “clash of tastes”. After almost half a century of oblivion, the concept of “taste” in the second half of the twentieth century took on a whole new meaning. Taste becomes a social construct that determines the identity of the individual. In the current conditions of armed and informational opposition to Russian aggression, it is important to establish the features of modern Ukrainian taste (which we define as romantic-burlesque) brutally sentimentalized distorted Russian taste. It can be argued that the latter problem should be the subject of further, more thorough research.

Key words: concept of taste, gustosology, taste-goût, refined taste, elitism, taste-taste, taste-Geschmack, social construct, identity.

НОТАТКИ