

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДРОГОБИЦЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

ISSN 2522-4700 (Print)
ISSN 2522-4719 (Online)

ЛЮДИНОЗНАВЧІ СТУДІЇ

Збірник наукових праць
Дрогобицького державного педагогічного
університету імені Івана Франка

Серія «Філософія». Випуск 46



Видавничий дім
«Гельветика»
2023

ISSN 2522-4700 (Print)
ISSN 2522-4719 (Online)

Рекомендовано до друку вченою радою Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка
(протокол № 6 від 27.05.2023 р.)

Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія» включено до Переліку наукових фахових видань України категорії Б у галузі філософських наук (спеціальність 033 «Філософія») відповідно до Наказу Міністерства освіти і науки України № 1188 від 24.09.2020 р. (додаток 5), зареєстровано у міжнародних наукометричних базах: Google Scholar, Research Bib, ICI World of Journals, Index Copernicus International. Кожному опублікованому матеріалу присвоюється міжнародний цифровий ідентифікатор DOI (digital object identifier).

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації КВ № 24075-13915 Р від 02.08.2019 року Державного комітету інформаційної політики, телебачення та радіомовлення України.

Мови: українська, англійська, польська.

У збірнику публікуються статті з актуальних проблем філософського знання. Особливу увагу звернуто на антропологічні виміри історико-філософського процесу, освітньо-педагогічного простору, соціально-культурних проблем сучасності.

Для науковців, викладачів, аспірантів, студентів, а також тих, хто цікавиться проблемами філософії, історії філософії, світової і вітчизняної духовної культури.

Редакція журналу не несе відповідальності за зміст статей та може не поділяти думку автора.

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

Людинознавчі студії : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія» / ред. кол. В. Бодак (головний редактор) та ін. Дрогобич : Видавничий дім «Гельветика», 2023. Випуск 46. 246 с. DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46>.

MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE OF UKRAINE
DROHOBYCH IVAN FRANKO STATE
PEDAGOGICAL UNIVERSITY

ISSN 2522-4700 (Print)
ISSN 2522-4719 (Online)

HUMAN STUDIES

a collection of scientific articles

Drohobych Ivan Franko
State Pedagogical University

Series of «Philosophy». Issue 46



Publishing House
"Helvetica"
2023

ISSN 2522-4700 (Print)
ISSN 2522-4719 (Online)

Recommended for printing
by Academic Council of Drohobych Ivan Franko
State Pedagogical University
(27 May 2023, Minutes № 6)

Human Studies. Series of «Philosophy» is included in the List of scientific professional publications of Ukraine of category B in the field of philosophical sciences (specialty 033 "Philosophy") according to the Order of the Ministry of Education and Science of Ukraine № 1188 dated 24.09.2020 (Annex 5), Google Scholar, Research Bib – Academic resource index, ICI World of Journals, Index Copernicus International. Each published material is assigned an international numeric identifier DOI (digital object identifier).

The state registration of mass media: Certificate KB № 24075-13915 P of August 2, 2019.

Journal languages: Ukrainian, English, Polish.

This edition includes articles on the topical issues of philosophical knowledge. Particular attention is drawn to the anthropological dimensions of the historical-philosophical process, educational and pedagogical space and current socio-cultural problems.

For scientists, lecturers, postgraduates, students, as well as those who are interested in the problems of philosophy, history of philosophy, world and domestic spiritual culture.

The Editorial Board bears no responsibility for the content of the articles and may not share the author's opinion.

The articles were checked for plagiarism using the software StrikePlagiarism.com developed by the Polish company Plagiat.pl.

Human Studies. Series of «Philosophy» : a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University / Valentina Bodak (Editor-in-Chief) & others. Drohobych : Publishing House "Helvetica", 2023. Issue 46. 246 p. DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46>.

РЕДАКЦІЙНИЙ ШТАТ

Головний редактор – Валентина Анатоліївна Бодак, доктор філософських наук, професор, ректор Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (м. Дрогобич), Україна.

Відповідальний секретар – Олександр Анатолійович Ткаченко, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (м. Дрогобич), Україна.

ЧЛЕНИ РЕДКОЛЕГІЇ

Якуб Бартошевський, доктор габілітований, професор, проректор з питань науки, розвитку та міжнародного співробітництва Державної вищої професійної школи (м. Конін), Польща;

Володимир Степанович Возняк, доктор філософських наук, професор кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (м. Дрогобич), Україна;

Степан Володимирович Возняк, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (м. Івано-Франківськ), Україна;

Анна Валеріївна Ільїна, кандидат мистецтвознавства, докторантка Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України (м. Київ), Україна;

Алла Анатоліївна Кравченко, доктор філософських наук, професор кафедри управління, інформаційно-аналітичної діяльності та євроінтеграції Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (м. Київ), Україна;

Віра Володимирівна Лімонченко, доктор філософських наук, професор кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (м. Дрогобич), Україна;

Анатолій Миколайович Малівський, доктор філософських наук, професор кафедри філософії і соціології Дніпровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна – ДНУЗТ (Дніпро), Україна;

Наталія Григорівна Мозгова, доктор філософських наук, професор, завідувачка кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (м. Київ), Україна;

Людмила Григорівна Павлишин, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії та суспільних наук Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка (м. Тернопіль), Україна;

Пшемислав Пачковський, доктор філософських наук, професор, директор Інституту філософії Жешувського університету (м. Жешув), Польща;

Вікторія Володимирівна Полюга, кандидат філософських наук, доцент кафедри методики музичного виховання і диригування Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (м. Дрогобич), Україна;

Надія Володимирівна Скотна, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (м. Дрогобич), Україна;

Марина Борисівна Столяр, доктор філософських наук, професор, завідувачка кафедри філософії та культурології філологічного факультету Національного університету «Чернігівський колегіум» імені Т.Г. Шевченка (м. Чернігів), Україна;

Людмила Олександрівна Филипович, доктор філософських наук, професор, завідувачка відділу історії релігій та практичного релігієзнавства Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАНУ, (м. Київ), Україна;

Володимир Васильович Хміль, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії і соціології, Дніпровський національний університет залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна – ДНУЗТ (Дніпро), Україна;

Юлія Олександрівна Шабанова, доктор філософських наук, професор, завідувачка кафедри філософії Національного гірничого університету (м. Дніпро), Україна;

Олег Михайлович Шепетяк, доктор філософських наук, доцент кафедри філософії Інституту суспільства Київського університету імені Бориса Грінченка (м. Київ), Україна.

EDITORIAL BOARD

Editor in chief – Valentyna Bodak, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Rector, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Drohobych), Ukraine.

Executive secretary – Oleksandr Tkachenko, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy, Sociology and Political Science named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Drohobych), Ukraine.

MEMBERS OF EDITORIAL BOARD

Jakub Bartoszewski, Habilitated Doctor, Professor, Vice-Rector for Science, Development and International Cooperation, State University of Applied Sciences (Konin), Poland;

Volodymyr Vozniak, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Philosophy, Sociology and Political Science named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Drohobych), Ukraine;

Stepan Vozniak, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy, Sociology and Religious Studies, Vasyl Stefanyk Precarpathian National University (Ivano-Frankivsk), Ukraine;

Anna Ilyina, PhD in Art Criticism, Junior research fellow of the Department of the History of Foreign Philosophy, Hr. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS Ukraine (Kyiv), Ukraine;

Alla Kravchenko, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Management Information and Analytical Activities and European Integration, National Pedagogical Drahomanov University (Kyiv), Ukraine;

Vira Limonchenko, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Philosophy, Sociology and Political Science named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Drohobych), Ukraine;

Anatolii Malivskiy, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of Philosophical Sciences, Department of Philosophy and Sociology, Dnipro National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan – DNURT (Dnepr), Ukraine;

Natalia Mozgova, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Philosophy, National Pedagogical Drahomanov University (Kyiv), Ukraine;

Lyudmila Pavlyshyn, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences, Ternopil Volodymyr Hnatiuk National Pedagogical University (Ternopil), Ukraine;

Przemyslaw Paczkowski, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Director of the Institute of Philosophy of the Rzeszow University (Rzeszow), Poland;

Viktoriia Poliuha, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Methods of Music Education and Conducting, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Drohobych), Ukraine;

Nadiya Skotna, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Philosophy, Sociology and Political Science named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Drohobych), Ukraine.

Maryna Stoliar, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Philology of the T.H. Shevchenko National University «Chernihiv Colehium» (Chernihiv), Ukraine;

Lyudmyla Fylypovych, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of History of Religions and Practical Religious Studies, Department of Religious Studies of the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv), Ukraine;

Volodymyr Khmil, Doctor of Philosophy, Professor, the Head of Department of Philosophy and Sociology of Dnipro National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan – DNURT (Dnepr), Ukraine;

Yuliia Shabanova, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Philosophy, State Higher Educational Institution «National Mining University» (Dnepr), Ukraine;

Oleh Shepetyak, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy, Institute of Society of the Borys Hrinchenko Kyiv Institute (Kyiv), Ukraine.

ЗМІСТ

Багрій Орест. Концептуальні підходи до розгляду поняття естетичного смаку в філософії XXI століття.....	13
Бондаревич Грина. Філософські засади регуляції стресу (частина друга міждисциплінарного дослідження).....	33
Бугеря Марина. Концептуально-методологічні засади проблематики соціальної пам'яті у дослідженнях М. Альбвакса і Я. Ассмана.....	44
Козячук Сергій. Оглядово-порівняльний аналіз концепції демократії та державного устрою як частини міжнародних відносин у «Праві народів» Джона Роулза та «До вічного миру» Іммануїла Канта.....	60
Лімонченко Віра. Розмова Гегеля, Гайдеггера і Рікера про совість.....	74
Лозовицький Василь, протоієрей. Антропологічні перспективи концепції «відкритого Православ'я».....	96
Макаров Зоріслав. Трансформації категорії природи на шляху гуманістичного переусвідомлення екологічної кризи.....	111
Манойло Наталія. Нотаріальна спільнота як провідна право-суб'єктна верства суспільства.....	136
Павлов Валерій. Статус і завдання філософії в сучасному суспільстві.....	152
Савельєва Марина. Міфологізація релігії в умовах постсекуляризму.....	165
Соболєвський Ярослав. Філософія свободи та права в поглядах пуританського мислителя Нової Англії Натанієля Варда.....	175

Ткаченко Олександр. Вразливість як особливість людської природи за умов антропологічних викликів новітніх технологій.....	186
Фуркало Володимир, Фуркало Вікторія. Особливості профілювання філософії в процесі викладання її для нефілософських спеціальностей.....	200
Чурсінова Оксана, Чурсінов Олексій. Взаємозв'язок техніки, технонауки, технології та економіки в контексті західного гуманітарного дискурсу.....	214
Шамша Ігор. Суперечність як джерело розвитку особистості.....	233

CONTENTS

Bahrii Orest. Conceptual approaches to the consideration of the concept of aesthetic taste in the philosophy of the twentieth century.....	13
Bondarevych Iryna. Philosophical basis of stress regulation (part two of the interdisciplinary research).....	33
Bugeria Maryna. Conceptual and methodological foundations of the problems of social memory in the research of M. Halbwachs and J. Assmann.....	44
Kozyarchuk Sergiy. An overview and comparative analysis of the concept of democracy and inner political system as a part of international relations in "The Law of peoples" by John Rawls and "Toward perpetual peace" by Immanuel Kant.....	60
Limonchenko Vira. Hegel's, Heidegger's, and Ricœur's about conscience.....	74
Lozovytskyi Vasyl, archpriest. Anthropological perspectives of the concept of «open Orthodoxy».....	96
Makarov Zorislav. Transformations of the category of nature on the path of humanistic re-awareness of the ecological crisis.....	111
Manoylo Nataliya. Notary association as a leading legal subject layer of society.....	136
Pavlov Valerii. Status and tasks of philosophy in modern society.....	152
Savelieva Maryna. Mythologization of religion in the context of post-secularism.....	165
Sobolievskiy Yaroslav. The philosophy of freedom and law in the views of New England puritan thinker Nathaniel Ward....	175

Tkachenko Oleksandr. Vulnerability as a feature of human nature in the context of anthropological challenges of modern technologies.....	186
Furkalo Volodymyr, Furkalo Viktoriia. Features of profiling philosophy in the process of teaching it for non-philosophical specialties.....	200
Chursinova Oksana, Chursinov Oleksii. Interconnection of technique, technoscience, technology and economy in the context of Western humanitarian discourse.....	214
Shamsha Igor. Contradiction as a source of personality development.....	235

УДК 140.8:111.85"19"

БАГРІЙ Орест – аспірант кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Григоровича Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 24, вул. Івана Франка, м. Дрогобич, Україна, індекс 82100 (hiatuskayote@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8170-790X>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.1>

Бібліографічний опис статті: Багрій, О. (2023). Концептуальні засади розгляду поняття естетичного смаку в філософії XXI століття. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, № 46, 13–32, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.1>

КОНЦЕПТУАЛЬНІ ПІДХОДИ ДО РОЗГЛЯДУ ПОНЯТТЯ ЕСТЕТИЧНОГО СМАКУ В ФІЛОСОФІЇ XXI СТОЛІТТЯ

Анотація. Мета роботи. Розкриття та систематизація концептуальних підходів до розгляду поняття естетичного смаку в філософії XXI століття. **Методологія.** Дана мета досягається через експлікацію визначень та підходів до поняття естетичного смаку у дослідженнях, опублікованих в Україні, та поза її межами після 2000 року, ідентифікацію ключових підходів до розгляду поняття естетичного смаку, а також порівняльного аналізу вжитку даного поняття в Україні та поза її межами. **Наукова новизна.** В опублікованому дослідженні вперше систематизовані основні підходи до дослідження естетичного смаку. Доведено, що неузгодженість між інструментальними вжитком поняття естетичного смаку можлива внаслідок недостатнього рівня філософського узагальнення, чим обґрунтована подальша необхідність досліджень даного поняття. Виявлено також основні проблеми, які слід подолати для належної концептуалізації поняття естетичного смаку, а також можливі напрямки їх вирішення. Вперше здійснено порівняння українських та західних підходів до дослідження поняття естетичного смаку, та виявлено, що в українському науковому

© Багрій Орест, 2023

дискурсі дане поняття використовується інструментально, здебільшого у контексті освітнього виміру, а саме, в контексті елемента розвитку особистості. **Висновки.** Виявлено наступні підходи: розгляд естетичного смаку через призму чуттєвого смаку; освітній, мистецько-естетичний, культурологічний, когнітивістичний, лівістичний та чуттєво-афективний. Дані підходи не є взаємосуперечливими, – кожен із них досліджує деяку із граней естетичного сприйняття та не може бути проігнорованим, тому використання поняття естетичного смаку із використанням одного із підходів чи вимірів – неможливе. Основними відмінностями в українському вжитку є його спеціалізованість внаслідок обмеженого вжитку в межах освітнього підходу, тоді як зарубіжні дослідження тягнуться до міждисциплінарного та міжгалузевого підходу, спрямованого на уточнення природи даного поняття. Для формування відносно несуперечливої естетичної дефініції, трьома ключовими проблемами є: розведення процесів сприйняття та оцінювання; неочевидність та відсутність єдиної теорії формування естетичного досвіду; злиття у структурі процесу формування естетичного досвіду понять «відчуття», «почуття», «емоції».

Ключові слова: естетичний смак, естетичне відношення, естетика, естетичне судження, естетичне сприйняття.

BAHRII Orest – Postgraduate Student at the Department of Philosophy, Sociology and Political Science named after Professor Valerii Hryhorovych Skotnyi, Ivan Franko Drohobych State Pedagogical University, 24, Ivan Franko Str., Drohobych, Ukraine, postal code 82100 (hiatuskayote@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8170-790X>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.1>

To cite this article: Bahrii, O. (2023). Kontseptualni pidkhody do rozghliadu poniattia estetychnoho smaku v filosofii XXI stolittia [Conceptual approaches to the consideration of the concept of aesthetic taste in the philosophy of the twentieth century]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho derzhavnogo pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriya "Filosofia" – Human Studies. Series of "Philosophy": a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, № 46, 13–32, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.1>*

**CONCEPTUAL APPROACHES
TO THE CONSIDERATION OF THE CONCEPT
OF AESTHETIC TASTE IN THE PHILOSOPHY
OF THE TWENTIETH CENTURY**

Summary. The purpose of the study. Explication and systematization of conceptual approaches to the notion of aesthetic taste in the philosophy of the XXI century. **Methodology.** This objective is achieved through the explication of definitions and approaches to the notion of aesthetic taste in studies published in Ukraine and abroad after the year 2000, the identification of key approaches to the consideration of the notion of aesthetic taste, as well as a comparative analysis of the use of this concept in Ukraine and abroad. **Scientific novelty.** The published study is the first to systematize the main approaches to the study of aesthetic taste. It is proved that the inconsistency between the instrumental uses of the notion of aesthetic taste is possible due to the insufficient level of philosophical generalization, which justifies the further need for research on this notion. The paper also identifies the main problems that need to be overcome for the proper conceptualization of the notion of aesthetic taste, as well as possible ways to solve them. For the first time, a comparison of Ukrainian and Western approaches to the study of the notion of aesthetic taste is conducted, and it is found that in the Ukrainian scientific discourse, this notion is used instrumentally, mainly in the context of the educational dimension, namely, in the context of the element of personality development. **Conclusions.** The following approaches have been identified: consideration of aesthetic taste through the prism of sensual taste; educational, artistic and aesthetic, cultural, cognitive, linguistic, and sensory-affective. These approaches are not mutually contradictory – each of them explores some of the facets of aesthetic perception and cannot be ignored, therefore, it is impossible to use the notion of aesthetic taste using one of the approaches or dimensions. The main differences between Ukrainian and foreign usage are its narrow specialization due to its limited use within the educational approach, while foreign studies tend to use an interdisciplinary and interbranch approach aimed at clarifying the essence of this notion. In order to form a relatively uncontradictory aesthetic definition, the three key problems are the separation of the processes of perception and evaluation;

the lack of a unified theory of the formation of aesthetic experience; the merging of the notions of "sensation", "feeling", "emotion" in the structure of the process of forming aesthetic experience.

Key words: *aesthetic taste, aesthetic attitude, aesthetics, aesthetic judgment, aesthetic perception.*

Актуальність дослідження. Попри наявність більш ніж 100 монографій та дисертацій в каталозі Національної академії ім. В. І. Вернадського, які безпосередньо використовують поняття естетичного смаку, фактично відсутній фаховий вітчизняний філософський дискурс щодо можливостей застосування даного поняття. Роль даного поняття найчастіше зведена до інструментальної – так, естетичний смак найчастіше постає лише одним із аспектів розвитку особистості, а його значення приводиться у відповідність до концепції особистості, яку обирає дослідник чи дослідниця, оминаючи при цьому будь-який компаративний аналіз теорій естетичного досвіду.

Разом із тим, роль даного поняття в контексті українських досліджень є інтегральною – від змісту поняття естетичний смак залежить те, яким чином будуть сформовані педагогічні методи та підходи. Крім того, в контексті естетичних досліджень, прослідковується взаємозалежність поняття естетичного смаку із ключовими поняттями естетичних теорій, таких як «естетичне сприйняття», «естетичне судження», «естетичний досвід» та ін. Беручи до уваги відсутність остаточної згоди щодо змісту та природи естетичного смаку, виправдано постає потреба проаналізувати провідні підходи до розгляду даного поняття у різноманітних наукових дискурсах. Такий аналіз, окрім систематизації релевантних підходів, дозволить виявити можливі шляхів для вирішення так званого «парадоксу смаку», демонструючи перепони та шляхи розвитку даного поняття.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. В основі аналізу пропонувананих нами визначень українських дослідників та дослідниць ХХІ сторіччя, нами використано дослідження В. Радкіної, Л. Калініної, І. Пацалюк, Н. Мамчур, О. Ігнатівич, І. Дзюби та Л. Жуйцін, кожен та кожна з яких в тій чи іншій мірі досліджували можливості та специфіку підходу до роботи із розвитку смаку (естетичного, естетично-художнього,

музично-естетичного) у учнів, студентів та майбутніх викладачів. Окрема варто відзначити внесок Н. Калашник, та її значний доробок у спробу розвинути густологію – науку про естетичний смак, розглядаючи та аналізуючи її методологічні засади.

Серед досліджень в англомовній літературі варто відзначити минулорічну збірку статей під редакцією Дж. Ваята, Ю. Закоу, Д. Земана, в якій зібрані 13 есеїв, присвячені лінгвістичному, метафізичному, естетичному та експериментально-філософському вимірам актуальних досліджень смаку; науковий доробок Н. Зангвіла, Дж. Шеллі та М. Спічера, яким вдалося систематизувати існуючі уявлення про естетичний смак, концепт естетичного та запропонувати ряд оглядових та енциклопедичних статей, які підсумовують їх генезу; історико-філософський аналіз праць Д. Г'юма та власні пропозиції щодо можливих підходів до використання поняття естетичного смаку Т. Коена, Р. Скрутона, Дж. Левінсона; аналіз через призму лінгвістики Т. Сандела; оригінальний аналіз та співвідношення естетичного смаку поруч із чуттєвим смаком К. Корсмаєр; розвідки щодо можливості відкидання поняття смаку як такого у творчості Н. Керрола, через проставлення концепції «гедоністичному смаку», який є редуктивним та некогнітивним, підхід, який є плюралістичним, розглядає витвір мистецтва як одиничний, та аналізує його через аналіз конститутивної цілі витвору мистецтва.

Мета дослідження: розкриття та систематизація концептуальних підходів до розгляду поняття естетичного смаку в філософії початку XXI століття.

Основними завданнями, в такому контексті, постають наступні:

- Ідентифікувати підходи та контексти, в яких сьогодні досліджують поняття естетичного смаку в Україні та поза її межами;
- Здійснити компаративний аналіз підходів до поняття естетичного смаку в Україні та поза її межами;
- Окреслити обмеження та перспективи розвитку поняття естетичного смаку.

Виклад основного матеріалу дослідження.

Здійснимо коротке пояснення історичного контексту, в якому розглядалося поняття естетичного смаку. Впродовж

своєї відносно нетривалої історії, поняття встигло зазнати значного інтересу, фактично вийти із вжитку в серйозних наукових дослідженнях, та знову відродитися в якості одного із ключових понять в контексті естетики, педагогіки, когнітивних наук, лінгвістики та філософії. Зародившись фактично на початку XVIII сторіччя, близько 100 наступних років «проблема смаку» підіймалося значною кількістю європейських дослідників, яким була небайдуха естетична проблематика. Серед інших, варто відзначити найвизначнішим в цьому розрізі науковий доробок Д. Г'юма, зокрема працю «Про стандарт смаку», а також І. Канта, представлений у його «Критиці здатності судження» а також «Антропології в прагматичному відношенні».

В 19 сторіччі, попри рідкісні факти вжитку поняття смаку в романтичній, фізіологічній та експериментальній естетиках, інтерес до цього поняття різко спав. Актуальності набули інші поняття, дотичні до процесу конструювання естетичного досвіду, зокрема «естетичне відношення», які досліджували Е. Булоу, А. Шопенгауер, та в 20 сторіччі Дж. Стольніц, Р. Скрутон та, Дж. Дікі; «естетичне судження» (дуже близьке «судженню смаку» І. Канта), навколо якого в 20 сторіччі вели дискусії М. Бердслі, Ф. Сіблі, Дж. Дікі, Т. Коеном та П. Ківі.

Водночас, в розрізі досліджень естетичного сприйняття, проблеми продовжували накопичуватися – проблема меж та здатності сприйняття, зокрема сприйняття естетичного, загострилася розвитком феноменології та феноменологічної естетики Р. Інгардена, розвитком філософської герменевтики, а також проблематизацією відношень між автором, глядачем та витвором мистецтва у творчості У. Еко, Р. Барта, Ф. Шлеєрмахера та Г.-Г. Гадамера, та, ближче до кінця 20 сторіччя, рецептивної естетики. Інше значне зрушення стосується розуміння ролі соціального в контексті смаку; смаку в структурі особистості; значення соціальних класів. Поняття смаку починає досліджуватися соціологами мистецтва, марксистською естетикою, а серед прізвищ слід відзначити внесок Е. Ільєнкова, П. Бурдьє та Т. Адорно.

Після затишшя в 19 та в першій половині 20 сторіччя – в другій половині починає прослідковуватися відродження інтересу до даного поняття: окрім окремих статей та згадувань в працях філософів з'являються монографії; до розгортання його значення

долучаються метафізики, лінгвісти, психологи та педагоги, соціологи, культурологи. Причини відродження даного інтересу є для нас особливо цікавими, адже даний процес засвідчує, що проблеми, із якими стикнулася естетика 20 сторіччя, ймовірно, не можуть бути вирішеними без вжитку даного поняття. Цікавим також є аналіз можливого значення поняття естетичного смаку в розрізі новітніх методик та підходів, пов'язаних із розвитком суміжних наук, що досліджують відносини людини та естетичного.

Перейдемо до деталізації та конкретного аналізу напрацювань дослідників, які безпосередньо використовують дане поняття. У вітчизняній традиції дослідження смаку значною мірою обмежується історико-філософським оглядом: в своїх працях дослідники коротко аналізують словникові визначення, історичний аналіз та праці їх колег педагогів, в результаті чого намагаються сформуванати та синтезуванати самостійні дефініції. Проблемою в цьому розрізі є те, що, зважаючи на існуючі концептуальні проблеми неможливо сформуванати адекватної дефініції поняття естетичного смаку не здійснивши його попереднього критичного аналізу, в результаті чого робота із ним постає інструменталізованою: смак не дефініюється чітко, його існування визнається важливим інструментом для розвитку особистості, а самі дослідження радше зосереджені на огляді методик навчання ніж на аналізі структури естетичного досвіду та ролі естетичного смаку в ньому.

На практиці, обмеженість даного підходу стає дуже помітною при розгляді конкретних визначень, якими послуговуються дослідники та дослідниці. Так, Л. Калініна (Л. Калініна: 2007, с. 8) стверджує, що естетичний смак є «ознакою духовної якості особистості». І. Пацалюк (І. Пацалюк: 2008, с. 9) не вдається до прямого визначення, а радше окреслює комплексний характер смаку, стверджуючи, що це «духовно-функціональна властивість, яка забезпечує плідний діалог з прекрасним у дійсності та мистецтві та за своєю структурою має складові: емоційну, інтелектуальну та діяльнісну, що відкриває перед учнями можливості для глибокого сприймання, оцінювання, творчого осмислення та примноження естетичних цінностей у повсякденному житті та мистецтві». Схожий підхід використовує і О. Ігнатович (О. Ігнатович:

2000), розглядаючи смак як «духовну якість особистості, завдяки якій здійснюється духовно-творче, емоційно-образне сприйняття світу та його естетична оцінка з позицій індивідуальної міри та естетичного ідеалу», підкреслюючи, водночас, його нормативний характер І. Савчук (І. Савчук: 2009, с. 7) у своїй дисертації ототожнює оцінку, сприйняття, а також творче практичне перетворення: «естетичний смак постає здатністю людини розуміти і оцінювати властивості предметів з точки зору естетичної доцільності; як здатність відбирати об'єкти на основі своїх естетичних орієнтацій; як якість особистості яка дозволяє не тільки емоційне сприйняття і оцінку, але і творче практичне перетворення».

Інші дефініції смаку стверджують, що смак постає «інтегральним показником і критерієм рівня естетичної підготовки майбутнього вчителя; ... настановою, що забезпечує основні якості особистості; естетичною нормою; загальнолюдською якістю, що може бути властивою кожній людині і розвивається в особистості заради проявів самої особистості (Радкіна, 2004); як інтегральний показник естетичної свідомості (Дзюба, 2012); складне особистісне утворення динамічного характеру складові якого «зумовлюють потребу у сприйнятті та перетворенні дійсності за законами краси, вміння реалізовувати свій естетичний досвід у педагогічній діяльності» (Мамчур, 2012).

Авторка фактично єдиного дослідження яке безпосередньо стосується поняття естетичного смаку, та авторка 10-томного посібника присвяченого науці естетичного смаку одночасно використовує кілька підходів до роботи із цим поняттям. Згідно із нею, смак є: 1) категорією, що характеризує людську діяльність; 2) здатністю судити про прекрасне або його відсутність; 3) тотожний естетичним ідеалам, нормам, гендерним стереотипам і вподобаннями (Калашник, 2014). Додатково, авторка пропонує дефініцію професійно орієнтованого естетичного смаку як здатності особистості оцінювати та вдосконалювати свою професійну діяльність згідно з естетичними вподобаннями (Калашник, 2007). Понятійна структура смаку додатково ускладнюється введенням понять «художньо-естетичний смак», «музичний смак», «художній смак фахівця» (Радкіна, 2004).

На основі вищевказаного, можна констатувати, що відсутність ясного концептуального оформлення поняття та наявність на

рівні філософських дефініцій достатнього рівня нерозв'язаних суперечностей у реальній науковій практиці призводить до понятійної неузгодженості. Такий суперечливий підхід до поняття «естетичного смаку» може призвести до створення серйозних проблем в процесі естетичного виховання, адже педагог, який зіткнеться із таким багатоманіттям суперечливих визначень не зможе виявити що, та якими засобами йому слід розвивати, прийнявши за орієнтир максимально широку за обсягом та близьку до нуля за змістом дефініцію (або ж навпаки), де смак постане «загальнолюдською духовно-функціональною особливістю та властивістю особистості, яка є складним багаторівневим динамічним утворенням, та дозволяє розрізняти естетичні об'єкти, прекрасне, естетичні якості, здійснювати естетичну оцінку і творче перетворення заради розвитку особистості, відповідно до естетичного ідеалу заради примноження естетичних цінностей у повсякденному житті та мистецтв та розвитку вміння реалізувати свій педагогічний досвід» (Багрій, 2022, с. 17).

Важливо, однак, підкреслити, що, на відміну від праць західних дослідників, українські науковці у використанні даного поняття використовують його для вирішення конкретних освітніх проблем, а не для простого спекулятивного аналізу, а також доволі сміливо підходять до спроби формулювання власної дефініції, на противагу простому дотриманню традиції використання цього поняття.

Щодо досліджень естетичного смаку поза межами нашої держави, то тут досить популярними постають історико-філософські дослідження, які здебільшого присвячені дослідженню доробкам Д. Г'юма, І. Канта, та, Ф. Ніцше, що пояснюється відновленням інтересу та актуалізації проблеми естетичного смаку наприкінці 20 століття. Дослідження щодо творчості Д. Г'юма сьогодні значною мірою стосуються його праці «On the Standard of Taste», а саме питань неузгодженості його «естетичного натуралізму» із його скептичною позицією (Hahn, 2013); питання щодо судді / оцінювача мистецтва (true judge), що висловлює естетичні судження (Shelley, 2013), специфіки предикату «витончений» для поняття «естетичний смак» (Gracyk, 2011), питання оцінки та цінності прекрасного (Shelley, 2011); зв'язку між естетичною та моральною теоріями дослідника (Costelloe, 2009).

Щодо Ф. Ніцше – місце мають радше дослідження його окремих виразів та спроби реконструювати імпліцитно присутню теорію його смаку. Наприклад, в статті Дж. Мітчела (2017) розглянуто його підхід до трактування естетичного смаку через призму аналізу «епістемічної привілейованості» філософа де вказано на спробу застосування специфічного естетичного смаку, зокрема як ряду дорефлексивних афективних реакцій.

Дослідження щодо творчості І. Канта, подібно до досліджень філософії Д. Г'юма, найчастіше зосереджуються на окремих його частинах: М. Куплен (2015, 2018) досліджує логіку процесу естетичної насолоди, окреслену І. Кантом, зокрема те, як сприйняттєві властивості доповнюються ідеями та думками в досвіді сприйняття прекрасного, а також можливість негативних естетичних суджень відповідно до теорії І. Канта. Найчастіше вплив філософії І. Канта помітний у контексті роботи із поняттям естетичного судження, в основі розуміння якого провідними постають критерії, введені ще І. Кантом: незацікавленість, суб'єктивність, нормативність. Естетичне судження отожднюється із судженнями смаку, а сучасні дослідження, які стосуються даного поняття (яких, на основі аналізу каталогу PhilPapers, щонайменше в 4 рази більше), вбачають його одним із центральних в структурі естетичного досвіду та оцінки. Окремі дискусії навколо даного поняття, що слід відзначити, стосуються естетичної істини, залежності естетичних характеристик від неестетичних, залежність естетичного судження від розуму, питання естетичних принципів, та ін. (Zangwill, б.д.). Варто також підкреслити що даний підхід, в силу ототожнення із «естетичного судження» із «судженням смаку» безумовно визнає існування естетичного смаку, проте зводить його до здатності або можливості до формування даного судження слід за І. Кантом, та обмежує в основному до роботи з неестетичними характеристиками естетичних предметів.

Варто також відзначити відновлення інтересу до інтердисциплінарних досліджень, зокрема з використанням культурологічного підходу, із застосуванням емпіричної методології задля вирішення філософських проблем або дослідження окремих філософських положень. Одне із таких досліджень, до прикладу, шляхом емпіричної перевірки через опитування вибірки

із 300 осіб доводить, що так званий «парадокс смаку» – поєднання суб'єктивізму поруч із уявленнями про те що існують хороші та погані смаки, спостерігається і сьогодні; а також досліджує популярні в культурі способи підходів до розуміння естетичного смаку (Bondard, Cova & Humbert-Droz, 2021). Інше крос-культурне дослідження, в якому взяло участь понад 2000 осіб з 19 країн, доводить що в межах здорового глузду естетичні судження (які часто використовують як метафору так званого «судження смаку») не володіють інтерсуб'єктивною валідністю – властивістю бути коректними або ні, незалежно від незгоди, що, в свою чергу, заперечує аргументи цілого ряду філософів з часу Д. Г'юма, які використовували цю апеляцію до здорового глузду в якості доказу чи засновку в своїх естетичних теоріях (Cova та ін., 2018,).

Інтерес до смаку також наявний у контексті когнітивних наук – так, Р. Еріксон (2008) виявляє можливості вимірювання та оцінки смаків, вказуючи на відсутність прийнятної дефініції чуттєвого смаку та необхідність пошуку належних критеріїв його оцінки та перевірки; П. Ді Лоренцо та Є.-Ю. Чен (2008) розширюють дане дослідження, вказуючи на наявність часового виміру у формуванні смаку; а окремі дослідження на тваринах перевіряють наявність та формування смаку у тварин (Gallo, 2008).

Серед новацій розгляду даного поняття в ХХІ сторіччі – повернення уваги до співвідношення понять «естетичний смак» та «чуттєвий смак», які слідом за К. Корсмейер (1999) часом розділяють, збільшуючи літеру одного із них (*Смак* (здатність до сприйняття прекрасного) та смак (*чуттєвий*)). Аналіз І. Канта наприкінці 18 сторіччя, вказував на те, що чуттєвий смак, в силу свого зацікавленого характеру, не може бути в основі естетичного судження. Тим самим, введення естетичного смаку в корпус естетичних понять супроводжувалось виключенням чуттєвого смаку звідти. Останні дослідження в контексті даної проблеми критично переглядають дане рішення та аргументацію І. Канта.

На основі дискусії щодо важливості незацікавленості в естетичних суджень, в кінці ХХ та на початку ХХІ сторіччя актуальними постають спроби повернути смак, як одне із чуттів, в корпус естетичних понять, а кулінарію звести до рангу мистецтв.

В даному контексті слід вказати на дослідження К. Корсмеєр (1999) та Б. Сміта (Questions of Taste: The Philosophy of Wine, 2009), які заново проблематизували та розкрили філософські перспективи погляду на дане поняття, А. Мескін та Дж. Робсон (2015), а також А. Дінгс та Ю. Заку (2020) доводять, як естетичні судження про їжу можливі без особистого дотику та знайомства із нею (подібно до критичних суджень).

В останні роки поняття «чуттєвого смаку» все частіше досліджується серед інших естетичних категорій: Н. Перуло (2018) пропонує теорію тактильного смаку, яка може включати відчуття, пов'язані із вжитком їжі, В. Балтзлі (2020) пояснює можливість аліментарної естетики, зважаючи на гомогенічність смакових відчуттів, С. Вертз (2013) аналізує смак як чуття на предмет того, наскільки багато елементів смаку ми можемо виділяти, та, навіть, виділяють післясмак в окрему естетичну категорію (Frischhut & Torrenco, б. д.).

Не оминають західні дослідники і освітнього виміру. Д. Феннер (2020) в основі своєї статті ставить питання того, як саме розвивається та розвинути кращий смак приймаючи положення, згідно з яким різноманітні смаки можуть бути суперечливими, та демонструє можливості розвитку смаку через навчання включати контекстуальні факти в оцінку естетичного. Л. Фендлер (2012) з'ясовує можливості побудувати освітній процес, враховуючи не лише поняття естетичного смаку, але і смаку як чуття в освітню програму, та аргументуючи, що попри тривале ігнорування розвитку цієї проблеми, це може бути корисним як і з точки зору розвитку особистості, так і для вирішення ряду практичних проблем.

Власне естетичні та лінгвістичні дослідження здійснюють спроби з'ясування природи смаку через аналіз популярних підходів до аналізу цінності мистецтва: афекціонізму та не-афекціонізму (епістемізму) у естетиці (Marín & Schellekens, 2022); а також контекстуалізму, релятивізму, абсолютизму чи релятивізму в філософії мови та лінгвістиці в пошуках вирішення проблеми природи особистого смаку та його становлення, здійснені Т. Санделом (2010), а також А. Дінгсом (2022).

Підсумовуючи, можемо ствердити, що пошуки в англomовному науковому дискурсі можна систематизувати наступним

чином: історично-філософський підхід спрямований на прояснення значення понять естетичний смак у філософії І. Канта та Д. Г'юма, які використовуються в основі естетичних теорій сучасності; когнітивістичний підхід зацікавлений в пошуках можливостей емпіричного пошуку предикаторів, які дозволяють досліджувати смак методами емпіричних та експериментальних наук; лінгвістичний підхід зосереджений на пошуку природи смаку в аналізі структури сприйняття значень; культурологічний підхід аналізує валідність та універсальність тверджень теоретиків естетики, а чуттєво-афективний підхід передбачає включення в структуру смаку базових чуттів та афектів, тим самим дозволяючи говорити про підставу включення до сфери естетичного дотику та смаку.

Огляд вітчизняного та зарубіжного дискурсів водночас вказує на існування фундаментальних проблем, які не дозволяють прояснити належним чином поняття смаку, а саме проблеми отождошення у естетичному смаку процесів сприйняття та процесу оцінки, які розділяються та зводяться у різноманітних дефініціях та підходах (а останні дослідження навіть стверджують про можливість їх розведення, та незалежність оцінки від безпосереднього сприйняття). Крім того, зважаючи на відсутню концептуальну структуру теорії естетики в творчості як і Д. Г'юма так і І. Канта, досі неможливо оформити належну структуру естетичного сприйняття – в творах філософів смак водночас постає умовою сприйняття та підставою формування судження; набутиим та вродженим; здатністю до формування естетичних суджень та водночас їх підставою. Насамкінець, дискусія щодо того, чим саме є естетика та чого стосується естетичний смак не дозволяють належним чином звести його до роботи із естетичними та позаестетичними характеристиками, відділити в досвіді почуття, відчуття та афекти, та досліджувати вплив вроджених чи культурних умов на формування смаку.

Висновки і перспективи подальших розвідок цього питання. Виявлено та характеризувано альтернативні до освітнього чи мистецького підходи до поняття естетичного смаку, зокрема культурологічний, когнітивістичний, лінгвістичний та чуттєво-афективний підходи. Зміст досліджень вказує, що дані підходи не постають взаємосуперечливими, – кожен із них досліджує деяку із граней

естетичного сприйняття та не може бути проігнорованим, адже обмеження поняття естетичного смаку рівно як і повноцінне його розкриття в межах єдиного підходу постає неможливим. Основними відмінностями в українському та зарубіжному вжитку є те, що в Україні науковці працюють здебільшого виключно в освітньому вимірі, ігноруючи здобутки інших наук та естетичні теорії, припасовуючи дефініції естетичного смаку до відповідних теорій розвитку особистостей. В зарубіжній філософській думці, в свою чергу, науковці рідко намагаються сформулювати власні визначення естетичного смаку, опираючись в своїх визначеннях на дефініції І. Канта чи Д. Г'юма, а їх дослідження найчастіше спрямовані на переосмислення та уточнення окремих аспектів означених визначень, та характеризуються відсутністю домінування єдиного підходу до поняття естетичного смаку. Відзначено зростання інтересу до співвідношення чуттєвого та естетичного смаків, а серед перспектив подальших досліджень виявлено можливість включення кулінарії до переліку мистецтв, а почуття смаку до структури естетичного досвіду. Для формування відносно несуперечливої естетичної дефініції, трьома ключовими проблемами є: 1) отождошення у естетичному смаку процесів сприйняття та процесу оцінки; 2) відсутність адекватних концептуальних засад щодо формування естетичного досвіду у естетичній теорії; 3) нерозрізнення у структурі процесу формування естетичного досвіду понять відчуття, почуття, емоції, їх злиття в структурі понять «естетичний смак» та «естетичне судження».

ЛІТЕРАТУРА

1. Багрій О. Категорія "смак" у тканині світоглядної освіти. *Світоглядна освіта молоді: філософський та психолого-педагогічний аспекти* : зб. матеріалів Першої Всеукр. наук. конф. студентів-філософів, аспірантів та молодих науковців, м. Луцьк. Луцьк, 2022. С. 11–24.
2. Дзюба І. Розвиток музично-естетичних смаків школярів засобами сучасної інструментальної музики. *Рідна школа*. 2012. № 10. С. 49–52.
3. Жуйцін Л. Методика розвитку музично-естетичного смаку підлітків у процесі співацького навчання : Дисертація кандидата. 2019. 230 с. URL: https://old.npu.edu.ua/images/file/vidil_aspirant/dicer/D_26.053.08/dis_Li_Ruiqing.pdf (дата звернення: 27.02.2023).
4. Ігнатович О. Формування художньо-естетичного смаку підлітків у процесі літературно-творчої діяльності : автореф.. дис... канд. пед. наук: 13.00.01. Луганськ, 2000. 24 с.

5. Калашник Н. Методологічні засади густосології – науки про естетичний смак. *Науковий вісник Донбасу*. 2014. №2. 15 с. URL: http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?I21DBN=LINK&P21DBN=UJRN&Z21ID=&S21REF=10&S21CNR=20&S21STN=1&S21FMT=ASP_meta&C21COM=S&2_S21P03=-FILA=&2_S21STR=nvd_2014_2_11 (дата звернення: 27.02.2023).

6. Калашник Н. Формування професійно орієнтованого естетичного смаку майбутніх викладачів юридичних дисциплін : автореф. дис... канд. пед. наук : 13.00.04. Харків, 2007. 20 с.

7. Калініна Л. Розвиток естетичного смаку молодших школярів у діяльності аматорського дитячого театру ляльок : автореф. дис... канд. пед. наук. 2007. 19 с.

8. Мамчур Н. Виховання естетичних смаків у майбутніх філологів засобами народного декоративно-прикладного мистецтва в процесі поза-аудиторної роботи : автореф. дис. ... канд. пед. наук : 13.00.07. Умань, 2012. 20 с.

9. Пацалюк І. Формування естетичних смаків молодших школярів у процесі вивчення образотворчого мистецтва : автореф. дис... канд. пед. наук : 13.00.07. Тернопіль, 2008. 20 с.

10. Радкіна В. Формування художньо-естетичного смаку як професійної якості майбутнього вчителя : автореф. дис... канд. пед. наук : 13.00.04. Одеса, 2004. 21 с.

11. Baltzly V. B. The interpersonal variability of gustatory sensation and the prospects for an alimentary aesthetics. *Franklin University Switzerland | American University in Europe | FUS*. P. 6-16 URL: https://www.fus.edu/intervalla-files/vol7/2_Interpersonal_Gustatory_Variation.pdf (date of access: 28.02.2023).

12. Bonard C., Cova F., Humbert-Droz S. De gustibus est disputandum: an empirical investigation of the folk concept of aesthetic taste. 2021. 30 p. URL: <https://psyarxiv.com/qfm3z>.

13. Costelloe T. M. *Aesthetics and morals in the philosophy of David Hume*. Taylor & Francis Group, 2009. 160 p.

14. De Pulchritudine non est Disputandum? A cross-cultural investigation of the alleged intersubjective validity of aesthetic judgment / F. Cova et al. *Mind & language*. 2018. Vol. 34, no. 3. P. 317–338. URL: <https://doi.org/10.1111/mila.12210> (date of access: 28.02.2023).

15. Di Lorenzo P. M., Chen J.-Y. Basic tastes as cognitive concepts and taste coding as more than spatial. *Behavioral and brain sciences*. 2008. Vol. 31, no. 1. P. 78–79. URL: <https://doi.org/10.1017/s0140525x08003385> (date of access: 28.02.2023).

16. Dinges A. Non-indexical contextualism, relativism and retraction. *Perspectives on taste: aesthetics, language, metaphysics, and experimental philosophy*. / ed. by D. Zeman, J. Zakkou, J. Wyatt. 2022. P. 193-207

17. Dinges A., Zakkou J. Taste, traits, and tendencies. *Philosophical studies*. 2020. P. 1183–1206 URL: <https://doi.org/10.1007/s11098-020-01470-7> (date of access: 28.02.2023).

18. Erickson R. P. A study of the science of taste: on the origins and influence of the core ideas. *Behavioral and brain sciences*. 2008. Vol. 31, no. 1. P. 59–75. URL: <https://doi.org/10.1017/s0140525x08003348> (date of access: 28.02.2023).

19. Fendler L. The educational problems of aesthetic taste. *Die Materialität der Erziehung: Kulturelle und soziale Aspektpädagogischer Objekt*. Weinheim, 2012. P. 66–81. URL: https://www.academia.edu/31223542/The_educational_problems_of_aesthetic_taste.

20. Fenner D. Developing aesthetic taste. *The journal of aesthetic education*. 2020. Vol. 54, no. 2. P. 113. URL: <https://doi.org/10.5406/jaesteduc.54.2.0113> (date of access: 28.02.2023).

21. Frischhut A., Torrenzo G. A puzzle about aftertaste. *PhilPapers: Online Research in Philosophy*. 27 p. URL: <https://philpapers.org/archive/TORAPA.pdf> (date of access: 28.02.2023).

22. Gallo M. Taste learning in rodents: compounds and individual taste cues recognition. *Behavioral and brain sciences*. 2008. Vol. 31, no. 1. P. 80–81. URL: <https://doi.org/10.1017/s0140525x08003403> (date of access: 28.02.2023).

23. Gracyk T. Delicacy in Hume's theory of taste. *Journal of Scottish philosophy*. 2011. Vol. 9, no. 1. P. 1–16. URL: <https://doi.org/10.3366/jsp.2011.0003> (date of access: 28.02.2023).

24. Hahn S. How can a sceptic have a standard of taste?. *The british journal of aesthetics*. 2013. Vol. 53, no. 4. P. 379–392. URL: <https://doi.org/10.1093/aesthj/ayt027> (date of access: 28.02.2023).

25. Kormsmeier C. Making sense of taste: food & philosophy. Cornell University Press, 1999. 272 p.

26. Küplen M. Aesthetic comprehension of abstract and emotion concepts: kant's aesthetics renewed. *Itinera*. 2018. No. 15. P. 39–56.

27. Küplen M. Beauty, ugliness and the free play of imagination. Cham : Springer International Publishing, 2015. 152 p. URL: <https://doi.org/10.1007/978-3-319-19899-6> (date of access: 28.02.2023).

28. Marín I. M., Schellekens E. Aesthetic taste: perceptual discernment or emotional sensibility?. *Perspectives on taste: aesthetics, language, metaphysics, and experimental philosophy*. / ed. by D. Zeman, J. Zakkou, J. Wyatt. 2022. P. 58–75.

29. Meskin A., Robson J. Taste and acquaintance. *The journal of aesthetics and art criticism*. 2015. Vol. 73, no. 2. P. 127–139. URL: <https://doi.org/10.1111/jaac.12167> (date of access: 28.02.2023).

30. Mitchell J. Nietzsche on taste: epistemic privilege and anti-realism. *Inquiry*. 2016. Vol. 60, no. 1-2. P. 31–65. URL: <https://doi.org/10.1080/0020174x.2016.1251166> (date of access: 28.02.2023).

31. Perullo N. Haptic taste as a task. *The monist*. 2018. Vol. 101, no. 3. P. 261–276. URL: <https://doi.org/10.1093/monist/ony005> (date of access: 28.02.2023).
32. Questions of taste: the philosophy of wine. Oxford University Press, 2009. 222 p.
33. Shelley J. Hume and the joint verdict of true judges. *The journal of aesthetics and art criticism*. 2013. Vol. 71, no. 2. P. 145–153. URL: <https://doi.org/10.1111/jaac.12003> (date of access: 28.02.2023).
34. Shelley J. Hume and the value of the beautiful. *The british journal of aesthetics*. 2011. Vol. 51, no. 2. P. 213–222. URL: <https://doi.org/10.1093/aesthj/ayr007> (date of access: 28.02.2023).
35. Sundell T. Disagreements about taste. *Philosophical studies*. 2010. Vol. 155, no. 2. P. 267–288. URL: <https://doi.org/10.1007/s11098-010-9572-6> (date of access: 28.02.2023).
36. Wertz S. The elements of taste: how many are there?. *The journal of aesthetic education*. 2013. Vol. 47, no. 1. P. 46. URL: <https://doi.org/10.5406/jaesteduc.47.1.0046> (date of access: 28.02.2023).
37. Zangwill N. Aesthetic judgment (Stanford encyclopedia of philosophy). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/aesthetic-judgment/> (date of access: 28.02.2023).

REFERENCES

1. Bahrii, O. (2022). Kategoria "smak" u tkanyni svitohliadnoi osvity [The category of «aesthetic taste» in the context of worldview education"]. U *Svitohliadna osvita molodi: Filosofskyi ta psykholoho-pedahohichnyi aspekty* (s. 11–24). Vezha-Druk. [in Ukrainian]
2. Baltzly, V. B. (2020). *The interpersonal variability of gustatory sensation and the prospects for an alimentary aesthetics*. Franklin University Switzerland | American University in Europe | FUS, 6-16. https://www.fus.edu/intervalla-files/vol7/2_Interpersonal_Gustatory_Variation.pdf
3. Bonard, C., Cova, F., & Humbert-Droz, S. (2021). De gustibus est disputandum: An empirical investigation of the folk concept of aesthetic taste. <https://psyarxiv.com/qfm3z>
4. Costelloe, T. M. (2009). *Aesthetics and morals in the philosophy of David Hume*. Taylor & Francis Group.
5. Cova, F., Olivola, C. Y., Machery, E., Stich, S., Rose, D., Alai, M., Angelucci, A., Berniūnas, R., Buchtel, E. E., Chatterjee, A., Cheon, H., Cho, I., Cohnitz, D., Dranseika, V., Lagos, Á. E., Ghadakpour, L., Grinberg, M., Hannikainen, I., Hashimoto, T., ... Zhu, J. (2018). De Pulchritudine non est Disputandum? A cross-cultural investigation of the alleged intersubjective validity of aesthetic judgment. *Mind & Language*, 34(3), 317–338. <https://doi.org/10.1111/mila.12210>

6. Di Lorenzo, P. M., & Chen, J.-Y. (2008). Basic tastes as cognitive concepts and taste coding as more than spatial. *Behavioral and Brain Sciences*, 31(1), 78–79. <https://doi.org/10.1017/s0140525x08003385>

7. Dinges, A. (2022). Non-indexical contextualism, relativism and retraction. U D. Zeman, J. Zakkou & J. Wyatt (Red.), *Perspectives on taste: Aesthetics, language, metaphysics, and experimental philosophy*, 193–207. Routledge.

8. Dinges, A., & Zakkou, J. (2020). Taste, traits, and tendencies. *Philosophical Studies*, 1183–1206. <https://doi.org/10.1007/s11098-020-01470-7>

9. Dziuba, I. (2012). Rozvytok muzychno-estetychnykh smakiv shkoliariv zasobamy suchasnoi instrumentalnoi muzyky [Development of musical and aesthetic tastes of schoolchildren by means of modern instrumental music]. *Ridna shkola*, (10), 49–52. [in Ukrainian]

10. Erickson, R. P. (2008). A study of the science of taste: On the origins and influence of the core ideas. *Behavioral and Brain Sciences*, 31(1), 59–75. <https://doi.org/10.1017/s0140525x08003348>

11. Fendler, L. (2012). The educational problems of aesthetic taste. U *Die Materialität der Erziehung: Kulturelle und soziale Aspekte pädagogischer Objekt* (s. 66–81). Beltz. https://www.academia.edu/31223542/The_educational_problems_of_aesthetic_taste

12. Fenner, D. (2020). Developing aesthetic taste. *The Journal of Aesthetic Education*, 54(2), 113. <https://doi.org/10.5406/jaesteduc.54.2.0113>

13. Frischhut, A., & Torrenco, G. (b. d.). *A puzzle about aftertaste*. PhilPapers: Online Research in Philosophy. <https://philpapers.org/archive/TORAPA.pdf>

14. Gallo, M. (2008). Taste learning in rodents: Compounds and individual taste cues recognition. *Behavioral and Brain Sciences*, 31(1), 80–81. <https://doi.org/10.1017/s0140525x08003403>

15. Gracyk, T. (2011). Delicacy in Hume's theory of taste. *Journal of Scottish Philosophy*, 9(1), 1–16. <https://doi.org/10.3366/jsp.2011.0003>

16. Hahn, S. (2013). How can a sceptic have a standard of taste? *The British Journal of Aesthetics*, 53(4), 379–392. <https://doi.org/10.1093/aesthj/ayt027>

17. Ihnatovych V. (2000) Formuvannia khudozhno-estetychnoho smaku pidlitkiv u protsesi literaturno-tvorchoi diialnosti [Formation of artistic and aesthetic taste of adolescents in the process of literary and creative activity] (Extended abstract of Doctors thesis). Luhan. derzh. ped. un-t im. T. Shevchenka. [in Ukrainian]

18. Kalashnyk, N. (2007). *Formuvannia profesiino oriientovanoho estetychnoho smaku maibutnykh vykladachiv yurydychnykh dystsyplin* [Formation of professionally oriented aesthetic taste of future teachers of legal disciplines]. (Extended abstract of Doctors thesis). Khark. nats. ped. un-t im. H.S.Skovorody. [in Ukrainian]

19. Kalashnyk, N. (2014). Metodolohichni zasady hustosolohii – nauky pro estetychnyi smak [Methodological foundations of gustosology -

the science of aesthetic taste]. *Naukovyi visnyk Donbasu*, (2). http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?I21DBN=LINK&P21DBN=UJRN&Z21ID=&S21REF=10&S21CNR=20&S21STN=1&S21FMT=ASP_meta&C21COM=S&_S21P03=FILE=&S21STR=nvd_2014_2_11 [in Ukrainian]

20. Kalinina, L. (2007). *Rozvytok estetychnoho smaku molodshykh shkolariv u diialnosti amatorskoho dytiachoho teatru lialok* [Development of aesthetic taste of junior schoolchildren in the activity of amateur children's puppet theater] (Extended abstract of Doctors thesis).. nats. un-t kultury i mystetstv. [in Ukrainian]

21. Korsmeyer, C. (1999). *Making sense of taste: Food & philosophy*. Cornell University Press.

22. Küplen, M. (2018). Aesthetic comprehension of abstract and emotion concepts: Kant's aesthetics renewed. *Itinera*, (15), 39–56.

23. Küplen, M. (2015). *Beauty, ugliness and the free play of imagination*. Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-19899-6>

24. Mamchur, N. (2012). *Vykhovannia estetychnykh smakiv u maibutnikh filolohiv zasobamy narodnoho dekoratyvno-prykladnoho mystetstva v protsesi pozaaudytornoj roboty* [Education of Aesthetic Tastes in Future Philologists by Means of Folk Decorative and Applied Arts in the Process of Extracurricular Work] (Extended abstract of Doctors thesis). Uman. derzh. ped. un-t im. P. Tychyny. [in Ukrainian]

25. Marín, I. M., & Schellekens, E. (2022). Aesthetic taste: Perceptual discernment or emotional sensibility? U D. Zeman, J. Zakkou & J. Wyatt (Red.), *Perspectives on taste: Aesthetics, language, metaphysics, and experimental philosophy*, 58-75. Routledge.

26. Meskin, A., & Robson, J. (2015). Taste and acquaintance. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 73(2), 127–139. <https://doi.org/10.1111/jaac.12167>

27. Mitchell, J. (2016). Nietzsche on taste: Epistemic privilege and anti-realism. *Inquiry*, 2), 60, 31–65. <https://doi.org/10.1080/0020174x.2016.1251166>

28. Patsaliuk, I. (2008). *Formuvannia estetychnykh smakiv molodshykh shkolariv u protsesi vyvchennia obrazotvorchoho mystetstva* [Formation of aesthetic tastes of junior schoolchildren in the process of studying fine arts] (Extended abstract of Doctors thesis). Ternop. nats. ped. un-t im. V.Hnatiuka. [in Ukrainian]

29. Perullo, N. (2018). Haptic taste as a task. *The Monist*, 101(3), 261–276. <https://doi.org/10.1093/monist/ony005>

30. *Questions of taste: The philosophy of wine*. (2009). Oxford University Press.

31. Radkina, V. (2004). *Formuvannia khudozhno-estetychnoho smaku yak profesiinoi yakosti maibutnoho vchytelia* [Formation of artistic and aesthetic

taste as a professional quality of a future teacher] (Extended abstract of Doctors thesis). Pivdenoukr. derzh. ped. un-t im. K.D.Ushynskoho (m. Odesa). [in Ukrainian]

32. Shelley, J. (2011). Hume and the value of the beautiful. *The British Journal of Aesthetics*, 51(2), 213–222. <https://doi.org/10.1093/aesthj/ayr007>

33. Shelley, J. (2013). Hume and the joint verdict of true judges. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 71(2), 145–153. <https://doi.org/10.1111/jaac.12003>

34. Sundell, T. (2010). Disagreements about taste. *Philosophical Studies*, 155(2), 267–288. <https://doi.org/10.1007/s11098-010-9572-6>

35. Wertz, S. (2013). The elements of taste: How many are there? *The Journal of Aesthetic Education*, 47(1), 46. <https://doi.org/10.5406/jaesteduc.47.1.0046>

36. Zangwill, N. (b. d.). *Aesthetic judgment* (*Stanford encyclopedia of philosophy*). Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/aesthetic-judgment/>

37. Zhuitsin, L. (2019). *Metodyka rozvytku muzychno-estetychnoho smaku pidlitkiv u protsesi spivatskoho navchannia* [Methods of developing musical and aesthetic taste of adolescents in the process of singing training] (Doctor thesis) Natsionalnyi Pedagogichnyi Universytet imeni m. P. Drahomanova. https://old.npu.edu.ua/images/file/vidil_aspirant/dicer/D_26.053.08/dis_Li_Ruiqing.pdf [in Ukrainian]

БОНДАРЕВИЧ Ірина – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, Національний університет «Запорізька політехніка», 64, вул. Жуковського, м. Запоріжжя, Україна, індекс 69063 (bondarevych@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6711-8244>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.2>

Бібліографічний опис статті: Бондаревич, І. (2023). Філософські засади регуляції стресу (частина друга міждисциплінарного дослідження). *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, № 46, 33–43, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.2>

ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ РЕГУЛЯЦІЇ СТРЕСУ (ЧАСТИНА ДРУГА МІЖДИСЦИПЛІНАРНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ)

Анотація. Метою статті є узагальнення результатів отриманих в першій частині міждисциплінарного дослідження феномену стресу, де було представлено формати відчуття-сприйняття-стан кожного з рівнів цілісності (морфологічний, функціональний, організаційний) у майбутніх учасників Базового курсу з управління стресами АБСР (Бондаревич, 2022). **Завданням** дослідження є виявлення можливостей регуляції стресового навантаження засобами філософії; визначення феномену стресу в контексті цілісності. **Методологія** дослідження: перехресний аналіз специфіки формату відчуттів морфологічного, функціонального, організаційного рівнів цілісності у майбутніх учасників курсу, а також формату сприйняття та формату станів на кожному з вищезазначених рівнів цілісності. В статті використано метод моделювання процесу розгортання стресу в контексті парадигми цілісності. **Наукова новизна** дослідження полягає в застосуванні методу перехресного аналізу для з'ясування кореляції між специфікою психічних явищ в формах відчуття, сприйняття, станів та контурами нестачі морфологічної, функціональної і організаційної цілісності. **Висновки.** Виявлено, що відмежовування від структури цілісності

(фокусування на собі) і самовиокремлення за межі функціональних взаємодій із цілісністю (відмова від опанування різноманітних видів діяльності, обмеження участі в соціальному житті, егоїзм тощо) – це шляхи, що приводять до стресових станів. Запропоновано модель перетікання стресу: формуватись він починає на тлі неважності до інших масштабів буття (відсутність їх відчуття і сприйняття), розгортається в полі своїх негативних взаємодій. Апогею стрес набуває в ситуації стану неможливості набуття нових якостей. В контексті концепту цілісності визначено сутність таких проявів стресу як загубленість – відсутність досвіду стану в структурі цілісності; одинацтво в світі – відсутність сприйняття взаємодії із цілісністю; біг по колу – жорстко обмежений, нерізноманітний досвід взаємодії; безвихідь – відсутність можливості набуття нових якостей. Визначено філософський інструментарій боротьби із стресом.

Ключові слова: рівні цілісності, модель розгортання стресу, регуляція стресових станів, саморегуляція, цінності, мотивації.

BONDAREVYCH Iryna – Candidate of Philosophy Sciences, Associate Professor at the Philosophy Department, Zaporizhzhia Polytechnic National University, 64, Zhukovskogo str., Zaporizhzhia, Ukraine, postal code 69063 (bondarevych@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6711-8244>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.2>

To cite this article: Bondarevych, I. (2023). Filozofski zasady rehuliatii stresu (chastyna druha mizhdystsyplinarnoho doslidzhennia) [Philosophical basis of stress regulation (part two of the interdisciplinary research)]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnogo pedahohichnogo universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia «Filosofia» – Human Studies. Series of “Philosophy”*: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, № 46, 33–43, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.2>

PHILOSOPHICAL BASIS OF STRESS REGULATION (PART TWO OF THE INTERDISCIPLINARY RESEARCH)

Summary. *The purpose of the article is to generalize the results obtained in the first part of the interdisciplinary study*

*of the phenomenon of stress, where the formats of feeling-perception-state of each of the levels of integrity (morphological, functional, organizational) were presented in the future participants of the Basic Course on Stress Management of the ABSR (Bondarevych, 2022). **The task** of the research is to identify the possibilities of stress load regulation by means of philosophy; definition of the stress phenomenon in the context of integrity. **Research methodology:** cross-analysis of specifics of the sensations' format of the integrity's morphological, functional, and organizational levels in future participants of the course, as well as the format of perception and the format of states at each of the above-mentioned integrity's levels. The article uses the method of modeling the process of stress deployment in the context of the integrity paradigm. **The scientific novelty** of the research consists in the application of the cross-analysis method to find out the correlation between the particularity of mental phenomena in the formats of feeling, perception, states and contours of the lack of morphological, functional and organizational integrity. **Conclusions.** It was found that detachment from the structure of integrity (focusing on oneself) and self-isolation beyond functional interactions with integrity (refusing to master various types of activities, limiting participation in social life, selfishness, etc.) are ways that lead to stressful states. A following model of the stress flow is proposed: it begins to form against the background of inattention to other scales of being (lack of feeling and perception of them), unfolds in the field of oneself's negative interactions. Stress reaches its peak in a situation in which it is impossible to acquire new qualities. In the context of the integrity's concept, the essence of such manifestations of stress as lostness – lack of experience of the state in the structure of integrity – was determined; loneliness in the world – lack of perception of interaction with integrity; running round in circles – a strictly limited, similar experience of interactions; hopelessness, impasse – the absence of the possibility of acquiring new qualities. Philosophical tools for combating stress are defined.*

Key words: levels of integrity, stress deployment model, regulation of stressful states, self-regulation, values, motivation.

Актуальність проблеми. Під впливом швидкості і щільності взаємодій присутність стресових станів в нашому житті стає невідворотною подією. Зростаюча складність, хаотичність

і некерованість багатьох процесів в світі призводить до того, що із стресом в житті зустрічається кожний. І все більше людей усвідомлюють потребу регулювати свій стан.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Філософія має певний потенціал в регуляції стресових станів. Згадаємо про те, що осмислення психічної природи людини починалось в лоні філософії, що становлення психології як науки в другій половині XIX ст. розгорталось в унісон формуванню неklasичної філософії і, в першу чергу, психоаналітичної філософії й філософії життя. Прикладом унікальної синергії психологічного, релігійного і філософського в дослідженні є робота П.Т. де Шардена «Феномен людини». Автор – релігійний діяч, глибоко віруюча людина, розширює межі свого сприйняття до всезагального, в результаті чого відкривається таїна формування Живого на Землі (Chardin, 1956). В цьому контексті безперечно значущою, але й одночасно недооціненою, принаймні в Україні, є антропософія Р. Штайнера, якою закладено розуміння людського духу і з точки зору вічного, і з точки зору плінного, часового досвіду (Steiner, 2003). Антропософський інструментарій евритмії покладено в основу он-лайн курсу з управління стресами АБСР (Хундхаммер, 2022). В процесі курсу за участю автора було здійснене міждисциплінарне дослідження феномену стресу (Дослідницький проект, 2022).

Визначення мети та основних завдань дослідження. Метою статті є узагальнення попередніх результатів філософської частини міждисциплінарного дослідження феномену стресу (Бондаревич, 2022). Завданням статті є визначення феномену стресу в контексті цілісності; обґрунтування можливості регуляції стресового навантаження засобами філософії. В статті застосовано перехресний аналіз специфіки відчуттів морфологічного, функціонального, організаційного рівнів цілісності у майбутніх учасників Базового курсу з управління стресами АБСР, а також сприйняття та станів на кожному з вищезазначених рівнів цілісності. Результати щодо формату відчуття-сприйняття-стан кожного з рівнів цілісності (морфологічний, функціональний, організаційний) у майбутніх учасників курсу вже були оприлюднені (Бондаревич, 2022).

Виклад основного матеріалу дослідження. В запропонованій нашим респондентам анкеті використано такі аспекти

філософського поняття «цілісність» як: «динамічна природа цілісності», її «амбівалентність щодо саморозвитку і руйнації», а також «класифікація різних рівнів цілісності (морфологічна, функціональна, організаційна)» (Бондаревич, 2008, с. 22). Зазначені аспекти представлені в запитаннях анкети як згадка про структуру, функціональну взаємодію в її межах, та процес опанування нових можливостей відповідно. Концепт здоров'я застосований в анкеті як конкретне виявлення феномену цілісності.

Для з'ясування специфіки форматів відчуття, сприйняття, станів на кожному з рівнів цілісності учасникам курсу пропонувались такі питання.

Питання стосовно морфологічної цілісності (структури цілісності):

- 1 Як поводиться і виглядає здорова людина?
- 2 З яким внутрішнім станом асоціюється у вас здоров'я?
9. Наскільки ви відчуваєте єдність з оточуючим світом?
- 11 Що вам заважає відчувати більш щільну єдність із оточуючим світом?
- 17 Чи вважаєте ви, що здоров'я людини пов'язане із здоров'ям Планети?

Питання щодо функціональної цілісності (взаємодія в межах цілісності):

3. Як саме оточуюче середовище впливає на здоров'я?
- 5 Чи впливають космічні фактори на здоров'я людини?
8. Наскільки ви вважаєте можливим впливати через свій настрій розуму на оточуючий світ?
- 13 Як часто за останні два місяці ви знаходились в стані незадоволення?
- 14 Як часто за останні два місяці ви сперечались з іншими людьми?
- 15 Як часто за останні два місяці вам доводилось «битися» за своє?
- 16 Як часто за останні два місяці вам доводилось кричати на інших людей?

Питання щодо організаційної цілісності (набуття нових можливостей):

- 4 Як ви відчуваєте наскільки ви самі впливаєте на своє здоров'я?

6. Як ви оцінюєте силу впливу (за шкалою) космічних факторів на ваше здоров'я?

7 Які явища оточуючого світу ви використовуєте на підтримку свого здоров'я?

10. Якщо ваша єдність з оточуючим світом була б щільнішою, які б нові можливості у вас би з'явилися?

12 Чи займаєтесь ви фізичною культурою, дотримуетесь здорового харчування? Як що так – ви робите це для свого здоров'я чи для зовнішнього вигляду.

Робоча гіпотеза даного етапу дослідження полягає у тому, що серед методів антистресової терапії можуть бути використані філософські засоби.

У першій частині дослідження (Бондаревич, 2022) в форматах відчуттів, сприйняття і станів нами були окреслені контури кожного з рівнів цілісності (морфологічний, функціональний, організаційний) у наших респондентів. Тепер, застосувавши перехресний аналіз, з'ясуємо специфіку відчуттів кожного з рівнів цілісності, а також сприйняття і станів на кожному з рівнів цілісності.

На рівні відчуттів структури цілісності спостерігаємо тотальну самозосередженість у наших респондентів: 89,2% респондентів вона відчувається виключно як характеристики власного внутрішнього світу.

Взаємодію із цілісністю п'ята частина респондентів не відчуває взагалі. У відчуттях взаємодії решти респондентів переважає психофізичний аспект, енергетичні аспекти зазначені у 6% відповідей, згадку про відчуття взаємодії із духовними аспектами не зафіксовано.

Відчуття організаційної цілісності у 86%–98% респондентів (за різними запитаннями) наявне як передчуття нових можливостей, а не як відчуття яких-небудь конкретних з них. Тож, «білі плями» у відчутті респондентами структури цілісності (самозосередженість) корелюють до якісного збою у відчутті взаємодій з нею (переважання психо-фізичного спектру) і унеможливають відчуття у себе нових можливостей, замість яких наявне відчуття лише їх поля, їх потенційності.

Повноцінне сприйняття морфологічної цілісності (структури цілісності) на прикладі феномену здоров'я виявили 10,8%

респондентів. Решта респондентів має фрагментарне сприйняття структури з переважанням психо-фізичного аспекту.

Сприйняття взаємодії (функціональної цілісності) повноцінним виявилось у 8,4% респондентів, які, зокрема психо-фізичного, зазначили енергетичний і духовний аспекти впливу (7,5% і 0,9% відповідно). Визнали вплив оточуючого середовища негативним 19,8% респондентів.

Майже третина респондентів (28,5%) не реалізує свою волю, тож і не сприймає організаційну цілісність. З тих, хто реалізує свою волю (71,5%), 46,6% учасників роблять це виключно для себе, і, фактично, не сприймають в повну функціонал взаємодії із цілісністю. Внаслідок зосередженості на собі, неувважності до оточуючого світу, їх шлях до станів організаційної цілісності (набуття нових можливостей) виявляється закритим. І 24,9% усіх учасників повноцінно сприймають взаємодію із цілісністю, оскільки, розуміють, що їх зусилля турботи про здоров'я спряцьовують і внутрішньо і зовнішньо. Серед способів, якими вони підтримують власне здоров'я: прогулянки, споглядання за природою, спілкування із тваринами, мандри, кольори, пахощі, звуки, здорова їжа тощо. Саме ця чверть респондентів є більш відкритою для організаційних змін.

Досвід стану в структурі цілісності мають 10,8% респондентів. Їх відповіді дозволили артикулювати стани-маркери морфологічної цілісності. Такими визначені: стійкість (спокій, рівновага, гнучкість); ввічкненість (інтерес до світу, гармонія, самокерування, щастя, благополуччя, відповідність слів і дій), світло (радість, сердешне тепло, тиша). Додатковим маркером є стан сили, спроможності. Одночасне перебування в радості, спокої і енергетичному ресурсі засвідчує досвід присутності в структурі цілісності.

Досвід стану взаємодії (функціональна цілісність) є відсутнім у 21% всіх респондентів, що однозначно призводить їх до стресового стану. Більш глибоким (рідко бувають невдоволені) досвід стану функціональної цілісності є у 35% респондентів, ще 44% взаємодіють із цілісністю переважно на психо-фізичному рівні.

Звернімо увагу, що набуття станів організаційної цілісності потребує відповідних мотивацій взаємодії щодо отримання

нових можливостей. Тільки певні мотивації сприятимуть успіху в набутті нових можливостей, що і дозволить набирати досвід стану організаційної цілісності. Ефективними в цьому сенсі, їх 38,7% серед усіх заявлених нашими респондентами, є мотивації, що сприяють покращенню якості їх взаємодій зі світом: лікувати себе і світ, вищий ступінь порозуміння із людьми, гармонійно брати і давати, здатність любові, гармонійна ефективна взаємодія в цілому, сприйняття людства в цілому і ієрархій найвищого порядку тощо.

Висновки:

1. Характер відчуттів, щодо кожного з рівнів цілісності, дозволяє змоделювати картину розгортання стресу. «Білі плями» у відчутті структури цілісності оформлюють підґрунття стресу. Сама по собі самозосередженість є дуже важливою навичкою, але якщо в структурі цілісності людина відчуває лише себе, то це невідворотно формує проблему. Самозосередженість у відчуттях (егоїзм) обертається неухважністю до інших рівнів буття (там де наша увага – там і ми). Напруга посилюється за фактом обмеження відчуття взаємодій переважно психо-фізичним спектром, і зростає в рази внаслідок неможливості відчувати взаємодію взагалі (загострення стресу). На організаційному рівні цілісності ця напруга відчувається лавиною, яка «накриває» відчуттям нездійснених можливостей розвитку. Таким чином, головними «проблемами» чуттєвості є: застрягання в самовідчуттях, переважання їх психо-фізичного аспекту, неспроможність відчути нові можливості, а тільки – їх поле. Відповідно, тактичним напрямком запобігання стресовому стану має стати подолання «застрягання» на самовідчуттях, а також розвиток чуттєвості щодо духовного, енергетичного аспектів зокрема.

2. Фрагментарність як переважно психо-фізичний аспект сприйняття структури цілісності (морфологічної цілісності) закладає підстави для визначення негативною взаємодію із цілісністю п'ятою частиною всіх респондентів. Життя за умов негативною взаємодії – це життя у стресі. Тригером для набирання стресом обергів виступає обмеженість спектру взаємодій, визначальними для якої є внутрішні причини майже в однаковій відсотковій долі: «мисленеві», «психологічні» і «нестача практики». Тож, головною «проблемою» формату сприйняття

у наших респондентів залишається обмежений його спектр як стосовно структури цілісності, так і стосовно взаємодій із нею. Зазначені обмеження можуть бути зняті самою людиною. А це означає, що робота із цінностями, світоглядними установками тощо, є вельми важливою, оскільки їх зміст безпосередньо впливає на масштаби стресу. Особливу увагу варто приділити змісту мотивацій життєдіяльності. Останні виграють роль топ-фактору кардинального впливу на стресостійкість людини.

3. Привертає увагу факт, що кількість респондентів з досвідом стану в структурі цілісності (10,8%) збігається з відсотковою долею респондентів з відчуттям і сприйняттям структури цілісності. Характерною ознакою станів взаємодії (34,5%) і станів організаційної цілісності (24,9%) є їх епізодичність. Тобто, на зазначених рівнях цілісності стани наших респондентів є радше точковим, рідкісним явищем, адже затребують встояти на позиціях Волі і Правди. Воля як сила здійснити свій вибір, а Правда як відповідність власного вибору засадам цілісності. Повернення собі сили волі і тримання правди в своєму житті – це одночасно і точки росту і перспективні напрямки внутрішньої роботи.

4. З'ясовано, що мінімальний відсоток респондентів із стресом становить приблизно 20%. У них відсутнє і відчуття, і сприйняття, і досвід станів взаємодії (значна нестача функціональної цілісності). І навпаки, 10,8% респондентів і відчуттями, і сприйняттями, і станами заглиблені в структуру цілісності. Для перших (20%) стрес помітно заважає в процесі взаємодій (рівень функціональної цілісності). У других (10,8%) – на рівні структури (морфологічна цілісність) гармонія панує в усіх форматах (відчуття, сприйняття, стани).

5. Виявлено, що відмежовування від структури цілісності (фокусація на собі) і самовиокремлення за межі функціональних взаємодій із цілісністю (відмова від опанування різноманітних видів діяльності, обмеження участі в соціальному житті, егоїзм тощо) – це шляхи навернення до стресових станів. Притому, формуватись картина стресу починає на тлі неухважності до інших масштабів буття (відсутність їх відчуття і сприйняття), розгортається в полі своїх однозначно негативних взаємодій. Апогею стресу набуває в ситуації стану неможливості набуття нових

якостей. В контексті нашого дослідження, стрес як феномен виявляється у відсутності досвіду стану в структурі цілісності (загубленість); у відсутності сприйняття взаємодії із цілісністю (одинацтво в світі), у жорстко обмеженому, нерізноманітному досвіді взаємодій (біг по колу); у відсутності можливості набуття нових якостей (безвихідь). Немає сумнівів, що ці нестачі можуть бути сповнені мисленевою роботою, філософськими засобами.

ЛІТЕРАТУРА

1. Chardin P. Le. *Phénomène Humain*. Ed. du Seuil, Paris, 1956.348 p. URL: https://psychaanalyse.com/pdf/le_phenomene_humain_teillard_de_chardin.pdf (дата звернення 15.12.22).
2. Steiner R. *Heileurythmie*. Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 2003.174p URL: <http://fvn-rs.net/PDF/GA/GA315.pdf> (дата звернення 15.12.22).
3. Хундхаммер Т. Евритмічні вправи як основа програми з подолання стресів АБСР. *Актуальні проблеми екстремальної та кризової психології* : зб. тез учасн. Міжнародної наук.-практ. конф. Дніпро: Дніпропетровський. держ. ун-т внутр. справ, 2022. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=QUJLP7SDpC4&t=16s> (дата звернення 15.12.22)
4. Дослідницький проект з ефективності АБСР. *absr.international/* : веб сайт. URL: <https://www.absr.international/research-ukr> (дата звернення 15.12.22)
5. Бондаревич І.М. Філософські засади регуляції стресу (частина перша міждисциплінарного дослідження). *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету ім. І. Франка. Сер. Філософія. Вип. 45. С. 25–36. DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.45>*
6. Бондаревич І.М. *Духовна цілісність особистості: дійсність і перспектива: монографія* . Запоріжжя:ЗНТУ, 2008. 162 с.
7. Степаненко І.В. *Метаморфози духовності в ландшафтах буття: монографія*. Харків: ОВС, 2002. 256 с.

REFERENCES

1. Chardin, P. (1956). *Le Phénomène Humain* [A human phenomenon]. Ed. du Seuil, Paris, 1956.348 p. Retrieved Desember, 15. 2022 from: https://psychaanalyse.com/pdf/le_phenomene_humain_teillard_de_chardin.pdf [in French].
2. Steiner, R. (2003). *Heileurythmie*. [Eurythmy therapy]. Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 2003.174p .Retrieved Desember, 15. 2022 from: <http://fvn-rs.net/PDF/GA/GA315.pdf> [in Deutsch].
3. Khundkhammer, T. (2022). *Evrytmichni vpravy yak osnova prohramy z podolannia stresiv ABSR* [Eurythmic exercises as the basis of the ABSR

stress management program]. *Aktualni problemy ekstremalnoi ta kryzovoi psykholohii* : zbirnyk tez Mizhnarodnoi nauk.-prakt. konf. – *Actual problems of extreme and crisis psychology*: Dnipro: Dnipropetrovskiyi. derzh. un-t vnutr. sprav, 2022. Retrieved Desember, 15. 2022 from: <https://www.youtube.com/watch?v=QUJLP7SDpC4&t=16s> [in Ukrainian].

4. Doslidnytskyi proekt z efektyvnosti ABSR. *absr.international* : veb sait. Retrieved Desember, 15. 2022 from: <https://www.absr.international/research-ukr> [in Ukrainian].

5. Bondarevych, I.M. (2022). Filosofski zasady rehuliatcii stresu (chastyna persha mizhdystyplinarnoho doslidzhennia) [Philosophical basis of stress regulation (part one of the interdisciplinary research)]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni I. Franka. Seriiia Filosofia – Human Studies. Series of Philosophy: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University* (Issue 45), (pp. 25-36). [in Ukrainian] DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.45>

6. Bondarevych, I.M. (2008). *Dukhovna tsilnist osobystosti: diisnist i perspektyva*: monohrafiia [Spiritual integrity of the individual: reality and perspective]. Zaporizhzhja: ZNTU [in Ukrainian].

7. Stepanenko, I. (2002). *Metamorfozy dukhovnosti v landshaftakh buttia*: monohrafiia [Metamorphoses of spirituality in the landscapes of being]. Kharkiv: OVS [in Ukrainian].

УДК 001.9.: [316.2+316.7]

БУГЕРЯ Марина – аспірантка кафедри філософських і політичних наук, Черкаський державний технологічний університет, 460, бульв. Шевченка, м. Черкаси, Україна, індекс 18006 (martuse@i.ua)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8712-8784>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.3>

Бібліографічний опис статті: Бугеря, М. (2023). Концептуально-методологічні засади проблематики соціальної пам'яті у дослідженнях М. Альбвакса і Я. Ассмана. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», № 46, 44–59*, doi <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.3>.

КОНЦЕПТУАЛЬНО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦІАЛЬНОЇ ПАМ'ЯТІ У ДОСЛІДЖЕННЯХ М. АЛЬБВАКСА І Я. АССМАНА

Анотація. Пропонована стаття присвячена теоретико-концептуальним аспектам та дослідницьким засадам проблематики соціальної пам'яті. У статті, з метою напрацювання методології, загальних принципів, термінології та консенсусних моделей, подано інтерпретаційний аналіз наукових праць вчених, які є засновниками теоретичних засад напрямку *memory studies* Моріса Альбвакса (Maurice Halbwachs) та Яна Ассмана (Jan Assmann). Особлива увага приділена ключовим концептам «соціальних рамок» та «фігур пам'яті», що визначають пам'ять як соціокультурний феномен. Наголошено, що поняття «рамки пам'яті» детермінується певним просторово-часовим континуумом та аксіологічним досвідом, «фігури пам'яті» мають символічний сенс і відтворюються через обряди і ритуали. Доведено, що характер викладу матеріалу досліджень вчених фіксує постмодерністський культурний поворот, який фокусує увагу на пізнавальних рамках, мові та інтертекстуальності. **Методологічною рамкою** статті слугує інтерпретаційний та компаративний аналіз канонічних праць, що заклали основи напрямку *memory studies*. Головним у дослідженні став

проблемно-хронологічний підхід до трансформації філософських уявлень про соціальний конструкт пам'яті як складової колективної свідомості, маркера групової ідентифікації, солідаризації, медіуму аксіологічних духовних детермінант соціуму. **Науковою новизною** статті є запропоноване до наукового дискурсу поняття «контекстуальної обумовленості» процесів запам'ятовування, пригадування й відтворення минулого, що дозволяє узгодити взаємозв'язок амбівалентної модальності індивідуальної та колективної пам'яті. Визначені засадничі положення і філософські поняття наукового доробку М. Альбвакса та Я. Ассмана можуть сприяти застосуванню мультидисциплінарного підходу та, до певної міри, уніфікації термінологічних лексем пам'яттєвого дискурсу.

Ключові слова: колективна пам'ять, культурна пам'ять, студії пам'яті, рамки пам'яті, фігури пам'яті, контекстуальність.

BUGERIA Maryna – Postgraduate student at the Department of Philosophical and Political Sciences, Cherkasy State Technological University, 460, Shevchenko Blvd, Cherkasy, Ukraine, postal code 18006 (marmuse@i.ua)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8712-8784>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.3>

To cite this article: Bugeria, M. (2023). Konceptualjno-metodologichni zasady problematyky socialjnoji pam'jati u doslidzhennjakh M. Aljbvaksa i Ja. Assmana [Conceptual and methodological foundations of the problems of social memory in the research of M. Halbwachts and J. Assman]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho derzhavnogo pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriya "Filosofia" – Human Studies. Series of "Philosophy": a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, № 46, 44–59, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.3>

CONCEPTUAL AND METHODOLOGICAL FOUNDATIONS OF THE PROBLEMS OF SOCIAL MEMORY IN THE RESEARCH OF M. HALBWACHS AND J. ASSMANN

Summary. *The proposed article is devoted to theoretical and conceptual aspects and research foundations of the problem*

of social memory. In order to develop a methodology, general principles, terminology and consensus models, the article presents an interpretive analysis of the scientific works of Maurice Halbwachs and Jan Assmann, the founders of the theoretical foundations of memory studies. Particular attention is paid to the key concepts of «social frameworks» and «memory figures» that define memory as a socio-cultural phenomenon. It is emphasized that the concept of «memory framework» is determined by a certain space-time continuum and axiological experience, while «memory figures» have a symbolic meaning and are reproduced through rites and rituals. It is proved that the nature of the presentation of the research material by scholars reflects the postmodern cultural turn, which focuses on cognitive frameworks, language, and intertextuality. The methodological framework of the article is an interpretive and comparative analysis of the canonical works that laid the foundations of the field of memory studies. The main approach is a problematic and chronological approach to the transformation of philosophical ideas about the social construct of memory as a component of collective consciousness, a marker of group identification, solidarity, and a medium of axiological spiritual determinants of society. The scientific novelty of the article is the concept of «contextual conditionality» of the processes of memorizing, recalling and reproducing the past, which allows to reconcile the relationship between the ambivalent modality of individual and collective memory. The identified fundamental provisions and philosophical concepts of M. Halbwachs and J. Assmann's scientific work can contribute to the application of a multidisciplinary approach and, to a certain extent, to the unification of terminological lexemes of the memory discourse.

Key words: *collective memory, cultural memory, memory studies, memory frameworks, memory figures, contextuality.*

Постановка проблеми. З кінця ХХ століття метапарадигма пам'яті як об'єкт дослідження набула особливих уваги та змісту. У соціогуманітарних дослідженнях виокремлюється напрямок memory studies, що включає в себе методологічне поле від психоаналізу до соціальної філософії. Уся термінологія, що характеризує пам'ять, є багатозначною. Дослідницьке поле пам'яті послуговується, у першу чергу, аргументами нейробіології, психології,

соціології та культурології. Пам'ять як спосіб конструювання людьми свого минулого потребує мультидисциплінарного підходу. Звернення до першоджерел, де висвітлені запропоновані до наукового дискурсу поняття «колективної» та «культурної» пам'яті, дає можливість прослідкувати вагомий науковий доробок вчених, інтерпретувати зміст понять та окреслити перспективи формотворення національної політики пам'яті.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Сучасність позначена неухильним зростанням зацікавленості та наукового опрацювання проблематики пам'яті. Основоположні засади соціальних концепцій пам'яті були закладені роботами французького соціолога Моріса Альбвакса й німецького культуролога та єгиптолога Яна Ассмана. Тематика соціальної пам'яті знаходилася у центрі уваги західних вчених: А. Варбурга, П. Рікера, Е. Кассіра, А. Ассман, П. Коннертона, Д. Робінсона, П. Нора, Б. Шацької, М. Гольки та ін. Образ як медіум пам'яті увиразнюється у роботі німецького мистецтвознавця Абі Варбурга (1932). Окреслення мнемотехнік (мистецтва пам'яті), а також визнання їх просторовості та перформативності, знаходимо в англійській дослідниці Френсіс Єйтс (1966). Пам'ять як особливий простір – «місце пам'яті» – закріпилося у дослідженнях П'єра Нора (2014). Концепт «пам'яті-звички» запропоновано у роботі американського культуролога Поля Коннертона «Як суспільства пам'ятають» (2013).

Активну зацікавленість означеною тематикою українських науковців можна спостерігати із здобуттям України незалежності та переосмисленням тоталітарного минулого. 2006 року в Україні створений центральний орган виконавчої влади, метою діяльності якого є збереження і відродження національної пам'яті, – Український Інститут національної пам'яті. Результати досліджень українських вчених з 2011 по 2014 рік публікувалися у серійній науковій збірці УІНП «Національна та історична пам'ять» за редакцією доктора історичних наук В. Солдатенка. Колективні монографії та збірки праць «Культура історичної пам'яті» (2013) за редакцією відомого історика Ю. Шаповала, «Теоретико-методологічні засади дослідження історичної пам'яті» (2019), «Проблема історичної пам'яті у всесвітньо-історичному дискурсі» (2021) за редакцією професора

А. Кудряченка, ряд монографічних видань, дисертаційних досліджень, статей і публікацій доводять незмінний інтерес науковців до означеної теми. Слід відзначити комплексні дослідження теоретико-методологічних і прикладних аспектів соціальної пам'яті у монографіях О. Волянюк (2013), А. Киридон (2012), Л. Нагорної (2012).

Вивченню теоретико-методологічних засад і філософської основи концептів соціальної пам'яті у своїх публікаціях приділяють увагу вітчизняні історики, філософи, політологи. Феноменом пам'яті в ретроспективі античної філософії займається Б. Ткачук (2019). Згідно з класифікацією доктора політичних наук О. Бойка, який дослідив природу та особливості структури соціальної пам'яті, виділяють наступні рівні останньої: «офіційний» та «неофіційний» (Бойко, 2014, с. 29). На особливостях дефініціювання понять «історична» й «соціальна» пам'ять наголосила І. Ковальська-Павелко (2018). Загальний огляд концепцій і поглядів дослідників, що склали засади напрямку *memory studies*, знаходимо у публікаціях Г. Бондар (2020), А. Киридон (2017).

Визначення мети та завдань дослідження. У статті, на основі інтерпретаційного та компаративного аналізу основоположних ідей соціальних концепцій пам'яті, запропонованих М. Альббаксом і Я. Ассманом, пропонується визначити понятійно-методологічні конструкти у дослідженнях *memory studies*; обґрунтувати вживання у науковому дискурсі поняття «контекстуальної обумовленості» процесів запам'ятовування, пригадування й відтворення минулого.

Виклад основного матеріалу. Етимологія поняття «пам'ять» тяжіє до античної філософії (Платона, Аристотеля, Плотіна), по-різному онтологізується у різні історичні періоди. У ХХ столітті пам'ять перестала розглядатися виключно у рамках індивідуального світосприйняття та мнемотехнік. Поняття «колективна пам'ять» запропоноване у 1920-х роках соціологом дюркгаймівської школи Морісом Альббаксом (Maurice Halbwachs). Воно передбачає соціологічність контексту вживання та інтерпретації смислу терміну.

М. Альббакс сформулював теорію пам'яті як соціального конструкту. У роботі «Соціальні рамки пам'яті», що побачила світ 1925 року, вчений постулює наявність колективної пам'яті

та її соціальних рамок. Ключовою тезою філософа можна вважати слова про те, що «саме в суспільстві людина зазвичай набуває, пригадує, розпізнає і локалізує свої спогади» (Halbwachs, 1952, р. 6). Індивід у процесі згадування ідентифікує себе з поглядами групи. Відтак, пам'ять є елементом групової ідентифікації, пов'язуючи осіб, що пережили однакові події та осіб, що мають схожі погляди на означені події. На переконання Альбвакса, «індивід у процесі пригадування схиляється до точки зору групи і пам'ять групи здійснюється і проявляється в індивідуальних спогадах» (Halbwachs, 1952, р. 7).

Аналізуючи характер психічної діяльності (сновидінь, мовних аберацій, дитячу свідомість), Альбвакс виводить поняття «рамок пам'яті», просторових і часових, та «образів», що виникають у результаті звички і повторення. Як мова людини об'єктивована певними структурами мовлення (словами, мовними конструкціями), так індивідуальна пам'ять людини детермінується певним просторово-часовим континуумом. «Пам'ять про пережиті почуття не може бути відокремлена від пам'яті про обставини, у яких ми їх пережили», – стверджував вчений (Halbwachs, 1952, р. 24).

Більше про розуміння та усвідомлення досвіду, на наше переконання, стосується думка Альбвакса про те, що для того, щоб «відчути дух» попередньої епохи, людині треба відокремитися від знань, навичок, поглядів, соціального середовища, що несе сьогодення, перестати мислити з позиції сьогодення. Це як згадати себе з позиції дитинства, а не набутих досвіду й аналізу.

Розглядаючи родину як важливу соціальну одиницю, Альбвакс говорить про асиміляцію пам'яті в межах родини, її гомогенний характер, а також наводить проблему забуття у зв'язку із втратою членів групи та традицій, що її підтримують. Тобто акцент робиться на темпоральності, недовговічності пам'яті у зв'язку із зникненням з часом членів родини, здатних пам'ятати предків. Учений аналізує й механізми збереження і реконструкції пам'яті, зокрема шляхом мрійництва, де пригадуються певні, переважно, позитивні події. Щоб пригадати почуття, людина має вмістити їх у певну «сукупність» фактів, людей і думок.

У своїй концепції Альбвакс полемізує з Анрі Бергсоном (Henri Bergson), учнем якого він був. «Унікальний відтінок», «афективне

забарвлення» вражень, за А. Бергсоном, формує унікальність пережитого досвіду, образів-спогадів. Колективні психічні процеси («потік свідомості» за У. Джеймсом або «потік образів» за А. Бергсоном) визначають образи колективної пам'яті. Поняття «образу» Альббакс означає як феномен, де колись була колективна пам'ять і який можна досліджувати після втрати його носіїв. Пригадування спирається на певні «орієнтири», як діяльність науковця включає в себе історію науки. Зміна форм соціальних відносин формує різні орієнтири. Історія стає об'єктом вивчення після втрати колективної пам'яті. Історію соціальних прошарків, зокрема дворянства (як носія традицій) та професійних спільнот, Альббакс закликає не ототожнювати з історією нації.

Досліджуючи та інтерпретуючи соціальну складову пам'яті, Альббакс спирається у емпіричних пошуках на формування та функціонування колективних традицій пригадування у сімейному та релігійному дискурсах. Контамінація культів, обрядів різних релігійних традицій свідчить про збереження елементів попередньої релігійної свідомості («понятійної рамки» у Альббакса) у панівних релігійних інститутах. Науковець називає такі елементи «уламками минулого». Враховуючи догматизм релігійної свідомості, вчений означає релігійні вчення як колективну пам'ять церкви, а колективні спогади як угоду, встановлену між членами релігійної спільноти про дату, природу і реальність фактів минулого. Передаючись із покоління у покоління, обряди і догмати втрачають свій вплив, пам'ять про них зношується (*s'usent*) і втрачається (*perdent*) (Halbwachs, 1952, p. 151). Еволюція ж суспільства передбачає звернення до минулого з його спогадами, традиціями і знайомими ідеями.

Відтак, центральне поняття вчення Альббакса про «соціальні рамки» можна розуміти як контекстуальну обумовленість (обрамленість) пам'яті. Соціальні процеси й практики визначають сенси індивідуального пригадування, стають «рамкою» для пам'яті індивідуума. Сюжети індивідуальної пам'яті (спогади) виступають символічними медіаторами, інтерпретація яких залежить від соціальних умов, як зміст лінгвістичної метафори розуміється у текстуальному контексті.

Враховуючи філософську проблематику дуальності індивідуального і соціального, неправомірно вважати, що соціолог

Альббакс заперечував існування індивідуальної пам'яті незалежно від соціальних контекстів. Проте незаперечним є новаторство Альбакса у наповненні змістом концепту «пам'ять» у Європі міжвоєнного періоду 1920–1930-х років. Означений період характеризується сплеском соціальних концепцій та ідей, серед яких ідеї Альбакса не набули належної уваги. Однак, важливо зауважити, що погляди М. Альбакса стали основою соціологічного підходу у традиції вивчення пам'яті, вони сприяли розширенню поняття «пам'ять» з психічної діяльності на соціальний рівень та поле культури.

На початку 90-х років ХХ століття подружжя німецьких науковців Яна Ассмана (Jan Assmann) та Аляйди Ассман (Aleida Assmann) запропонували до наукового дискурсу поняття «комунікативної» та «культурної» пам'яті. Історик та культуролог, дослідник давніх культур Ян Ассман, окреслюючи концепт культурної пам'яті, виділяє зовнішні взаємопов'язані виміри поняття, що включають в себе: міметичну пам'ять, тобто діяльність через наслідування, предметну, комунікативну (навчання і набування досвіду через взаємодію з іншими) і, власне, культурну пам'ять, тобто передачу смислів (Assmann, 2011, pp. 5-7).

Говорячи про мистецтво запам'ятовування, Ассман протиставляє мнемотехніки індивідуальної пам'яті, відомі ще з античності й середньовіччя, суспільному феномену, що створює суспільне об'єднання, називаючи його «культурою, що пам'ятає». Якщо групі властива культура пам'яті, вона самоідентифікує та самоусвідомлює себе за її допомогою, то виникають «спільноти пам'яті», означення яких фіксуємо у П'єра Нора (Pierre Nora). Культура пам'яті – це здатність до конструювання смислових і часових «горизонтів суспільства» (Assmann, 2011, p. 16). Прикладом «культури, що пам'ятає» є пам'ять про мертвих, що має здатність створювати спільноту, ідентифікуючи тих, хто увічнює пам'ять.

У своїй монографії Ассман, спираючись на авторитет французького дослідника, трактує концепцію М. Альбакса як концепцію про соціальну обумовленість пам'яті, де колективи не є «носіями» пам'яті, а формують її в окремих її членів у результаті комунікації та взаємодій. Пам'ять виникає у людини лише в процесі її соціалізації. Альбаксове поняття «соціальних

рамок» Ассман співвідносить з теорією рамкового аналізу Ірвінга Гофмана (Erving Goffman), де центральним є поняття «frames» (Assmann, 2011, p. 22).

Аналізуючи науковий доробок Альббакса, Я. Ассман вказує, що пам'ять живе і зберігається в комунікації. Якщо остання припиняється, або зникають чи змінюються референційні рамки комунікативної реальності, відбувається забуття. Таким чином, не лише пам'ять, але й забуття, є соціальним явищем.

Навіть індивідуальну пам'ять вчений вважає соціальним феноменом, специфічною комбінацією пов'язаних з різними групами спогадів. Індивідуальними, на переконання Ассмана, є відчуття, а не спогади. Історичний факт транспонується у вчення, поняття, символ, отримуючи смисл. Ассман називає такі спогади «фігурами пам'яті» (Gedächtnisfigur), що, як «образи пам'яті» за Альббаксом, мають просторово-часові обумовленість та групову співвіднесеність (Assmann, 2011, p. 24).

Співставляючи пам'ять про минуле з історією, Я. Ассман трактує вчення М. Альббакса, вказуючи, що «колективних спогадів існує багато, але історія – одна» (Assmann, 2011, p. 29), вона безособова і не пов'язана з будь-якою групою. Німецький вчений визначає послідовність зв'язку між пам'яттю та історією за Альббаксом так, що «історія починається, як правило, лише в тій точці, де припиняється традиція і розчиняється соціальна пам'ять» (Assmann, 2011, p. 29). Звідси, історія – це певний конструктор, утворений на основі колективної пам'яті.

Я. Ассман пропонує не дотримуватись чіткого розмежування між «пам'яттю» і «традицією», тоді як розрізняє у межах колективної «комунікативну» та «культурну» пам'яті. Комунікативна пам'ять – спогади, пов'язані з нещодавнім минулим і розділені з іншими учасниками соціуму. Культурна пам'ять – інституційна і є справою інституційної мнемотехніки. Культурна пам'ять трансформує спогади у символічні фігури («фігури пам'яті»), серед яких науковець називає міф і відтворену історію. Відтворення фігур пам'яті відбувається через обряди і ритуали, в тому числі релігійні, що формує колективну ідентичність.

Важливо, що пам'ять розміщується у просторі, локалізується. Поняття «місце пам'яті», що закріпилося у роботах П. Нора, Я. Ассман розглядає як засоби культурної пам'яті, де

самі місця семіотизуються і стають знаками. На означення цього явища також пропонується вживати терміни топографічне місце як «текст культури», «мнемотоп».

Привертає увагу те, що Я. Ассман, як і М. Альбвакс, звертається до аналогії з лінгвістичними конструктами, співставляючи колективну і культурну пам'яті, як розмовну й літературну мову. Такі звернення і порівняння фіксують постмодерністський культурний поворот, який фокусує увагу на пізнавальних рамках, мові та інтертекстуальності.

Важливою ознакою пам'яті Я. Ассман називає реконструктивний характер, тобто відтворювальну функцію. Культурна пам'ять має своїх носіїв (зберігачів) і потребує зусиль по збереженню. Первинними формами збереження культурної пам'яті Ассман розглядає святкові обрядодіяння і ритуали. «Носіїв пам'яті» Ассман представляє як інтерпретаторів смислів, символів, традиції.

Невід'ємною частиною концепції Я. Ассмана є доведення того, що минуле виникає завдяки зверненню до нього і відтворюється у спогадах. Минуле не виникає саме по собі, а є результатом культурного конструювання та репрезентації; воно завжди кероване певними мотивами, очікуваннями, надіями, цілями і сформовано референційними рамками сучасності. Історія, як і міф, є формою пам'яті про минуле. Під міфом розуміється не фіктивна історія, а така, що має функцію обґрунтування та формотворення. Важливі для обґрунтування та легітимності у рамках держави історії є національними міфами («рушійними міфами держави» у Я. Ассмана). Пригадане, а, відтак, інтеріоризоване, привласнене минуле стає історією. Пригадування, за Ассманом, є актом семіотизації, що тотожне функції усвідомлення. На думку вченого, «завдяки культурній пам'яті людське життя набуває двомірності або двочасовості» (Assmann, 2011, р. 69), на противагу, до прикладу, одномірності, спрощенню та уніфікації тоталітарного устрою, де пам'ять пригнічена. Відзначимо, що ця теза вказує на важливу функцію пам'яті – свободу через пам'ять.

Отже, важливим у концепції пам'яті Я. Ассмана є розрізнення колективної (поколінневої) та культурної пам'ятей, визначення ролі текстів та культурних інститутів, тобто інституційності

пам'яттєвого дискурсу, розгляд пам'яті як діалогу з попередниками, що вимагає певного символічного простору в межах окремих культур (символічної репрезентації пам'яті).

У підсумку, концептуальне бачення соціального характеру феномену пам'яті дозволяє означити пам'ять, що виникає у колективі (групі, родині, спільноті), об'єднує та ідентифікує спільноту, колективною. Носієм колективної пам'яті є група людей, а «рамками пам'яті» є темпорально-просторові схеми, що детермінують процеси запам'ятовування, пригадування і відтворення минулого. Контекстуальна обумовленість пам'яті зумовлена її антропологічним характером з відтворювальною функцією. Контекстуальність визначає двомірність – пам'ять виникає з минулого і конструює минуле. Головними є просторово-часові межі та соціальна комунікація, поза якими контекстуальне поле не виникає. Уся повнота пригадування обумовлюється певними цінностями, які виникають, підтверджуються і постулюються.

Впливові концепції «колективної» і «культурної» пам'яті мають своїх прихильників і дослідників. Слід окремо зауважити щодо вивчення та інтерпретації ключових концептів і дефініцій М. Альббакса та Я. Ассмана в українських дослідженнях напрямку *memory studies*. У тезаурусі вітчизняного дослідницького поля пам'яттєвого дискурсу, незважаючи на термінологічну різноманітність, найбільш поширеним залишаються поняття «історичної пам'яті», «національної пам'яті» та «політики пам'яті». Однак, вже українські дослідниці Н. Яковенко, А. Киридон зауважують на метафоричності і, навіть, тавтологічності поняття «історичної пам'яті» (Нагорна, 2012, с. 58; Киридон, 2016, с. 85). Відтак, є потреба подальшого дефініціювання та окреслення концептів колективної, комунікативної та культурної пам'яті, у тому числі у світлі доробку західних вчених. Хоча, у той час як впливові наукові праці західних дослідників А. Ассман (2014), П. Нора (2014), П. Коннертона (2013), Б. Шацької (2011) перекладені українською мовою і є доступні для широкого загалу, засадничі для напрямку *memory studies* роботи Моріса Альббакса та Яна Ассмана залишилися поза увагою вітчизняних фахових перекладачів і, відповідно, ускладнюється їх наукова інтерпретація. Наявність перекладу праць російською

мовою становить певну «перевагу» для розповсюдження інтерпретацій вчень французького і німецького авторів через призму російської політики постправди. Вагомою особливістю українських досліджень є формування нових ціннісних орієнтирів щодо висвітлення національного минулого, спільності спогадів про нього, консолідації громадян навколо інтерпретацій минулого, що виступає дискурсивною метапарадигмою пам'яті.

Висновки. Завдяки теоретико-методологічним засадам проблематики пам'яті, закладеним дослідженнями М. Альбвакса і Я. Ассмана, та доробку західних вчених (П. Нора, А. Варбурга, А. Ассман, П. Рікера, Б. Шацької та ін.) ми маємо сформовану концептуальну парадигму соціального конструкту пам'яті. Зрозуміло, що поняття «колективної» та «культурної» пам'яті не є взаємовиключними та сукупно вичерпними, отже, не є дихотомічними. Розмежування особливостей тлумачення та застосування концептів колективної та культурної пам'яті формує контекстуальне багатоманіття підходів, від яких може залежати меморіальна культура та національна політика пам'яті.

З огляду на різні аспекти пам'яті, можна виокремити основні загальні підходи у дослідженнях вчених: психологічний, соціологічний, культурологічний, історичний. Якщо М. Альбакс оперує соціальним виміром пам'яті, то Я. Ассман наполягає на культурологічному модусі пам'яті, визначає пам'ять як результат «культурної мнемотехніки». Обидва терміни «колективної» та «культурної» пам'яті можемо розглядати як різновиди соціальної пам'яті, соціокультурні детермінанти, тобто форми конструювання минулого соціумом, а відтак, і здатності до транслювання цінностей.

Інтерпретаційний аналіз досліджень Альбвакса і Ассмана показав, що пам'ять має контекстуальну обумовленість, у першу чергу, хронотопічною модальністю, а у подальшому – аксіологічним універсумом. Такий зміст поняття «контекстуальної обумовленості» пам'яті може бути важливим у системній теорії пам'яті.

Сьогодні, коли конотативне поле студій пам'яті в Україні наповнене поняттєвими модальностями «колективної», «історичної», «національної» пам'яті, «культури пам'яті», «протистояння пам'ятей», з'ясування основоположних засад соціального

концепту пам'яті дозволяє врахувати широке методологічне поле для подальшого когнітологічного аналізу та реценції поняття «пам'ять» як соціокультурного конструкту у прикладних коморативних практиках.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ассман А. Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті ; пер. з нім. К. Дмитренко, Л. Доронічева, О. Юдін. К.: Ніка-Центр, 2014. 440 с.
2. Боднар Г. Від «колективної пам'яті» до «пам'яті груп» та постпам'яті: до питання розвитку і сучасних викликів у студіях пам'яті. *Україна-Польща: історична спадщина і суспільна свідомість ; голов. ред. Микола Литвин; НАН України, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича*. Львів, 2020. Вип. 13. С. 257–288. DOI: 10.33402/ur.2020-13-257-288.
3. Бойко О.Д. Особливості структури колективної пам'яті. *Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили комплексу «Києво-Могилянська академія»*. Серія політологія. 2014. Т. 236. Вип. 224. С. 27–32.
4. Воляннюк О.Я. Суспільна пам'ять і політика: мистецтво можливого. К.: ДП «НВЦ «Пріоритети», 2013. 172 с.
5. Киридон А. Гетеротопії пам'яті: Теоретико-методологічні проблеми студій пам'яті. К.: Ніка-Центр, 2016. 320 с.
6. Киридон А. Студії пам'яті в сучасній гуманітаристиці : історія становлення. *Український історичний журнал*. 2017. № 4. С. 150–161.
7. Ковальська-Павелко І. Історична і соціальна пам'ять: спільне і особливе. *Проблеми політичної історії України*. 2018. Вип. 13. С. 280–289.
8. Коннертон П. Як суспільства пам'ятають ; пер з англ. та наук. редагування С. Шліпченко. К.: Ніка-Центр, 2013. 183 с.
9. Культура історичної пам'яті: європейський та український досвід ; за заг. ред. Ю. Шаповала. К.: ІПЕНД, 2013. 600 с.
10. Нагорна Л. Історична пам'ять : теорії, дискурси, рефлексії. К.: ІПЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2012. 328 с.
11. Національна та історична пам'ять: збірник наукових праць ; гол. ред. В.Ф. Солдатенко ; Укр. інститут нац. пам'яті. Вип. 1–10. К.: ДП «НВЦ «Пріоритети», 2011–2014.
12. Національна та історична пам'ять: словник ключових термінів ; кер. авт. кол. А. Киридон. К.: ДП «НВЦ «Пріоритети», 2013. 434 с.
13. Нора П. Теперішнє, нація, пам'ять. Київ: ТОВ «Видавництво «Кліо», 2014. 272 с.
14. Проблема історичної пам'яті у всесвітньо-історичному дискурсі (1945–2015 рр.): монографія ; кер. авт. кол. член-кор. НАН України, д.і.н.,

проф. А.І. Кудряченко. Київ: ДУ «Інститут всесвітньої історії Національної академії наук України», 2021. 312 с.

15. Теоретико-методологічні засади дослідження історичної пам'яті: збірник наукових праць; за заг. ред. д.і.н., проф., члена-кореспондента НАН України Кудряченка А.І.; ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України». Київ: Державна установа «Інститут всесвітньої історії НАН України», 2019. 216 с.

16. Ткачук Б. Етимологічні особливості сучасних досліджень філософії пам'яті. *Вісник Львівського університету. Серія філософські науки*. 2019. Вип. 23. С. 101–107. DOI: <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-23-13>.

17. Шацька Б. Минуте-пам'ять-міт; пер. з О. Герасима, ред. А. Павлишина. Чернівці: Книги-XXI, 2011. 248 с.

18. Assmann J. Cultural memory and early civilization: writing, remembrance, and political imagination. Cambridge University Press, 2011. URL: https://www.academia.edu/38303747/Assmann_Jan_Cultural_Memory_and_Early_Civilization (дата доступу: 04.11.2022).

19. Halbwachs M. La mémoire collective. Introduction de J Michel Alexandre. Paris: Presses Universitaires de France, 1968. URL: https://www.academia.edu/31340372/Maurice_Halbwachs_La_Memoire_collective (дата доступу: 09.11.2022).

20. Halbwachs M. Les cadres sociaux de la mémoire. Paris: Presses Universitaires de France, 1952. URL: http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/cadres_soc_memoire/cadres_sociaux_memoire.pdf (дата доступу: 08.11.2022).

21. Warburg A.M. Gesammelte Schriften. Bd.1-2. Leipzig: B.G. Teubner, 1932.

22. Yates F. The Art of Memory. London: Routledge and Kegan Paul, 1966. URL: https://monoskop.org/images/b/be/Yates_Frances_A_The_Art_of_Memory.pdf (дата доступу: 08.11.2022).

REFERENCES

1. Assman, A. (2014). *Prostory spohadu. Formy ta transformatsii kulturnoi pam'iaty [Spaces of remembrance. Forms and transformations of cultural memory]*. (К. Dmytrenko, L. Doronicheva, O. Yudin, Trans). Kyiv: Nika-Tsentr [in Ukrainian].

2. Bodnar, H. (2020). Vid «kolektyvnoi pam'iaty» do «pam'iaty hrup» ta postpam'iaty: do pytannia rozvytku i suchasnykh vyklykiv u studiiakh pam'iaty [From «collective memory» to «group memory» and postmemory: on the development and current challenges in memory studies]. In Mykola Lytvyn (Eds.), *Ukraina–Polshcha: istorychna spadshchyna i suspilna svidomist [Ukraine–Poland: historical heritage and public consciousness]* (Issue 13), (pp. 257–288). NAN Ukrainy, Instytut ukrainoznavstva im. I. Krypiakievycha. Lviv [in Ukrainian]. DOI: 10.33402/up.2020-13-257-288

3. Boiko, O.D. (2014). Osoblyvosti struktury kolektyvnoi pamiaty [Features of the structure of collective memory]. *Naukovi pratsi Chornomorskoho derzhavnoho universytetu imeni Petra Mohyly kompleksu «Kyievo-Mohylianska akademii»*. Serii politolohiia – Scientific works of the Petro Mohyla Black Sea State University of the Kyiv-Mohyla Academy complex. Series of Political Science (Vol. 236), (Issue 224), (pp. 27–32) [in Ukrainian].

4. Konnerton, P. (2013). *Yak suspilstva pamiataiut [How societies remember]*. (S. Shlipchenko, Trans) (Ed.). Kyiv: Nika-Tsentr [in Ukrainian].

5. Kovalska-Pavelko, I. (2018). Istorychna i sotsialna pamiat: spilne i osoblyve [Historical and Social Memory: Common and Special]. *Problemy politychnoi istorii Ukrainy – Problems of the Political History of Ukraine* (Issue 13), (pp. 280–289) [in Ukrainian].

6. Kudriachenko, A.I. (Ed.). (2019). *Teoretyko-metodolohichni zasady doslidzhennia istorychnoi pamiaty: zbirnyk naukovykh prats [Theoretical and Methodological Foundations of the Study of Historical Memory: a collection of scientific papers]*. Kyiv: DU «Instytut vsesvitnoi istorii NAN Ukrainy» [in Ukrainian].

7. Kudriachenko, A.I. (Ed.). (2021). *Problema istorychnoi pamiaty u vsesvitno-istorychnomu dyskursi (1945–2015 rr.): monohrafiia [The Problem of Historical Memory in the World Historical Discourse (1945-2015): A Monograph]*. Kyiv: DU «Instytut vsesvitnoi istorii Natsionalnoi akademii nauk Ukrainy» [in Ukrainian].

8. Kyrydon, A. (2016). *Heterotopii pamiaty: Teoretyko-metodolohichni problemy studii pamiaty [Heterotopias of memory: Theoretical and methodological problems of memory studies]*. Kyiv: Nika-Tsentr [in Ukrainian].

9. Kyrydon, A. (2017). Studii pamiaty v suchasni humanitarystytsi : istoriia stanovlennia [Memory Studies in Contemporary Humanities: History of Formation]. *Ukrainskyi istorychnyi zhurnal – Ukrainian historical journal*, 4, 150–161 [in Ukrainian].

10. Kyrydon, A. (Ed.). (2013). *Natsionalna ta istorychna pamiat: slovnyk kliuchovykh terminiv [National and historical memory: a glossary of key terms]*. Kyiv: DP «NVTs «Prioritytety» [in Ukrainian].

11. Nahorna, L. (2012). *Istorychna pamiat: teorii, dyskursy, refleksii [Historical memory: theories, discourses, reflections]*. Kyiv: IPIEND im. I.F. Kurasa NAN Ukrainy [in Ukrainian].

12. Nora, P. (2014). *Teperishnie, natsiia, pamiat [Present, nation, memory]*. Kyiv: TOV «Vydavnytstvo «Klio» [in Ukrainian].

13. Shapoval, Yu. (Ed.). (2013). *Kultura istorychnoi pamiaty: yevropeiskyi ta ukrainskyi dosvid [Culture of historical memory: European and Ukrainian experience]*. Kyiv: IPIEND [in Ukrainian].

14. Shatska, B. (2011). *Mynule-pamt-mit [Past-memory-myth]*. (O. Herasym, Trans.), A. Pavlyshyna (Ed.). Chernivtsi: Knyhy-XXI [in Ukrainian].

15. Soldatenko, V.F. (Ed.). (2011–2014). *Natsionalna ta istorychna pamiat: zbirnyk naukovykh prats [National and historical memory: a collection of scientific papers]*. (Issues 1–10). Ukr. instytut nats. pamiaty. Kyiv: DP «NVTs «Priorytety» [in Ukrainian].

16. Tkachuk, B. (2019). Etymologichni osoblyvosti suchasnykh doslidzhen filosofii pamiaty [Etymological features of modern studies of the philosophy of memory]. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Serii filosofski nauky – Bulletin of Lviv University. Series of philosophical sciences* (Issue 23), (pp. 101–107) [in Ukrainian]. DOI: <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-23-13>

17. Volianiuk, O.Ia. (2013). *Suspilna pamiat i polityka: mystetstvo mozhyvoho [Public memory and politics: the art of the possible]*. Kyiv: DP «NVTs «Priorytety» [in Ukrainian].

18. Assmann, J. (2011). *Cultural memory and early civilization: writing, remembrance, and political imagination*. Cambridge University Press. Retrieved Nov. 4, 2022, from https://www.academia.edu/38303747/Assmann_Jan_Cultural_Memory_and_Early_Civilization

19. Halbwachs, M. (1968). *La mémoire collective. Introduction de J Michel Alexandre*. Paris: Presses Universitaires de France. Retrieved Nov. 9, 2022, from https://www.academia.edu/31340372/Maurice_Halbwachs_La_Memoire_collective

20. Halbwachs, M. (1952). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Presses Universitaires de France. Retrieved Nov. 8, 2022, from http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/cadres_soc_memoire/cadres_sociaux_memoire.pdf

21. Warburg, A.M. (1932). *Gesammelte Schriften. Bd.1-2*. Leipzig: B.G. Teubner.

22. Yates, F. (1966). *The Art of Memory*. London: Routledge and Kegan Paul. Retrieved Nov. 8, 2022, from https://monoskop.org/images/b/be/Yates_Frances_A_The_Art_of_Memory.pdf

УДК 101:141.113:124.5:172.12

КОЗЯРЧУК Сергій – аспірант кафедри філософії, Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, 2, вул. Дворянська, м. Одеса, Україна, індекс 65082 (kozser@yahoo.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6576-0903>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.4>

Бібліографічний опис статті: Козярчук, С. (2023). Оглядово-порівняльний аналіз концепції демократії та державного устрою як частини міжнародних відносин у «Праві народів» Джона Роулза та «До вічного миру» Іммануїла Канта. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, № 46, 60–73, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.4>

ОГЛЯДОВО-ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ КОНЦЕПЦІЇ ДЕМОКРАТІЇ ТА ДЕРЖАВНОГО УСТРОЮ ЯК ЧАСТИНИ МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИН У «ПРАВІ НАРОДІВ» ДЖОНА РОУЛЗА ТА «ДО ВІЧНОГО МИРУ» ІММАНУЇЛА КАНТА

Анотація. *Метою статті є порівняння ставлення до ролі демократії у контексті її ролі у міжнародних відносинах відповідно до її відображення у двох значних філософських концепціях міжнародних відносин, а саме «Праві народів» Джона Роулза та передуючому йому «До вічного миру» Іммануїла Канта. Автор приділяє увагу урахуванню історичного досвіду обох філософів у контексті як особистого так і глобального масштабу. Тож у роботі автором було здійснено огляд питання відображення ролі концепції демократії та внутрішньодержавного устрою в контексті міжнародних відносин з декількох перспектив, що дозволило завдати кілька векторів для подальшого дослідження питання. У якості завдання дослідження виступає структурний аналіз двох праць, та дослідження інших праць релевантних меті дослідження. При проведенні дослідження вказаного питання використовувалися*

загальнонаукові та спеціально-наукові **методи** пізнання, зокрема порівняльний, аналіз, пояснення та дедуція. **Наукова новизна.** Вперше проаналізовано і порівняно стан та розвиток відношення до демократії у контексті міжнародних відносин в працях Джона Роулза та Іммануїла Канта. Здійснено синтез переклад на українську та аналіз частини «Прав народів» Джона Роулза. **Висновки.** Виходячи з результатів огляду концепцій демократії та системи державного устрою у працях обох авторів можливо зробити наступний висновок: «Право народів» розвинуло відображене Кантом у «До вічного миру» бачення міжнародних відносин. В тому числі шляхом розширення ролі концептів демократії та народу. З огляду на сучасний стан міжнародної напруженості ці питання потребують подальшого теоретичного та практичного усвідомлення та вивчення не тільки в контексті соціальної філософії, а й в інших, більш прикладних галузях гуманітарного знання, що можливо зробити опрацьовуючи «Права народів» у контексті вітчизняної науки.

Ключові слова: Роулз, Кант, демократія, міжнародні відносини, держава, влада.

KOZYARCHUK Sergiy – PhD Student at the Department of Philosophy, Odessa I.I. Mechnikov National University, 2, Dvoryanska str., Odessa, Ukraine, postal code 65082 (kozser@yahoo.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6576-0903>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.4>

To cite this article: Kozyarchuk, S. (2023). Ohliadovo-porivnialnyi analiz kontseptsii demokratii ta derzhavnoho ustroiu yak chastyny mizhnarodnykh vidnosyn u «Pravi narodiv» Dzhona Roulza ta «Do vichnoho myru» Immanuila Kanta [An overview and comparative analysis of the concept of democracy and inner political system as a part of international relations in "The Law of peoples" by John Rawls and "Toward perpetual peace" by Immanuel Kant]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia "Filosofia" – Human Studies. Series of "Philosophy": a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, № 46, 60–73, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.4>

AN OVERVIEW AND COMPARATIVE ANALYSIS OF THE CONCEPT OF DEMOCRACY AND INNER POLITICAL SYSTEM AS A PART OF INTERNATIONAL RELATIONS IN "THE LAW OF PEOPLES" BY JOHN RAWLS AND "TOWARD PERPETUAL PEACE" BY IMMANUEL KANT

Summary. **The purpose** of the article is to compare the attitude towards the role of democracy in the context of its role in international relations in accordance with its reflection in two significant philosophical concepts of international relations, namely John Rawls's "Law of peoples" and Immanuel Kant's "Towards perpetual peace" preceding it. The author pays attention to the historical experience of both philosophers in the context of both personal and global scale. Therefore, in the work, the author reviewed the issue of reflecting the role of the concept of democracy and the internal state system in the context of international relations from several perspectives, which made it possible to create several vectors for further research on the issue. **The task** of the research is the structural analysis of two works and the study of other works relevant to the purpose of the research. When conducting research on the specified question, general scientific and special scientific **methods** of cognition were used, in particular, comparative, analysis, explanation and deduction. **The scientific novelty.** For the first time, the state and development of the attitude to democracy in the context of international relations was analyzed and compared in the works of John Rawls and Immanuel Kant. A synthesis of the Ukrainian translation and analysis of a part of John Rawls' "Law of peoples" was carried out. **Conclusions.** Based on the results of the review of the concepts of democracy and the state system in the writings of both authors, it is possible to draw the following conclusion: "Law of peoples" developed the vision of international relations reflected by Kant in "Towards perpetual peace". Including by expanding the role of the concepts of democracy and the people. Given the current state of international tension, these issues require further theoretical and practical awareness and study not only in the context of social philosophy, but also in other, more applied fields of humanitarian knowledge, which can be done by studying the "Rights of Peoples" in the context of domestic science.

Key words: Rawls, Kant, democracy, international relations, state, power.

Актуальність проблеми. Питання важливості внутрішнього демократичного устрою держав у контексті міжнародних відносин набирає актуальності ще із часів закінчення Другої Світової війни. Проте навіть сьогодні воно зачасти має суто декларативний характер. Розширення горизонту дослідження еволюції ролі демократії у контекст міжнародних відносин за допомогою філософії допоможе окреслити способи концептуалізації сучасних міжнародних відносин.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Суттєвий вклад у порівняння та дослідженням праць «Права народів» Джона Роулза та «До вічного миру» Іммануїла Канта було здійснено А. Бернстайн (Bernstein, 2009), опрацювавши вже існуючі праці, які зосереджували увагу на питанні правоти чи неправоти Роулзової інтерпретації Канта, авторкою був обраний більш конкретний підхід у вигляді послідовного огляду та порівняння конкретних концепцій у «Праві народів» та «До вічного миру», в тому числі концепції демократії у баченні обох авторів. Л. Каранті (Caranti, 2018) надає розгорнутий огляд питання демократії у працях Іммануїла Канта, в тому числі він приділяє увагу аналізу цього питання у «До вічного миру».

Визначення мети та основних завдань дослідження. Нашою метою є аналіз та порівняння концепції демократії та державного устрою у ідейно схожих, але суттєво розділених хронологічно «До вічного миру» Іммануїла Канта та «Права народів» Джона Роулза шляхом огляду структури та термінологічного контексту їх використання у обох працях.

Основний матеріал. Сучасна система міжнародних відносин була сформована після Другої Світової війни, найяскравішим маркерами цього стало створення двох інституцій, які відіграють значну роль у балансі міждержавних відносин сьогодення: ООН та НАТО. Першочерговою задачею обох організацій є запобігання війні, підтримання миру та безпеки у Світі (UN Charter, 1946) (NATO Charter, 1949). І хоча діяльність ООН і базується на цих принципах, але вона пішла далі, та увімкнула у перелік своїх обов'язків широке коло гуманітарних задач (UN Charter, 1946). З іншого боку НАТО залишається класичним військовим союзом.

Окрім мети запобігання війнам у якості стимулу для створення, обидві організації об'єднує достатньо нетипова для

історії більшості тих, міжнародних об'єднань, які їм передували особливість, а саме військовий захист нематеріальних цінностей у вигляді прав людини, демократії та верховенства права у цілому. Це легко прослідковується навіть у преамбулах до статутів обох організацій. Також обидві організації вказують як першочергового суб'єкта міжнародних відносин народ, що є важливим аспектом у подальшому змісті даної статті (UN Charter, 1946) (NATO Charter, 1949).

Важливість внутрішнього демократичного устрою держав у контексті міжнародних відносин набирає актуальності ще із часів закінчення Другої Світової війни. Проте навіть сьогодні ставлення до цього питання зачастимає суто декларативний характер. Розширення горизонту дослідження еволюції ролі демократії у контекст міжнародних відносин за допомогою філософії допоможе окреслити способи концептуалізації сучасних міжнародних відносин.

На нашу думку, однією із перших та найбільш ґрунтовних філософських праць, не тільки дух, а й зміст якої було збережено, при створенні ООН та НАТО, виступає «До вічного миру» («Zum ewigen Frieden», 1795) Імануїла Канта. В цьому своєму «філософському ескізі» Кант пропонує «законодавчій владі держави... інструкції про принципи її поведінки по відношенню до інших держав...», зокрема «загальні принципи ведення війни та встановлення миру» (Kant, 1996(1795), p. 368–369).

З іншого боку, через значний час з моменту створення ООН (1945) та НАТО (1949), у 1993 році Джоном Роулзом була написана праця, основною метою якої було філософська концептуалізація сучасної на той момент системи міжнародних відносин: «Права Народів» (Rawls, 2003). Підґрунтям для неї виступили створені ним самим концепції соціальної справедливості та аналітична інтерпретація так званого «вихідного положення».

«Права Народів» не можна назвати повноцінною ревізією висунутих Кантом положень, однак неможливо заперечувати певну спадковість першого перед другим, на яку вказує і сам автор. До того ж Роулзова власна концепція, яку він виклав у «Теорії Справедливості» (1971) (Rawls, 2003), заслуговує на те, щоб виступати ядром будь-якої сучасної праці у галузі політ-філософії, що, наприклад, доводить Роберт Нозік у своїй

критичній «Анархії, Державі та Утопії» (1974): «Тепер політичні філософи повинні або працювати в рамках теорії Роулза, або пояснити, чому вони цього не роблять» (Nozick, 2013, p. 183).

Нашою метою є аналіз та порівняння концепції демократії та державного устрою у ідейно схожих, але суттєво розділених хронологічно «До вічного миру» Імануїла Канта та «Права народів» Джона Роулза.

На нашу думку, перед безпосереднім розглядом та порівнянням праць двох філософів важливо окреслити індивідуальний досвід Роулза та Канта, а також історичний контекст, у якому вони жили, та його вплив на формування їхніх поглядів.

Кантівську політ-філософію, як і Роулзову, можна сміливо назвати логічним продовженням його опрацювань у галузі філософської концепції моралі Канта, фундаментальність якої важко заперечувати.

Проекти «вічного миру» та їхня критика існували з 1713 року, коли абат Сен-П'єр, секретар конгресу, що передував Утрехтському договору, опублікував перші два томи свого «*Projet pour rendre la paix perpetuelle en Europe*» (Saint-Pierre, 1713). Серед найбільш видатних його захисників і критиків були Ляйбніц, Вольтер, Фрідріх Великий і Руссо. Як і слід було б очікувати, Кант знав про дискусію. Тому не дивно, що у 1795 році, коли король Пруссії Фрідріх-Вільгельм II вийшов із війни Першої коаліції і 5 квітня уклав сепаратний Базельський мир з революційним урядом Франції, у листі від 15 серпня того ж року Кант створює те, що цілком може бути найбільш читаним з його неформальних творів – «До вічного миру».

Шлях Роулза до створення Прав народів був іншим; у дитинстві він пережив смерті обох рідних братів, які сталися після того як юний Роулз спочатку заразив одного з них діфтерією, а через рік й іншого пневмонією. Філософ бачив власну провину у цих трагічних випадках [Pogge, 5.6]. Джон Роулз на власному досвіді пройшов усі жахи Другої Світової війни у якості солдата, що значно вплинуло на його бажання вивчати саме проблематику суспільної етики та питання справедливості. Саме на закінченні 50-х років аналітична філософія перебувала у процесі переходу від обмеження виключно мовним аналізом до розповсюдження її методів на інші філософські дисципліни. Джон Роулз

був одним із перших філософів цієї «хвилі», які були зацікавлені у наданні нових сенсів ідеям таких «класиків» аналітичної школи як, наприклад, Людвіг Вітгенштайн; свої вишукування Роулз спрямував в галузь етики, що також можливо пов'язати із працями Вітгенштайна про використання індуктивної логіки стосовно етики.

Із назв кожної з праць може здаватися, що «До вічного миру» має доволі вільну структуру та викладення, а «Права народів» мають бути структуровані як нормативний акт, насправді автори обрали два доволі різних шляхи для вирішення однієї проблеми. Кант створив певний перелік підкріплених його баченням концепцій моралі правил та особливих положень, які на його думку мали б допомогти привести сучасні йому міжнародні відносини якщо не до гармонії, то до впорядкованості. На відміну від нього Роулз пішов іншим шляхом, і спробував окреслити свої роздуми стосовно проблем міжнародних відносин в конкретне коло питань. Не роблячи спроби надати готовий рецепт для вирішення проблем співіснування світового суспільства, він лише пропонує моральну концепцію сучасних міжнародних відносин.

Кант розділяє «До вічного миру» на шість попередніх статей:

1. Жоден мирний договір не може вважатися дійсним, якщо його укладеного з таємним збереженням задуму для майбутньої війни.

2. Не повинно бути можливим, щоб існуюча держава (це однаково стосується малих та великих держав) була придбана іншою державою шляхом успадкування, обміну, покупки чи дарування.

3. Постійні армії (*miles perpetuus*) повинні зрештою бути скасовані.

4. Державні борги не можна брати як допомогу до проведення зовнішньої політики.

5. Жодна держава не має права насильницьки втручатися в конституцію та уряд іншої держави.

6. Жодна держава не повинна дозволяти собі таких воєнних дій у війні з іншою, які б унеможлилювали взаємну довіру до майбутнього миру: як наймання вбивць (*percussores*), отруйників (*venefici*), порушення умов капітуляції, підбурювання до заколоту (*perduellio*), в іншій державі, тощо;

та три остаточні статті:

1. Цивільна конституція в кожній державі має бути республіканською.

2. Міжнародне право має базуватися на федерації вільних держав.

3. Право космополітизму має бути обмежене умовами загальної гостинності.

Попередні статті, які є заборонами, можна розуміти як позначення початку шляху до вічного миру, а остаточні статті, які є вимогами, можна розуміти як уточнення самого стану вічного миру.

За статтями слідує: післямова – «Про гарантії вічного миру», в якій Кант розмірковує про людську природу та «Секретна» стаття, присвячена ролі філософії у прийнятті рішень владою держави. За ними слідує додатки: «Про розбіжності між мораллю і політикою щодо вічного миру» та «Про згоду між політикою та мораллю відповідно до трансцендентної концепції публічного права» (Kant, 1996(1795)).

В свою чергу Роулз розділяє «Права народів» на 3 частини:

I та II присвячені тому, що Роулз називає ідеальною теорією¹, ці частини стосуються поширення ідеї загального суспільного договору на суспільство ліберально-демократичних народів та поширення тієї ж ідеї на суспільство порядних людей, які, хоча вони і не є ліберальними демократичними суспільствами, мають певні особливості, що роблять їх прийнятними як членів з доброю репутацією в розумному товаристві народів, відповідно;

у III частині Роулз дає розвиток двом формам власної неідеальної теорії². Перша з форм полягає у дотриманні та невідповідності до правил, тобто умови, за яких певні режими відмовляються приймати раціональні права народів. Інша форма неідеальної теорії має справу з несприятливими умовами, тобто з умовами суспільств, чий історичні, соціальні та економічні

¹ Відповідно до неї усе суспільство є раціональним та погоджується із умовами прав народів.

² Не всі суспільства погоджуються із Правами народів, та навіть можуть активно йому протистояти.

обставини роблять досягнення добре впорядкованого режиму, ліберального чи гідного, важким, якщо не неможливим.

Як вже було зазначено, думки Канта, сформульовані в його трактаті «До вічного миру» та інші його ідеї зіграли значну роль у розвитку філософських поглядів Роулза. Роулз дійсно продовжує почату Кантом роботу із застосування принципів моралі стосовно міжнародних відносин, та робить неоціненний внесок в неї. Але навіть будучи продовжувачем Кантової традиції хронологічна та історична дистанція між двома авторами накладається на їхнє сприйняття викладеної у працях проблематики міжнародних відносин.

З огляду на це, вважаємо за належне розглянути саме розбіжності між «До вічного миру» та «Правами народів». На нашу думку, найкращим способом для виявлення розбіжностей є порівняння термінології та питань, які обидва автори бачать у якості важливих для вирішення проблеми війни та її причин.

Роулз вдається до перегляду принципів міжнародних відносин, які склалися після Другої світової війни, замінюючи термін «держави» (state) на термін «народи» (peoples). Таким чином, він ставить нормативну ідею «добре впорядкованого суспільства під легітимним урядом» замість ідеї, яка стандартно використовується в політичній науці (зокрема, у реалістичній теорії міжнародних відносин), згідно з якою держава є раціональним, зацікавленим актором, чий зусилля головним чином спрямовані на придбання та утримання військової, економічної та дипломатичної влади над іншими державами. Роулз стверджує, що лише народи (тобто організовані суспільства, які підпорядковуються легітимним урядам, більш-менш повно задовольняють критерії пристойності (decency), які включають в себе шанування основних прав людини) заслуговують на права, які раніше приписувалися всім державам. Він також стверджує, що оскільки всі держави підкоряються вимогам справедливості, усі мають обов'язки народів. Народи вільні та незалежні, і їхню свободу та незалежність мають поважати інші народи.

Однією з причин, чому Роулз використовує термін «народи», є бажання, за його словами, «відрізнити моє мислення від того, що стосується політичних держав у традиційному розумінні», таким чином він позначає, що традиція, якої він притримується

не є загальноприйнятою в історичному контексті (Rawls, 2003, р. 25). Відповідно до цієї (не кантіанської) традиційної концепції, яка була частиною позитивного міжнародного права через три століття після Вестфальського мирного договору 1648 року повноваження держав щодо суверенітету включають «право вступати у війну в рамках державної політики... з метою політики, яка визначається раціональними інтересами держави» (Rawls, 2003, р. 25).

На відміну від моральних інтересів або цілей і «внутрішній суверенітет або (політична) автономія» держави – це «її право робити те, що вона хоче, з людьми в межах її власних кордонів» (Rawls, 2003, р. 26). Згідно з Роулзом, «ця автономія є неправильною» (Rawls, 2003, р. 25-26). Щоб показати це, Роулз зобов'язується «переформулювати повноваження суверенітету у світлі розумного Права народів і відмовити державам у традиційних правах на війну та на необмежену внутрішню автономію» (Rawls, 2003, р. 27). Роблячи це, він переглядає не лише традиційну (некантіанську) концепцію повноважень держав щодо суверенітету, а також концепцію Канта щодо державного суверенітету та план вічного миру.

В свою чергу Кант розуміє державу як народ, організований системою законів, отже здатний регулювати свої взаємодії з іншими народами. Держави, як їх уявляє Кант, і народи, як їх уявляє Роулз, певною мірою задовольняють певні істотні вимоги права та справедливості. Роулз використовує термін «держава» не так, як Кант. На думку Роулза, народні представники «прагнуть зберегти рівність і незалежність свого власного суспільства», оскільки кожен з них, як і довірена особа, має завдання захищати фундаментальні інтереси свого власного суспільства і, наполягаючи на рівності між собою як народами, вони виключають будь-яку форму принципу утілітарності (Rawls, 2003, р. 41).

«До вічного миру» є однією із рідкісних робіт, у яких Кант згадує про демократію. Він вважає, що в демократії, принаймні в демократії «в прямому сенсі цього слова», панування не може здійснюватися з точки зору загальної волі. Пояснення Канта полягає в тому, що демократія «встановлює виконавчу владу, за допомогою якої всі громадяни можуть приймати рішення щодо (і навіть проти) окремої особи без її згоди, так що рішення

приймаються всіма людьми, але не всіма людьми: і це означає, що загальна воля суперечить сама собі, а отже, і свободі» (Кант, 1996(1795), р. 352). Кількома рядками пізніше Кант додає, що демократична система унеможлиблює проголошене Фрідріхом II ставлення до себе, як до «слуги держави» – з позиції Фрідріха II це категоричний спосіб сказати, що верховні правителі приймають рішення з точки зору загальної волі. Далі Кант підкріплює цю думку наступною тезою про демократію: «кожен в ній хоче бути правителем».

Якщо ми хочемо зрозуміти сутність кантівської невіри в демократію, нам потрібно зрозуміти, чому у його баченні бажання кожного громадянина бути правителем обов'язково веде до деспотизму. На перший погляд, навряд чи можна помітити внутрішній недолік цього бажання. Ми можемо запитати, що поганого в моїх амбіціях бути правителем, якщо я готовий визнати законними такі ж амбіції для всіх інших громадян, як це відбувається в демократичній системі? Насправді, стигматизуючи бажання кожного громадянина бути правителем, Кант не може означити, що саме є неправильним в спробі кожного громадянина дати власну щирі інтерпретацію загальної волі.

Насправді це те, що має статися з кожним правителем, зважаючи на стандарти Канта, незалежно від того, яка їхня кількість. Певно, Кант має на увазі те, що в демократії (у прямому сенсі цього слова) кожен представляє лише свої власні інтереси. Це створює ставлення, несумісне з ознакою, яка повинна надавати характеристику акту правління, а саме – представництво. Хоча в демократії я представляю свою волю чи свою групу, або навіть усіх громадян, якщо вони погоджуються (*la volonté de tous*), єдине, що республіканський правитель повинен намагатися представляти, це загальна воля (Caranti, 2018, р. 203, 204).

І хоча в першу чергу у «Праві народів» Роулз будує свою концепцію міжнародних відносин на ідеї раціональності їхніх учасників, він суворо дотримується принципу, відповідно до якого справжні демократії не вступають одна з іншою у війну і саме глобальне ліберально-демократичне суспільство має бути кінцевою метою розвитку будь-якої системи міжнародних відносин (Rawls, 2003, р. 8). На відміну від Канта, який при формуванні власних поглядів спирався на античність, Роулз сформувався

та жив у період стрімкого розвитку та розповсюдження виборчої демократії. Що не могло не вплинути на бачення державного устрою в двох авторів.

Роулз погоджується з ідеєю, висловленою Кантом у Першій остаточній статті про вічний мир, а саме, що в ідеалі всі держави мали б мати республіканські цивільні конституції. Однак Роулз зазначає, що навіть Товариство народів, усі члени якого були б ліберальними народами, безумовно, вимагало б від них практикувати толерантність у стосунках один з одним, оскільки концепції ліберальної справедливості, що структурують суспільства, безумовно, відрізнялися б від кожного з них (Rawls, 2003, р. 48-57, 59-60). Він також показує, використовуючи приклад уявного суспільства Казаністану, що пристойне (descent) неліберальне суспільство може втілювати багато рис ліберально-демократичних режимів, які пояснюють, чому конституційна демократія не йде на війну один з одним і, можливо, може задовольнити критерії Канта для республіканської форми суверенітету (залежно від того, як вони інтерпретуються).

Висновки і перспективи подальших розвідок. Виходячи з результатів огляду концепцій демократії та системи державного устрою у працях обох авторів можливо зробити наступний висновок: «Право народів» розвинуло відображене Кантом у «До вічного миру» бачення міжнародних відносин. В тому числі шляхом розширення ролі концептів демократії та народу.

В момент створення таких інституцій як ООН та НАТО ідеї викладені Кантом у «До вічного миру» набули реального застосування, але через певний час з огляду на досвід десятиріч їхнього існування вони потребували певного філософського переосмислення, що і було зроблено Роулзом у «Праві народів», у праці він підкреслює особливу важливість ролі демократії та народу, а не держави як раціонального суб'єкта міжнародних відносин. З огляду на сучасний стан міжнародної напруженості ці питання потребують подальшого теоретичного та практичного усвідомлення та вивчення не тільки в контексті соціальної філософії, а й в інших, більш прикладних галузях гуманітарного знання, що можливо зробити опрацьовуючи «Права народів» у контексті вітчизняної науки.

ЛІТЕРАТУРА

1. Bernstein, A. R. (2009). Kant, Rawls, and Cosmopolitanism: “Toward Perpetual Peace” and “The Law of Peoples.” *Jahrbuch Für Recht Und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*, 17, 3–52. <http://www.jstor.org/stable/43593969> DOI: <https://doi.org/10.3790/978-3-428-48684-7>
2. Caranti, L. (2018). The Word ‘Democracy’ in Kant’s Political Writings. In M. Hulshof & M. Rancan de Azevedo Marques (Eds.), *A linguagem em kant, a linguagem de Kant* (pp. 199–214). essay, São Paulo, Brazil: Editora UNESP. Retrieved 2022, from <https://books.scielo.org/id/kj9vm> DOI: <https://doi.org/10.36311/2018.978-85-7249-010-8> (Caranti, L., 2018)
3. Kant, I., & Wood, A. (1996). *Toward perpetual peace* (1795). In M. Gregor (Ed.), *Practical Philosophy* (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, pp. 311-352). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511813306.012 URL: <https://www.cambridge.org/core/books/abs/practical-philosophy/toward-perpetual-peace-1795/60398614F441BC660CE7BA143BC10F58>
4. NATO. (1949). *The North Atlantic Treaty*. Retrieved February 8, 2023, from https://www.nato.int/cps/en/natolive/official_texts_17120.htm
5. Nozick R. (2013). *Anarchy, State, and utopia*. New York, NY: Basic Books.
6. Pogge, T., & Kosch, M. (2007). *John Rawls: His life and theory of justice*. Oxford University Press.
7. Rawls, J. (2003). *The law of peoples*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
8. Rawls, J. (1999). *A theory of justice*. Oxford University Press.
9. Saint-Pierre, A. (1713). *Projet pour rendre La Paix perpétuelle en Europe* Antoine Schouten.
10. United Nations. (1946). *UN Charter Preamble*. United Nations. Retrieved February 8, 2023, from <https://www.un.org/en/about-us/un-charter/preamble>

REFERENCES

1. Bernstein, A. R. (2009). Kant, Rawls, and Cosmopolitanism: “Toward Perpetual Peace” and “The Law of Peoples.” *Jahrbuch Für Recht Und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*, 17, 3–52. <http://www.jstor.org/stable/43593969> DOI: <https://doi.org/10.3790/978-3-428-48684-7>
2. Caranti, L. (2018). The Word ‘Democracy’ in Kant’s Political Writings. In M. Hulshof & M. Rancan de Azevedo Marques (Eds.), *A linguagem em kant, a linguagem de Kant* (pp. 199–214). essay, São Paulo, Brazil: Editora UNESP. Retrieved 2022, from <https://books.scielo.org/id/kj9vm> DOI: <https://doi.org/10.36311/2018.978-85-7249-010-8> (Caranti, L., 2018)
3. Kant, I., & Wood, A. (1996). *Toward perpetual peace* (1795). In M. Gregor (Ed.), *Practical Philosophy* (The Cambridge Edition of the Works

of Immanuel Kant, pp. 311-352). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511813306.012 URL: <https://www.cambridge.org/core/books/abs/practical-philosophy/toward-perpetual-peace-1795/60398614F441BC660CE7BA143BC10F58>

4. NATO. (1949). *The North Atlantic Treaty*. Retrieved February 8, 2023, from https://www.nato.int/cps/en/natolive/official_texts_17120.htm

5. Nozick R. (2013). *Anarchy, State, and utopia*. New York, NY: Basic Books.

6. Pogge, T., & Kosch, M. (2007). *John Rawls: His life and theory of justice*. Oxford University Press.

7. Rawls, J. (2003). *The law of peoples*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.

8. Rawls, J. (1999). *A theory of justice*. Oxford University Press.

9. Saint-Pierre, A. (1713). *Projet pour rendre La Paix perpétuelle en Europe* Antoine Schouten.

10. United Nations. (1946). *UN Charter Preamble*. United Nations. Retrieved February 8, 2023, from <https://www.un.org/en/about-us/un-charter/preamble>

УДК 141.319.8:17.024.1

ЛІМОНЧЕНКО Віра – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Григоровича Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 24, вул. Івана Франка, м. Дрогобич, Україна, індекс 82100 (limonchenko57@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4770-7199>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.5>

Бібліографічний опис статті: Лімонченко, В. (2023). Розмова Гегеля, Гайдеггера і Рікера про совість. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», № 46, 75–95, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.5>*

РОЗМОВА ГЕГЕЛЯ, ГАЙДЕГГЕРА І РІКЕРА ПРО СОВІСТЬ

Анотація. *Мета роботи.* Мета дослідження – осмислення феномену совісті як антропологічного чинника, що реалізується як зустріч трьох значних мислителів у просторі моїх роздумів про совість. Мета обумовлює увагу на запитанні: де відбувається реальна дія совісті? **Методологія.** Питання засад, з яких буде здійснюватись розгортання думки трьох мислителів проблематизоване тим, що логіку (логос) їх ідей буде озвучувати мій власний голос і тому може відбутися підміна. Хоча мислення виправдане як шлях руху до сутнісної всезагальності, говорити виправдано від себе, отже вважаю доречним шлях власних міркувань на тему совісті, але максимую лишеється гранична увага до думки інших, що у даній ситуації постає як розмова Гегеля, Гайдеггера і Рікера у просторі моєї думки – але не як вільна варіація на тему, а спроба зрозуміти. **Наукова новизна.** В цілому звично наділяти совість позитивними конотаціями, але тоді виникає небезпека абсолютизації самодостовірності і виправдання совістю або конформістського слідування за більшістю, або насильства і сваволі. Обґрунтовується, що феномен совісті засвідчує характерну для людини парадоксальність

самототожності і відмінності від себе і тому несе в собі граничну подвійність включення індивідуалізованої одиничності у всезагальність. Саме такими сутнісними рисами володіє людське мислення, яке також зберігає подвійність: будучи дією індивіда, за суттю цієї дії воно виводить індивіда за межі самого себе. Голос совісті звучить настановою проти самозадоволення самим собою і ставить людину перед запитуваннями і це не бездіяльність, але рішучий вибір мислення. **Висновки.** Совість штовхає людину у мислення – саме цей шлях вимальовується по прочитанню і Гегеля, і Гайдеггера, і Рікера, які лишаються непочутими. Отже, простором де відбувається дія совісті, може бути визнана філософія як філософствування – тобто не як інформативна обізнаність, а як вміння ставити під запитання самого себе у контексті бачення своєї парадоксальної самототожності через виявлення присутності у тобі радикально іншого. Стверджується, що реалізацією парадоксальної пасивності Я постає філософський дискурс з його увагою до мислення, сутнісними рисами якого є граничний неспокій і відсутність самозадоволеної впевненості при слідуванні страждальній увазі до Іншого.

Ключові слова: совість, самодостовірність, діалектика активності і пасивності, мислення, філософський дискурс.

LIMONCHENKO Vira – Doctor of Philosophical Sciences, Professor at the Department of Philosophy, Sociology and Political Science named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 24, Ivan Franko str., Drohobych, Ukraine, postal code 82100 (limonchenko57@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4770-7199>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.5>

To cite this article: Limonchenko, V. (2023). Rozмова Hegelia, Haideggera i Rikera pro sovist [Hegel's, Heidegger's, and Ricœur's about conscience]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho derzhavnogo pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriya "Filosofia"* – Human Studies. Series of "Philosophy": a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, № 46, 75–95, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.5>

HEGEL'S, HEIDEGGER'S, AND RICŒUR'S ABOUT CONSCIENCE

Abstract. *The goal of the paper.* The study aims to comprehend the phenomenon of conscience as an anthropological factor, which is realized as a meeting of three significant thinkers in the space of my reflection on conscience. The purpose focuses on the question: where does the actual action of conscience occur? **Methodology.** The question of the principles that will be given to the expansion of the three thinkers' opinions is that the logic (logo) of their ideas will speak with my voice and, therefore, may be replaced. Although thinking is justified as a path of movement to essential universality, it is justified to speak only from me, so I consider the path of my considerations on the subject of conscience to be relevant, but extreme attention to the opinion of others that in this situation appears as a conversation of Hegel, Heidegger, and Ricœur; not as a free variation on the topic, but an attempt to understand. **Scientific novelty.** Generally, it is customary to give conscience positive connotations, but then there is a danger of absolutization and justification of conscience, conformist follow-up, or violence and arbitrariness. It is substantiated that the phenomenon of conscience attests to a characteristic of a person's paradoxicality of self-identity and distinction from himself and therefore carries the marginal duality of inclusion of individualized individuality in universality. The essential features that human thinking has, which also retains duality: being the individual's action, at the essence of this action, brings the individual beyond himself. The voice of conscience sounds guidance against self-satisfaction and puts a person in the face of asking, and this is not inaction but a decisive choice of thinking. **Conclusions.** Conscience pushes a person into thinking – this path appears after reading Hegel, Heidegger, and Ricœur, who remained unheard. Therefore, the space where the action takes place can be recognized as philosophy – not as an informative awareness, but as an ability to ask yourself in the context of the vision of your paradoxical self-identity by identifying the presence in you radically. It is argued that the realization of paradoxical passivity is a philosophical discourse with its attention to thinking, the essential features of which are marginal anxiety and lack of self-satisfied confidence in following the suffering attention to another.

Key words: conscience, self-reliability, a dialectic of activity and passivity, thinking, philosophical discourse.

Постановка проблеми. Задана назвою тема може бути розгорнута нарративно – як виявлення понятійно-сутнісних моментів розуміння феномену совісті названими трьома значними мислителями. Але вже послідовність викладу проблематична. Навіть у простій розповіді ми постаємо сороконіжками – з якої ноги почати рух? Існує порядок хронологічний – за часом життя, і у назві присутній саме він. За часовим порядком слід починати з Гегеля, розгорнувши спочатку зміст параграфу з «Феноменології духа», а потім розділу з «Основ філософії права». Дуже спокусливо відразу увійти у гегелівський дискурс і спробувати розкрити не завжди видимі засади розгорнутої думки і зрозуміти чому у «Феноменології духу» параграф «Совість. Прекрасна душа, зло і прощення зла» постає перехідною ланкою до такого формоутворення духу як релігія, а у останньому виданому за життя творі Гегеля совість як умонастрій бути спрямованим до всезагального добра знаходить свій реальний прояв у сім'ї, громадянському суспільстві і державі – формоутвореннях, які відповідно звичних для сучасності іменувань, належать до сфери соціального буття і є предметом політично орієнтованої думки. Отже, де відбувається реальна дія совісті?

Можливо у вимірі релігійному, де найбільш радикально засвідчений вихід за приватні рамки людського існування через відкриття у собі не тільки воління власної самості, але волі вищої, об'єднуючої всіх загальним благом – що і явлено будовою слова совість? У просторі нашого рідного мовлення це слово зафіксовано з XI ст. зі значеннями «розуміння», «знання», «згода», «вказівка», «чистота», будучи калькою з грецької. Потрапивши до нас з християнських текстів, воно успадкувало специфічний релігійний зміст опізнання божественної волі у самій людині. Введення поняття совісті у широке вживання обумовило саме християнство з його увагою до внутрішньої людини, здатної керуватись не тільки писаними законами держави і суспільними нормами моралі, але вимірювати себе у відповідності з Божественним волінням, зверненим саме до цієї людини, що так виразно засвідчено у ситуації Авраама і яка стала засадою міркувань К'єркегора (К'єркегор, 1993). К'єркегор звертає увагу, що ситуація Авраама за межами етичного і якщо розглядати її у контексті етики, то Авраам злочинець – отже він потрапляє за

межі моралі, норми якої однакові для усіх і чує голос, звернений *саме до нього* і це не дозволяє робити його дію загальним правилом, отже він керується іншим ніж мораль регулятивом. К'єркегор не говорить про совість – у центрі його уваги феномен віри, гранично індивідуалізований, розширюючий межі приватного, але «механізм» дії регулюючого вчинок принципу містить структуру совісті – це деяка вістка, що об'єднує його і Бога, їх спільне відання. Правда, у феномені совісті присутнє коливання судження, віра Авраама за межами коливань і суджень.

Отже феномен совісті несе в собі граничну подвійність, яку Гегель зробив осердям діалектики: одиничне існування, будучи емпіричним фактом чуттєвої наочності, у своєму дійсному ствердженні опізнає себе як вимір всезагального, що і засвідчує совість, вводючи у індивідуальне існування голос, що звучить у людині, але йде від Іншого. Емпірична наочність замкненого у собі одиничного розривається виходом до Бога, зустріч з яким надає розпорошеному і частковому життю індивіда цілісність через входження у простір всеохопної тотальності, яку і надає релігійна свідомість. Втрата релігією такої тоталізуючої суспільство дії, що засвідчує секуляризація, вводить інші тоталізуючі інститути і інші структури включення індивідуалізованої одиничності у всезагальність. Саме такими сутнісними рисами володіє людське мислення, яке також зберігає подвійність: будучи дією індивіда, за суттю цієї дії воно виводить індивіда за межі самого себе – голос Бога обертається рефлексією, граничним неспокоєм. Але наявна стійка традиція пов'язувати феномен совісті з сферою чуттєво-емоційною і дієвою, що у Гегеля засвідчено формоутвореннями об'єктивного духа.

Правомірним бачиться питання: якщо совість працює не тільки як сигнал порушення божественної заповіді і виявлення гріховності індивідуальної поведінки, але є імпульсом до суспільної дії – тоді доречно розглядати совість у контексті політики, або як зараз звично говорити – у дискурсі практичної філософії? Отже, де відбувається реальна дія совісті? Рікер, мислитель найбільш близький за часом його життя до нас, розгортаючи конституювання активно діючої людини, спирається на параграфи з «Філософії права», при чому Гегель у нього включений у розгляд феномену совісті М. Гайдеггером. То можливо слід почати

з Рікера, у якого можна винайти деяку реалізацію розмови, якої наочно не могло відбутися? Можливо Рікер як раз і здійснив співбесіду – яка і є предметом даного дослідження – отже достатньо розгорнути його думку? Певною мірою це можна визнати і тоді предметом уваги постане осмислення совісті як конститутивного чинника становлення людської самості – адже у Рікера розгляд совісті підпорядкований антропологічним питанням.

Але тут для мене виникає питання засад, з яких буде здійснюватись розгортання думки Рікера, – адже мій власний голос буде озвучувати логіку (логос) думки Рікера і тому відбудеться підміна: за рух думки Рікера буде видане моє розуміння цього питання. У всій історії людського мислення проглядається болюча амбівалентність – прагнучи йти за логікою самої суті справи (істини, буття, самої дійсності), людина робить це зусиллям власного міркування і говоріння, і внаслідок цього її переслідує ризик зісковзування у власну гадку замість всезагальної істини. Ми знаємо цю підступну небезпеку з часів Парменіда – нам не надані чіткі засади співпадіння нашої думки з рухом дійсності. Простір тотожності мислення і буття завжди проблематичний настільки, що зваженою бачиться недовіра буттю і онтології як дискурсу домінанти тотальності – при тому, що наше мислення можливе тільки якщо у ньому присутнє буття і його всезагальні параметри. І хоча мислення виправдане як шлях руху до сутнісної всезагальності, говорити виправданіше від себе, пам'ятаючи, що будь-які форми говорити від іншого ризикують стати фіктивними, бути підмінами іншого собою. Я вибираю шлях власних міркувань на тему совісті, але максимумою лишається гранична увага до думки інших, що у даній ситуації постає як розмова Гегеля, Гайдеггера і Рікера у просторі моєї думки – але не як вільна варіація на тему, а спроба зрозуміти.

Мета. Так сформульований предмет розгляду визначає мету – осмислення феномену совісті як антропологічного чинника, що реалізується як зустріч трьох значних мислителів у просторі моїх роздумів про совість.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Знайомство з наочною на сьогодні дослідницькою літературою виявило дивну картину – широко представлені різноманітні розвідки щодо совісті, але у наявних дискурсах не задіяні наробки Гегеля,

Гайдеггера і Рікера, при тому, що історико-філософський ракурс проблеми присутній, традиційно для західної думки він зосереджений на Канті (Kahn, 2021; Wood, 2008), і якщо Гайдеггер ще згадується у характерному для ліберального Заходу контексті націонал-соціалізму (Ojakangas, 2013), то звернення до думки Гегеля відсутнє. Найбільшу увагу приваблюють питання совісті, введені у контекст релігійний і медичний при розгляді цих питань у юридичному дискурсі (Giubilini, 2017; NeJaime and Siegel, 2018; Gostin, 2019; McLeod, 2020; Symons, 2022). Висловлюється думка, що у наші дні «совістю» заволоділи консерватори: посиланнями на совість обґрунтовується і відмова надавати послуги парам, що вступають у одностатевий шлюб і це стосується не тільки церковних служб, що ще можна зрозуміти, але й чиновників, пекарів, власників готельно-ресторанного бізнесу, і відмова від військової служби, і відмова надавати медичні послуги, які бачаться невідповідними совісті лікарів. Наводиться велика кількість подібних фактів і детально розбирається відповідність дій наявним юридичним нормам. При цьому природа совісті не потрапляє у поле уваги.

Традиційним для нашого часу є розуміння природи совісті у контексті нейрофілософії, коли совість розглядається як певна «конструкція мозку» (Churchland, 2019), тобто людина народжується зі схильністю бути соціально чутливою і життя серед людей дооформлює її нейробіологію, але і за приймання такої точки зору визнається дія оточуючого середовища і значущість совісті як регулятора людських стосунків (Churchland, 2019; Christakis, 2019). К. Симонс вважає, що совісті, ідея якої має значну популярність у ліберально-демократичних суспільствах, у сучасній морально-філософській літературі приділена мізерна увага: «Вчені або надають явно поверховий звіт про совість, або навіть не обговорюють совість взагалі» (Symons, 2022). Автор ставить завдання розглянути роль совісті в моральному житті, обґрунтовуючи право на відмову від військової служби з мотивів совісті, що стає визнанням моральної значущості совісті (Symons, 2022). Одним з важливих пунктів такого обґрунтування є неприймання інтуїтивістського розуміння совісті, що досить розповсюджене при посиланні на Шафтсбері, Юма і Руссо. Звертається увага на проблематичність посилянь на совість: внутрішній голос совісті

того, хто має расистську інтуїцію і щиро вірить, що одні раси є вищими за інші, не можна визнати безпомільним (Symons, 2022). Так само можлива спотворена моральна логіка і у інших відношеннях – у питаннях статі, релігії, нації, класу тощо. Хоча іронічне зображення совісті як слідування за «тихим голосом, що лунає в глибині вашого серця, і використовується як моральний орієнтир» (Symons, 2022) не завжди точно відповідає згадуванам авторам і часом здається недоречним.

Так позиція М. Оякангаса (Ojakangas, 2010; Ojakangas, 2013) набагато складніша і зовсім не суперечить підходу до совісті як такої, що передбачає моральні роздуми і діалоги, запропоновані К. Симонсом, що виразно продемонстровано при розгляді поглядів на совість Ханни Арендт, які реконструюються і на основі її книги «Банальність зла», і найбільшою мірою на ідеях останньої її праці «Життя розуму». Саме через Арендт у дискурс совісті входять роздуми Гайдеггера, що виразно засвідчено зверненням до мислення, яке можливо і здатне саме по собі породити добро, але «тільки мислення може протистояти злу» (Arendt, 1978, р. 67). Ця теза цілком узгоджується з ідеями мислителів, розгляд яких запропоновано осмислити у моїй розвідці. На завершення огляду літератури слід зазначити, що звернення до спадщини Арендт практикується багатьма сучасними мислителями, я вважаю необхідним згадати молодого дослідника, ідеї якого вважаю плідними і суголосними моїм роздумам. Верена Маус (Mauss, 2022) розрізняє у Арендт дві концепції совісті (р. 7-17) і розгортає розуміння совісті як побічного продукту мислення. Проте дуже дивно, що і Гегель, і Гайдеггер, не говорячи вже про Рікера, не згадуються – це є типовим для англо-американської думки ігнорувати здобутки континентальної філософії і тільки завдяки вимушеному входженню у цей англо-американський простір Ханни Арендт здійснюється вихід у новий вимір розуміння такої сутнісної риси людського буття як мислення.

Виклад основного матеріалу. Перше, на що нашоухується спроба розгортати дану проблематику українською мовою – це переклад гегелівського *das Gewissen* то як «сумління» (Гегель, 2004), то як «совість» (Гегель, 2000), так само наявна подвійність у українських перекладах Ніцше – і проблема ця не усувається, навіть якщо спиратися на німецькі тексти. Зважаючи на те, що

у більшості європейських мов у цьому імені зберігається первинний зміст грецького слова *συνείδησις*, у якому самою будовою зазначений смисл спільного об'єднуючого знання і яке латиною було перекладено як *conscientia*, то і українською доречно зберегти цей смисл, використовуючи у якості перекладу *das Gewissen* не сумління, а совість. Хоча у німецькій мові також був подвійний переклад: латинське слово *conscientia* Лютер переклав як *das Gewissen*, а Вольф як *das Bewusstsein* і цей варіант перекладу у подальшому закріпився зі значенням «свідомість», що досить наближено до слова сумління. З метою збереження мовної єдності аналогом *das Gewissen* Гегеля і Ніцше українською мовою я буду подавати слово «совість», навіть коли перекладач віддає перевагу слову «сумління», в дужках вказуючи варіант перекладача. У перекладі праці Рікера «Сам як інший» задіяний переклад «совість».

Проблематика совісті розглядається у контексті домінантної для Рікера теми людини, поставленої у етичному плані, але сама етика отримує вимір онтологічний і на це вказує назва останньої частини книги «Сам як інший» (Рікер, 2002) – «У напрямку якої онтології?», яка і завершується розглядом феномену совісті. Значу і важливий, як я покажу далі, момент – назва завершувального розділу має запитувальну форму. І після цього не слід ніяких підсумкових висновків.

Проблематика людської суб'єктивності поміщена у контекст самоідентичності «я», що розглядається крізь відношення з іншими, висуваючи у простір уваги питання відповідальності, совісті, довіри, поваги, вміння дотримуватись зобов'язань, при чому план етики не співпадає з моральністю, яка прагнення до досконалості людського життя з іншими унормовує і діє примусово (с. 204) – мораль включена в етику, створюючи умову для здійснення етичного наміру, але не гарантує людині, яка діє, цього здійснення. У Рікера герменевтика «Я» рівновіддалена і від апології самодостовірного обґрунтовуючого самого себе *coqito*, і від повалення його, здійсненого Ніцше – отже увага зосереджена на діалектиці самостійності «Я» і численних залежностей і опосередкованих обумовленостей: парадоксального до алогічної апорійності поєднання Я, що активно діє, і Я, що перетерплює досвід пасивності.

Досвід пасивності як виявлення діалектики самоті та іншості розглядається у трьох аспектах: інакшість мого тіла; інакшість іншого; інакшість совісті. Усі вони ведуть до виявлення парадоксальної пасивності Я, яка найвиразніше засвідчена феноменом совісті, що характеризується взаємним визнанням двох антагоністів, які визнають межі своїх позицій, відмовляючись від упередженості. Рікер говорить про специфічну модальність пасивності совісті, яка присутня у метафорі голосу (с. 407) – відразу внутрішнього і вищого по відношенню до людини, що і містить підступні пастки: совість перемішує «бути істинним» і «бути хибним» (с. 406).

В цілому звично наділяти совість позитивними конотаціями і бачити у ній вираження абсолютного права суб'єктивної самосвідомості знати в собі і з себе самого, що є право і обов'язок, і визнавати добром тільки те, що вона таким знає (Гегель, 2000, с. 126), але зосередженість на такому вимірі совісті викликає неприймання модусу пасивності, характерне для сучасної критично орієнтованої думки: совість як гомункул, який нашіптує етичні настанови (Symons, 2022) за формальної довіри самому собі підпорядковує індивіда цьому голосу, отже нівелює його власну активність, розчиняючи у групі і знімаючи власну відповідальність за дії, ідейна засада яких приходить ззовні. Виникає парадоксальна ситуація, коли виразно особистісний феномен корегується безособовими структурами і стає предметом маніпуляції, що так хворобливо зачепило Ніцше. Посиланнями на слідування совісті часто обґрунтовується насильство і жорстокість, що супроводжують війни. Д. Стеннард (1992) наводить слова Л. Френка Баума, відомого нам як автора книги «Чарівник з країни Оз»: «Білі по праву завойовників і носіїв цивілізації стали господарями Американського континенту, і безпека прикордонних поселень повинна бути забезпечена шляхом повного знищення небагатьох індіанців, що залишаються. І чому б і ні? Часи їхніх слав пройшли, їхній дух надламаний, від їхньої мужності не залишилося і сліду; хай краще вони помруть, аніж живуть тим жалюгідним життям, яке ми спостерігаємо нині» (Stannard, 1992, p. 126). Баум висловлювався з приводу подій у Вундед-Ні (1890), коли у долині Південної Дакоти американські солдати подавили релігійний рух

індіанців. «Різанину в Вундед-Ні називають останньою великою битвою між США та індіанцями. Справжня версія подій того дня була відшліфована та дезінфікована для споживання більшістю американців. Двадцять три солдати 7-го кавалерійського полку були нагороджені найвищою нагородою країни, медаллю Пошани, за вбивство майже 300 невинних і неозброєних чоловіків, жінок і дітей» (Giago, 2007). Але у 2021 році оцінка цих подій змінилася: «Через століття законодавці та активісти закликають президента Джо Байдена відкликати медалі, вручені солдатам, які брали участь у вбивствах. Wounded Knee, яка колись рекламувалася як перемога над непримиренним ворогом, сьогодні згадують як відверту різанину» (Giago, 2007).

Зрозуміло, напрошується логічний крок ув'язування моралі з контекстом часу і соціальних обставин, що характерне для соціологізованих концепцій, коли розрізнення Рікером етики і моралі не визнається і позиція сильної більшості наділяється маркером моралі – і це не обов'язково реальна сила активності, Ніцше показав як діє реактивна сила – у вигляді ущемленої і скривдженої позиції ресентементу. Тоді ситуативна мінливість етичних понять бачиться доречною і виправданою, але це взагалі усуває етику, підміняючи її конформізмом, який обґрунтовується покорою діючому закону або волінню більшості. У сучасному світі джерелом закону визнана воля більшості, що приводить до нехтування волею меншості – і це питання гостро обговорюється на різних рівнях. Релятивізація етичних понять – моральним є те, що служить справі здійсненої нами революції (за Леніним) – показник більшовистської моралі, при чому слід очистити більшовизм від історичних рис і характеристик, застосувавши до цього феномену смислового аналітику, що виявляє сутнісні параметри, чим на мій погляд є покладання на силу (насильство) маси при оперті на легко маніпульовану свідомість, якою є індивідуальна свідомість орієнтації на ефективність всупереч рефлексивному продумуванню конкретної цілісності.

Отже абсолютна внутрішня впевненість у власній самодостовірності, що характеризує совість, сумнівна. І чітке розгортання цієї сумнівності надане вже Гегелем – у «Основах філософії права» (2000) можна бачити обґрунтування тези, що совість як чинник дієво-об'єктивний при входженні у вимір політичного

життя усувається і це можна б вважати свідченням аморального цинізму, внаслідок чого відкидати Гегеля як апологета наочного порядку встановленого державою, і дивно, що ліберальна думка, зосереджена на юридичних гарантіях прав людини, ігнорує його ідеї. Я б зазначила, що важливий не сам висновок, а рух думки – на що і звертає увагу Рікер і чим ігнорують сучасні ліберали. Рух думки видимий за умови виходу за межі висловленої тези і поміщення її у цілісну структуру висловленого – у Гегеля інститути, що утворюють державний лад, постають виявленням і здійсненням основоположної розумності (Абсолютної ідеї) і тільки у такому варіанті вони надають міцний базис державі і довіра до них можлива тоді, коли вони постають стовпами публічної свободи. Міцність цілого забезпечується взаємним проникненням закону розуму і осібної свободи – без цього держава провисає у повітрі (Гегель, 2000, с. 222). Отже подібна «апологія» державних інститутів обертається їх критикою – достатньо від «Основ філософії права» перейти до «Філософії історії», а краще до цілісного корпусу книг Гегеля. Продумування гегелівських встановлень щодо держави викликає дивно суперечливі думки – від сентиментальної мрійливості до критичного скепсису щодо них, але вдуматись у них доречно:

Часто казали, що мета держави – це щастя громадян; це, безперечно, правильно: якщо громадянам недобре, якщо їхня суб'єктивна потреба не вдоволена, якщо вони не вважають, що опосередкуванням задоволення їхньої потреби стає держава як така, то така держава тримається на глиняних ногах (Гегель, 2000, с. 223).

Зрозуміло, що змістовне наповнення «щастя громадян», яким обґрунтовується міцність держави, викликає запитання і вимогу конкретизації, але тим не менше цією тезою Гегель здійснює повернення до суб'єктивності одиничного індивіда, і отже до совісті, на що і звертає увагу Рікер (2002): коли етичне життя перекручено до основ, чи не в совісті протестуючих, яких перестали лякати брехня і страх, знаходить притулок цілісність найетичнішого життя? (с. 410). Рікер відтворює аргумент Гегеля, який висловлює судження, що у часи, коли дійсність є порожнім, бездуховним і позбавленим засад існуванням, індивіду може бути дозволено тікати від дійсності і відступати в область

внутрішнього душевного життя – що і робить Сократ, який виступив у період розкладання афінської демократії і відійшов у себе, щоб шукати там право і добро, і далі Гегель (2000) констатує, що і в його часи повага до існуючого тією чи іншою мірою втрачається і людина хоче бачити значуще як свою волю, як визнане нею самою (с. 127).

Отже здійснюється повернення до совісті і тих питань, що ставляться Гегелем (2000): будучи абсолютною внутрішньою впевненістю у власній самодостовірності, чи відповідає совість певного індивіда самій ідеї совісті, чи є те, що він вважає добром чи видає за добро, справді добром (с. 126). Совість опізнає себе у вимірі сумніву і в цьому сенсі переклад *Gewissen* як сумління отримує виправданість. Гегель чітко показує межі совісті і засади, на яких ці межі зрозумілі:

Сумління не визнає для себе за абсолютний жодного змісту, бо є абсолютною негативністю всього визначеного. Воно визначає *на основі себе*, проте коло Я, на яке припадає визначеність як така, – це так звана чуттєвість; щоб мати зміст з безпосередньої самовірогідності, сумління не знаходить нічого під рукою, крім чуттєвості. (Гегель, 2000, с. 439)

Але ж для Гегеля чуттєвість позбавлена виміру істинності і всезагальності як точка емпіричної приватної частковості, іншим якої і постає мислення – зосередження на безпосередній самовірогідності обумовлює перебування совісті на межі падіння у зло (Гегель, 2000, с. 128) і опізнання совісті як нечистої: коли ти дієш по совісті як власній самодостовірності, твоє діяння як входження ідейного переконання у дійсність неминуче постає злочином. І тут розпочинається непереносиме хитання між чистою і нечистою совістю, що усувається у Гегеля виходом за межі совісті і включенням інших регулятивів – не суб'єктивного, а всезагально об'єктивного характеру, у Ніцше хитання оголює непривабливі крайності: визнання права на нечисту совість стає виправданням злочину, совість чиста приводить до самозадоволеного фарисейства. Рікер приймає рух думки Гегеля у напрямку усунення порочного кола «чистої» та «нечистої» совісті, але робить це дещо по-іншому.

Говорячи про вихід за межі порочного кола чистої совісті як фарисейства і нечистої совісті як визнання права на

переступання правила (отже на зло-чин), Рікер тим не менш не приймає домінанту юридичних законів, які не відкидаються і не заперечуються, але не вони є чинниками первинного становлення людини. Він знаходить відрив совісті від хибної альтернативи «чистої» і «нечистої» у Гайдеггера – отже доречно послідувати за ним і звернутися безпосередньо до Гайдеггера.

Рікер згадує метафору голосу, про яку так часто говорять – як раніше згадувалося, вона бачиться інтуїтивістським слідуванням самому собі, але індивідуалістськи орієнтоване розуміння самості обертає голос совісті або на конформізм, або на бунтівне протиставлення себе самого іншим. Він говорить про «онтологічний аналіз совісті», вказуючи на *інакшість* совісті у способі буття Я і найбільш радикальне вираження цього вважає наявним у Гайдеггера, який вмонтовує совість у пошуки людиною самої себе, і людина починає цей шлях, фіксуючи своє розчинення у масовидній більшості. Рікер задається питанням як здійснюється відрив від цієї безликої масовидності і визнає совість тим, що вказує на наявність у самості інакшого – буття, отже Selbst обертається на Dasein і зсередини звучить інше ніж чиста тотожність індивідуальної наявності. Можна сказати, що феномен совісті засвідчує характерну для людини парадоксальність самототожності і відмінності від себе – напружене бажання бути самим собою реалізується як трансцендування, виявлення чого і здійснює Гайдеггер у своїй фундаментальній онтології: фундаментальною засадою людського буття показана онтологічна інородність людини на тлі світу наочного буття, яке оточує людину (Хайдеггер, 1995, с. 269). Цю іншородність і засвідчує совість: совість дає «щось» зрозуміти, вона розмикає, засвідчуючи діалектику тотожності і нетотожності собі. Це розмикання здійснюється як поклик бути самим собою у найбільш *своїй* здатності бути – оскільки первинне опізнання себе відбувається у ситуації падіння (у Гайдеггера), відчуження (у гуманістичному марксизмі), гріховності (у християнській свідомості). Цей поворот думки настільки важливий, що потребує пояснення ще раз. Бути самим собою зовсім не проблематизовано на рівні наочно суцього – але саме це підпадає під запитування для філософськи інтонованої думки. Гайдеггер задається абсурдним з точки зору повсякденної свідомості питанням щодо *хто*

присутності (Dasein) і зазначає, що цей *хто* частіше не я сам, але людина-самість (Хайдеггер, 1995, с. 267), як модифікація людей (оточуючого середовища), що у Гайдеггера позначені як дещо безособове-безлике, масовидне (das Man). Конститування себе найбільшою мірою відбувається як повернення до себе з цієї загубленості у людях (das Man), до чого і кличе совість як поклик. Отже – поклик кличе до самого себе, але йде не від світу, у якому людина почуває себе не як вдома (Хайдеггер, 1995, с. 277). Найпроблематичнішим стає запитання хто ж здійснює опізнання голосу – бо поклик має бути почутим, хто ж здійснює цю почутість?

Варіант цього запитання розгорнутий Віктором Малаховим, який розглядаючи свободу людського самовираження, виявляє навіть не проблему, а таємницю: за свободою дії проступає свобода волі, але не як сваволя творити усе, що завгодно, а як відношення до власної волі, отже *вибору самого себе*. Він фіксує апорію, яка виникає при цьому:

Якщо предметом мого вибору є моя власна суб'єктивність, моя воля, моє Я, то, виходить, до того, як вибір відбувся, всього цього як «мене» ще немає. У такому разі хто ж вибирає? Інший? Але чого варта моя свобода, якщо мене вибрали, наче карту з колоди чи ляльку з ящика, чиїсь чужі руки? Я сам? Тоді все повертається на круги своя: або моя самість, по суті, вже закладена в мені як суб'єкті вибору і, отже, я від неї таки не вільний – або цього вибираючого суб'єкта обирає, у свою чергу, хтось інший. І як справи з підставами, на яких людина себе вибирає? Якщо такі є, отже, цей вибір у принципі обумовлений, змушений, тобто. власне вільним вибором не є, і той, хто його робить, виявляється лише ланкою в мережі загальної взаємозалежності (Малахов, 2017).

Цю апорійність Рікер (2002) називає діалектикою самостійності і залежності, або визнанням парадоксальної суміщеності активності і страждальної пасивності, і говорить про *étrang(èr)eté* совісті (с. 415) – в українському перекладі цей вимір совісті переданий як *сторонність*, в російському як *чуже-странность*, французьке слово відсилає пам'ять до роману Камю «Сторонній» (*L'Étranger*) герой якої Мерсо викликав дуже різні судження щодо себе... Рікер зазначає зближення сторонності

голоса й «відкинутою» (чи вичерпаною?) умовою покинутості, Dasein є «вкнутість» саме в існування (с. 415) – у російському перекладі більш акцентований такий відтінок «відкинутості» як падіння і покинутість, які характерні для концепції Гайдеггера, адже людина-самість знаходиться серед різноманітностей світу і є сторонньою самій собі – совість як той, що кличе, сприймається *чужим* голосом, це і є той досвід пасивності, який цікавить Рікера. Він зазначає, що афектованість іншим голосом відрізняється від діалогу душі з самою собою, про який говорить Платон, і підкреслює асиметрію між інстанцією, що окликає, і *самим*, як покликаним, називаючи цю асиметрію вертикальною (с. 407). Вертикальність оклику обумовлює, за словами Рікера, загадковість совісті, автентичність якої «може бути з великим зусиллям по-справжньому осягнута» (с. 407). У Гайдеггера також йде мова про таємничу ускладненість поклику совісті – вона кличе завжди до такої здатності бути самим собою, яка є найбільш моєю, при тому що поклик йде від сушого, яким є завжди я сам (Хайдеггер, 1995, с. 278): будучи загубленим серед публічності людей (das Man) і їх говоріння (Das Gerede) я як Dasein («я» тут не зовсім доречно, але необхідно якось позначити цю інстанцію у людині) прослуховує, слухаючись людино-самості, свою самість – при чому, найбільшою мірою *свою*. Почути, за Гайдеггером, можливо у тиші і мовчанні – це і є совість. Рікер приймає тезу Гайдеггера: «У совісті Dasein окликає себе самого» і фіксує вказану Гайдеггером міру вищості: «Оклик, безперечно, походить не від когось іншого, хто є у світі зі мною. Оклик походить від мене і, однак, він перевищує мене» (Рікер, 2002, с. 415). Рікер констатує: «Онтологія тут зупиняється і пильнує на порозі етики» (Рікер, 2002, с. 416) і висловлює зауваження, що на жаль, Гайдеггер не показав шлях від онтології до етики, хоча його критика «вульгарних експлікацій совісті», здається, саме це і обіцяла. Отже, він робить висновок, що останнє слово про совість ще не сказано (Рікер, 2002, с. 417).

Сам же він розглядає совість через ув'язування феноменів настанови і свідчення, коли окликнутість совістю означає «визнати себе як такого, хто має наказ добре жити для і разом з іншими у справедливих інституціях і поважати себе самого як носія цього побажання» (Рікер, 2002, с. 419–420). Останні

сторінки розділу наповнені знаками запитання, що цілком узгоджене з запитувальною формою назви і у цьому можна бачити деякий висновок дискурсу совісті: філософський дискурс зупиняється на апорії Іншого і чатує на тому щоб «іншість не зникла ставши тотожною самій собі» (Рікер, 2002, с. 423). Рікер на цьому зупиняється, залишаючи нас у напруженому продумуванні цієї тези. Для мене у ній звучить настанова проти самозадоволення самим собою і визнання себе інстанцією, що володіє тим знанням, яке диктує чітку дію – совість ставить людину перед запитаннями і це не бездіяльність, але рішучий вибір мислення.

Совість штовхає людину у мислення – саме цей шлях вималюється по прочитанню і Гегеля, і Гайдеггера, саме сприймання яких у західному інтелектуальному просторі гранично проблематизоване і вони лишаються непочутими. Але їх голос звучить у спадщині Ханни Арендт, яка не те, щоб почута і зрозуміла, але все ж таки до неї є інтенція прислухатися. Розгортання повноти її поглядів – тема окрема і значна, але доречно звернутися до її тези, що викликала збентеження і сум'яття у багатьох: розмірковуючи над злочиною нацистського чиновника Ейхмана, вона бачить його головною провиною нездатність мислити і повернення до цієї тези Арендт здійснює у своїй останній книзі «Життя розуму» (1978), перекладу якої українською мовою немає і це також викликає запитання – чи дійсно нас не цікавлять роздуми, якщо вони позбавлені політизованості, що лежить на самій поверхні?

Арендт напругу ув'язує феномен совісті з мисленням і задається питанням чи може здатність мислення як такого – тобто звичка досліджувати усе, зосереджуватись на предметі незалежно від висновків, які з цього слідує – бути умовою, яка б утримувала людей від зла (Arendt, 1978, р. 5). Вона акцентує увагу на тому, що до цього веде саме слово совість, яке має значення такого знання, що об'єднує – знати зі мною і через мене (р. 5). Вона зізнається, що питання етики зацікавили її після суду на Ейхманом, і говорить далі, що ця ж подія спонукала її замислитись над питанням «Що таке мислення?». Знайомі зі спадщиною Гайдеггера відразу впізнають наскрізну для нього тему, і дивно, що у розгляді питань совісті у Арендт на це не звертається уваги (Ojakangas, 2010). Але вже і рання книга «Становище

людини» (1958) розпочинається гайдеггерівським діагнозом: рисою нашого часу названа *thoughtlessness* – бездумність, недбала нерозсудливість, самозадоволене повторення тривіальних і порожніх «істин» (Арендт, 1999, с. 19). По-гайдеггерівськи звучить і завдання: нам нічого іншого не залишилося, хіба що осмислити те, що ми робимо. І далі слідує дуже показове зауваження:

«Що ми робимо?» – це, звичайно, центральна тема моєї книжки. Вона торкається лише найелементарніших артикуляцій людської ситуації, зокрема тих форм діяльності, що, як традиційно, так і з погляду сучасності, належать до сфери людського буття. Саме з цих та інших міркувань, найвища і, можливо, найчистіша діяльність, на яку здатні люди, діяльність мислення залишилася поза моїм аналізом (Арендт, 1999, с. 19).

Мислення назване «найвищою і найчистішою діяльністю» – і справа не у оціночних епітетах, а у тому, що мислення і є діяльність, при чому вона названа найчистішою – і якщо взяти слово «чистий» не у хвалебних, а у кантівських конотаціях, то мислення і є розкриттям діяльності людини не у ситуативних, часткових, обмежених умовами і часом формах, а у її сутнісній понятійній необхідності.

М. Оякангас (2010), розглядаючи етичні питання совісті у контексті трактування Ханною Арендт Сократа, також розпочинає з характеристик сучасності як бездумної (Ojakangas, 2010, р. 82) – доречно зазначити, що як тільки йде мова про визнання хибної нерозумності дійсності, згадується Сократ, у якого питання етики внутрішньо ув'язані з питаннями мислення – і далі слідує припущення, що Ейхман, а не Сократ, є етичною парадигмою сучасності (Ojakangas, 2010, р. 83) і пояснюється це тим, що у нормальних умовах совість лишається маргінальною справою, оскільки вона «не підтверджує, а радше руйнує правила» (Ojakangas, 2010, р. 83), мислення і совість названі анархічними і деструктивними принципами, це не ті принципи, які могли б створити порядок, що і фіксується: «той, хто актуалізує діалог із самим собою наражається на небезпеку, що його совість не залишиться неушкодженою, але замість цього він стає вразливим і розгубленим» (Ojakangas, 2010, р. 71). Гармонійна переконливість у своїй правоті характерна для тих, хто навіть не ставить

питання що ж не так – вони мають чисту совість, як «бездумний» Ейхман (Ojakangas, 2010, р. 73). І далі слідує висновок, що мислення стає найбільш адекватною політичною дією.

Висновки. Поставлене на початку запитання щодо того простору де реалізується дія совісті, отримує варіант відповіді, що цим простором є філософія як філософствування – тобто не стільки обізнаність у багатоманітності концепцій і поглядів, скільки реальна філософія як вміння ставити під запитання самого себе у контексті бачення своєї парадоксальної самототожності через виявлення присутності у тобі радикально іншого – від людини, яку кваліфікуєш ворогом, до Бога, голос якого гранично апофатичний. Філософський дискурс постає реалізацією парадоксальної пасивності Я: алогічна апорійність поєднання Я, що активно діє, і Я, що перетерплює досвід пасивності реалізується як мислення – граничний неспокій і відсутність самозадоволеної впевненості при слідуванні страждальній увазі до Іншого.

ЛІТЕРАТУРА

1. Арндт Г. Становище людини. Львів: Літопис, 1999. 255 с.
2. Гегель І.В.Ф. Основи філософії права, або Природне право і державознавство. Київ: Юніверс, 2000. 336 с.
3. Гегель І.В.Ф. Феноменологія духа. К: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. 548 с.
4. Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. 383 с.
5. Малахов В.А. Ненаписанная книга. Вопросы философии. 2017. № 12. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1830
6. Рікер П. Сам як інший. Київ: Дух і Літера, 2002. 458 с.
7. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
8. Arendt Hannah. The Life of the Mind. New York: Harvest Book, 1978, Vol. I. 521 p.
9. Christakis Nicholas A. The neurobiology of conscience. Nature. 2019. № 569. Pp. 627–628. DOI: <https://doi.org/10.1038/d41586-019-01658-w>
10. Churchland P.W.W. Norton Conscience: The Origins of Moral Intuition. W. W. Norton & Company, 2019. 240 p.
11. Giago T. 300 reasons not to forget lessons of Wounded Knee. URL: <https://web.archive.org/web/20070210090124/http://www.manataka.org/page1721.html>
12. Giubilini A. Objection to Conscience: An Argument Against Conscience Exemptions in Healthcare. Bioethics. 2017. Volume 31. Issue 5. Pp. 400–408.

13. Gostin Lawrence O. The «Conscience» Rule: How Will It Affect Patients' Access to Health Services? *Journal of the American Medical Association*. 2019. Vol. 321, No. 22. URL: <https://scholarship.law.georgetown.edu/facpub/2173/>

14. Kahn Samuel. *Kant's Theory of Conscience*. Cambridge University Press, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781108694278>

15. Mauss Verena. *Hannah Arendt's Conception of Conscience: Not Everyone Has a Conscience, Whereas Everyone Could Have One*. Thesis MA Philosophical Perspectives on Politics and the Economy Leiden University. 2022. 53 p. URL: <https://hdl.handle.net/1887/3447504>

16. McLeod Carolyn. *Conscience in reproductive health care: Prioritising patient interests*. New York: Oxford University Press, 2020. 224 p.

17. NeJaime Douglas and Siegel Reva B. *Conscience Wars in Transnational Perspective: Religious Liberty, Third-Party Harm, and Pluralism*. *The Conscience Wars: Rethinking the Balance between Religion, Identity, and Equality* (Susanna Mancini & Michel Rosenfeld eds., Cambridge Univ. Press, 2018. URL: <https://www.eui.eu/Documents/MWP/ProgramActivities/20152016/master-classes/Siegel-Conscience-Wars-in-Transnational-Perspective-1-10-16-SSRN.pdf>

18. Ojakangas Mika. *Arendt, Socrates, and the Ethics of Conscience*. *Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences*. Vol. 8. University of Helsinki, 2010. Pp. 67–85.

19. Ojakangas Mika. 2013. *The voice of conscience: A political genealogy of western ethical experience*. London: Bloomsbury, 2013. 253 p.

20. Stannard D.E. *American Holocaust: The Conquest of the New World*. N.Y.: Oxford University Press, 1992. 408 p.

21. Symons X. *Why Conscience Matters: A Theory of Conscience and Its Relevance to Conscientious Objection in Medicine*. *Res Publica*. 2022. URL: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11158-022-09555-2#citeas> DOI: <https://doi.org/10.1007/s11158-022-09555-2>

22. Wood A.W. *Kantian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 342 p.

REFERENCES

1. Arendt, H. (1999). *Stanovysheche liudyny* [The Human Condition]. Lviv: Litopys. [in Ukrainian].

2. Hegel, G.V.F. (2000). *Osnovy filosofii prava, abo Pryrodne pravo i derzhavoznavstvo* [The Philosophy of Right, or Natural Law and Political Science in Outline]. Kyiv: Yunivers. [in Ukrainian].

3. Hegel, G.V.F. *Fenomenolohiia dukha* [The Phenomenology of Spirit]. K: Vyd-vo Solomii Pavlychko «Osnovy», 2004. [in Ukrainian].

4. K'еркегор, S. (1993). *Strah i trepet* [Fear and Trembling]. M.: Respublika, 1993. [in Russian].

5. Malahov, V.A. (2017). *Nenapisannaya kniga* [Unwritten book]. *Voprosy filosofii – Questions of Philosophy*, 12. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1830 [in Russian].
6. Riker, P. (2002). *Sam yak inshyi* [Oneself as Another]. Kyiv: Dukh i Litera. [in Ukrainian].
7. Hajdegger, M. (1995). *Bytie i vremya* [Being and Time]. M.: Ad Marginem, 1997. [in Russian].
8. Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind*. New York: Harvest Book. Vol. I. 521 p.
9. Christakis, Nicholas A. (2019). The neurobiology of conscience. *Nature*, 569, 627–628. DOI: <https://doi.org/10.1038/d41586-019-01658-w>
10. Churchland, P.W.W. (2019). *Norton Conscience: The Origins of Moral Intuition*.
11. Giago, T. (2007). 300 reasons not to forget lessons of Wounded Knee. URL: <https://web.archive.org/web/20070210090124/http://www.manataka.org/page1721.html>
12. Giubilini, A. (2017). Objection to Conscience: An Argument Against Conscience Exemptions in Healthcare. *Bioethics*, 31/5, 400–408.
13. Gostin, L.O. (2019). The “Conscience” Rule: How Will It Affect Patients’ Access to Health Services? *Journal of the American Medical Association*, 321 (22). URL: <https://scholarship.law.georgetown.edu/facpub/2173/>
14. Kahn, Samuel. (2021). *Kant's Theory of Conscience*. Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781108694278>
15. Mauss, Verena. (2022). *Hannah Arendt's Conception of Conscience: Not Everyone Has a Conscience, Whereas Everyone Could Have One*. Thesis MA Philosophical Perspectives on Politics and the Economy Leiden University. URL: <https://hdl.handle.net/1887/3447504>
16. McLeod, Carolyn. (2020). *Conscience in reproductive health care: Prioritising patient interests*. New York: Oxford University Press.
17. NeJaime, Douglas and Siegel, Reva B. (2018). *Conscience Wars in Transnational Perspective: Religious Liberty, Third-Party Harm, and Pluralism*. *The Conscience Wars: Rethinking the Balance between Religion, Identity, and Equality*. (Susanna Mancini & Michel Rosenfeld eds., Cambridge Univ. Press. URL: <https://www.eui.eu/Documents/MWP/ProgramActivities/20152016/master-classes/Siegel-Conscience-Wars-in-Transnational-Perspective-1-10-16-SSRN.pdf>
18. Ojakangas, Mika. (2010). Arendt, Socrates, and the Ethics of Conscience. *Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences*. University of Helsinki. Vol. 8, 67-85.
19. Ojakangas, Mika. (2013). *The voice of conscience: A political genealogy of western ethical experience*. London: Bloomsbury.
20. Stannard, D.E. (1992). *American Holocaust: The Conquest of the New World*. N.Y.: Oxford University Press.

21. Symons X. (2022). Why Conscience Matters: A Theory of Conscience and Its Relevance to Conscientious Objection in Medicine. *Res Publica*. URL: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11158-022-09555-2#citeas>. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11158-022-09555-2>
22. Wood, A.W. (2008). *Kantian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

УДК 271.2 (477): 141.319.8(045)

ЛОЗОВИЦЬКИЙ Василь, протоієрей – кандидат богословських наук, доцент, завідувач кафедри Священного Писання і богосл'я, Волинська православна богословська академія, 5, вул. Градний узвіз, м. Луцьк, Україна, індекс 43025 (lozovutskiy@gmail.com)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5645-4309>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.6>

Бібліографічний опис статті: Лозовицький, В., протоієрей (2023). Антропологічні перспективи концепції «відкритого Православ'я». *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», № 46, 96–110, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.6>*

АНТРОПОЛОГІЧНІ ПЕРСПЕКТИВИ КОНЦЕПЦІЇ «ВІДКРИТОГО ПРАВОСЛАВ'Я»

Анотація. Метою статті є аналіз антропології «відкритого Православ'я» в контексті розгортання його перспективності для сучасного українського богосл'я та соціуму загалом. **Методологічні** засади дослідження складають загальні принципи наукового пошуку – об'єктивність, когнітивність, моделювання, світоглядний плюралізм, а також специфічно богословсько-філософські, релігієзнавчі – свобода совісті, толерантність і терпимість. Принципи цілісності та системності створили умови для розгляду «відкритого Православ'я» як, з одного боку, продовження релігійно-культурної традиції українського народу і водночас нової і сучасної відповіді православної традиції на виклики початку ХХІ століття в контексті соціально-політичних процесів в українському суспільстві в умовах зовнішньої військової агресії і загальносвітових глобальних процесів. **Наукова новизна.** Мало дослідженим, але актуальним в антропологічній та, власне, і соціальній перспективі є концепція «відкритого Православ'я», яка має внутрішній потенційний ресурс для подолання розділення православних українців на ворогуючі табори та формування цілісної православної свідомості й самосвідомості, що є надзвичайно актуальним в сучасних українських реаліях. **Висновки.** В статті здійснено аналіз основних антропологічних засновків

концепції «відкритого Православ'я» щодо її актуальності та перспективності для сучасного українського соціуму. Досліджено історичні, філософські та богословські передумови формування та опису ключових антропологічних чеснот українського віруючого в межах концепції. Серед основних антропологічних характеристик, які осмислюються та трансформуються є толерантність, волелюбність, відкритість, творчість та людяність. Відмічається позитивна роль концепції «відкритого Православ'я» у розкритті історично притаманного самосвідомості українського народу прагнення до свободи та миротворчості. Вказано на значний позитивний антропологічний потенціал «відкритого Православ'я», який розкривається в чисельних соціальних, мистецьких, наукових тощо проєктах та є суголосним сучасній соціальній доктрині Вселенського Патріархату «За життя світу».

Ключові слова: відкрите Православ'я, православна антропологія, людяність, свобода, миротворчість.

LOZOVYTSKYI Vasyl, archpriest – Candidate of Theological Sciences, Associate Professor; Head of the Department of Holy Scripture and Theology, Volyn Orthodox Theological Academy (VOTA), 5, Gradny Uzviz Str., Lutsk, Ukraine, postal code 43025 (lozovutskiy@gmail.com)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5645-4309>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.6>

To cite this article: Lozovytskyi, V., archpriest (2023). Antropoloģichni perspektyvy kontseptsii «vidkrytoho Pravoslavia» [Anthropological perspectives of the concept of "open Orthodoxy"]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia "Filosofia"* – Human Studies. Series of "Philosophy": a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, № 46, 96–110, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.6>

ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVES OF THE CONCEPT OF "OPEN ORTHODOXY"

Summary. *The purpose of the article is to analyze the anthropology of «open Orthodoxy» in the context of developing its prospects for modern Ukrainian theology and society in*

general. **The methodological foundations** of the research are the general principles of scientific research – objectivity, cognitive, modeling, worldview pluralism, as well as specifically theological and philosophical, religious ones – freedom of conscience, tolerance and toleration. The principles of integrity and systematicity created conditions for considering «open Orthodoxy» as, on the one hand, a continuation of the religious and cultural tradition of the Ukrainian people and, at the same time, a new and modern response of the Orthodox tradition to the challenges of the beginning of the 21st century in the context of socio-political processes in Ukrainian society in conditions of external military aggression and worldwide global processes. **Scientific novelty.** The concept of «open Orthodoxy», which has an internal potential resource for overcoming the division of Orthodox Ukrainians into warring camps and the formation of a complete Orthodox consciousness and self-awareness, is extremely relevant in modern times Ukrainian realities. **Conclusions.** The article analyzes the main anthropological foundations of the concept of «open Orthodoxy» in relation to its relevance and perspective for modern Ukrainian society. The historical, philosophical and theological prerequisites for the formation and description of the key anthropological virtues of the Ukrainian believer within the framework of the concept have been studied. Among the main anthropological characteristics that are understood and transformed are tolerance, freedom-loving, openness, creativity and humanity. The positive role of the concept of «open Orthodoxy» in revealing the historically inherent self-awareness of the Ukrainian people's desire for freedom and peacemaking is noted. The significant positive anthropological potential of «open Orthodoxy» is indicated, which is revealed in numerous social, artistic, scientific, etc. projects and is consonant with the modern social doctrine of the Ecumenical Patriarchate «For the Life of the World».

Key words: open Orthodoxy, Orthodox anthropology, humanity, freedom, peacemaking.

Постановка проблеми. Сучасна українська богословська думка з часів початку незалежності України опинилася в ситуації суспільно-політичного та суспільно-культурного тиску обставин в яких їй доводиться діяти та розвиватись. Розділення

православ'я на ворогуючі табори представників Московського та Київського Патріархатів, окрім того, що сформувало певний унікальний тип українського православного віруючого, в свідомості якого (з обох боків) закарбувався образ ворога – також православного, але «неправильного», зумовила і тенденції розвитку богослов'я, яке, в межах Московського Патріархату не спроможне було відірватись від тенденцій розвитку російського православ'я, а в межах Київського Патріархату шукало власний шлях балансує між неопатристикою та тенденціями літургійного богослов'я сприйнятими із заходу.

Виконуючи, більшою мірою, соціальні, а якщо слідувати концепції «політичного православ'я» соціально-політичні запити утвердження українського богослов'я вітчизняні православні богослови мало або ж лише дотично звертались до антропологічної проблематики. Щоб зрозуміти тенденції та можливості трансформацій антропологічних уявлень необхідно ретельно вивчати праці догматичного, еклезіологічного, есхатологічного тощо характеру. Водночас, специфічні умови розвитку українського православ'я не могли не створити і особливий підхід до православної антропології, навіть тоді коли він не є самостійною концепцією, а похідним від загальних богословських пошуків.

Метою даної статті є аналіз антропології «відкритого Православ'я» в контексті розгортання його перспективності для сучасного українського богослов'я та соціуму загалом.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. До українських православних богословів, які тією чи іншою мірою працюють в межах ідей «відкритого православ'я» можна віднести диякона Миколу Денисенка, архімандрита Кирила Говоруна, протоієрея Георгія Коваленка. Цих мислителів об'єднує прагнення глибокого оновлення української православної богословської думки з наявним результатом не лише в теоретичній, але і практичній площині. Концепція «відкритого Православ'я» передбачає утвердження нового типу мислення та усвідомлення, в якому Православ'я бачиться та розуміється як «відкрита система, яка віднаходить переконливі аргументи для самодостатньої ідентичності, для мирного співіснування з іншими духовними традиціями і для пошуку відповідей на виклики, які постали перед Україною і людством» (Коваленко, 2018, с. 49).

Виклад основного матеріалу. Мало дослідженим, але актуальним в антропологічній та, власне, і соціальній перспективі є концепція «відкритого православ'я», яка має внутрішній ресурс для подолання розділення православних на ворогуючі табори та, як в богословському контексті, так і в практичному вимірі, формування цілісної православної свідомості та самосвідомості, що є надзвичайно актуальним в сучасних українських реаліях.

Важливою рисою цієї концепції є її відповідність українській ментальності, характерними рисами якої, з давних давен, були глибока релігійність у поєднанні із широю толерантністю до інших вірувань. Зокрема, Анатолій Колодний серед характерних рис релігійних процесів в Україні виділяє поліконфесіоналізацію «релігійного життя при загальному толерантному ставленні українця до різних конфесійних виявів релігійності» (Колодний, 2006, с. 114). Водночас, проблемним її полем є багатовіковий вплив на українське православ'я російської імперської ідеології, яка потужно транслювалася в український соціум через Церкву, формуючи богослов'я вороже щодо інших релігій та законсервоване у капсулі власної «істинності», що і стало причиною сформованого на сьогодні специфічного типу українського православного, в якому узгоджуються любов до Бога та пошук шляху до Нього та, одночасно, вороже ставлення до православного іншої української православної конфесії.

Не зважаючи на те, що творці концепції «відкритого Православ'я» визначають еклезіологію важливою її складовою (Коваленко, 2021b, с. 58), між тим ретельний аналіз змісту вказує на її глибоку антропологічну сутнісну вкоріненість. Зокрема, «На думку авторів концепції «відкрите Православ'я – це неієрархічна соборноправна спільнота православних християн з відкритою громадянською позицією, які займаються освітою і просвітою та, спираючись на традиції Православ'я та сучасне знання намагаються втілювати біблійні цінності у власному житті та спільних проектах. Відкрите Православ'я – це: Православ'я, відкрите до суспільства і людей; Православ'я відкрите до знань і технологій; Православ'я відкрите до діалогу і пошуку відповідей; Православ'я, відкрите до інших конфесій і релігій; Українське православ'я, яке відкрите до Світового православ'я;

Православ'я, яке відкривається; Православ'я яке відкриває себе собі; Мережа людей і проєктів» (Коваленко, 2021b, с. 59). Відтак, «відкрите Православ'я» не є організацією чи окремою Церквою, певною мірою воно не є і завершеною богословською течією. «Відкрите Православ'я» є «ідея, яку кожен, хто її сприймає, може втілювати у власному житті і у власному проєкті» (Коваленко, 2018, с. 55).

Абсолютно очевидним є те, що означена концепція може набути життєздатності лише за умови формування нового типу православної особистості, яка в собі буде втілювати зазначені якості – відкритість до життя у широкій палітрі його проявів. Означена відкритість потребує внутрішньо вільної, волелюбної людини. Через це прот. Георгій Коваленко неодноразово посиляється на світоча української філософії Григорія Савича Сковороду та українського філософа свободи Тараса Шевченка, як виразників української традиційної ментальності, зазначаючи, що «саме завдяки Шевченкові в українському народі та українській церкві не згас дух прагнення незалежності. Натомість Сковороді ми завдячуємо оригінальністю української філософської традиції» (Коваленко, 2021b, с. 36).

Важливою чеснотою українського «відкритого» православного є його здатність базувати свої життєві вибори на біблійних заповідях, але з критичним аналізом суспільної та соціальної ситуації в якій він знаходиться. Це одна із важливих антропологічних чеснот, в якій закладена здатність до подолання особистісного догматизму. Прот. Георгій Коваленко звертається до біблійного прикладу жінки, яка хоче бути вільною. Зауважуючи на тому, що у неї є вибір між двома типами поведінки, він наголошує на важливій антропологічній даності – свободі вибору, яка, згідно християнства, завжди діє в людині, якщо навіть вона цього не усвідомлює. Зокрема, Г.Коваленко задається питанням: «Який вихід їй можна запропонувати?» (Коваленко, 2021a, с. 101). Відповідаючи, він спершу змальовує образ переважної більшості православних з догматизованою свідомістю, які не здатні подолати «букву» Закону – «підкоритися, змиритися і терпіти, навіть, якщо не любиш, і, навіть, коли б'ють». Інший варіант – євангельська притча Христа про подружню зраду із якої очевидним є те, що терпіння та покора не здатні оживити

шлюб, який вже помер (Коваленко, 2021а, с. 101). В українських реаліях православний повинен розпізнати зраду церкви, яка підкорилася неоімперській ідеології «руського міра» – це специфічна метафора шлюбу, який вже помер, де під шлюбом розуміється ідеологія, яка вже є мертвою для України, ідеологія сліпої покори, втрати свободи та ідентичності.

В концепції «відкритого Православ'я» свобода, яка в православній богословській антропології є ключовою характеристикою розуміння людини як образу Божого, набуває свого поглиблення. Це найголовніша чеснота та цінність, оскільки «Бог дарував людям Свободу ще в Раю і підтвердив це на Синаї в першій же Заповіді: «Я Господь, Бог твій, що вивів тебе... з дому рабства» (Коваленко, 2015–2016, с. 42–44).

Водночас, за умов постійного декларування богословами цінності свободи сучасний православний нерідко демонструє протилежні їй якості – патерналізм, догматизм та консерватизм. Людина, поєднуючи в собі духовні та соціально-біологічні якості, реалізує існуючу в ній свободу як в межах природної детермінації та соціо-культурної обумовленості, так і поза їхніми межами. В межах природної детермінації та соціо-культурної обумовленості людині властиво здійснювати свободу вибору, але поза їх межами людина здатна творити власну особистість, здатна на прояв свободи бути Іншою. На думку митрополита Іона Зізіуласа свобода вибору людини завжди обмежена певною доступною людині кількістю варіантів (Йоан Зізіулас, 2005, с. 42). Проявляти ж свободу волі людині властиво в межах її природного устрою та структури внутрішньої взаємодії волі та інших сфер індивідуалізованої природи людини в такий спосіб, що вона це здійснює і поза сферою віри.

Якісно відмінна свобода вибору та волі базується на розумінні особистісного образу буття, в якому стверджується онтологічна первинність особистості у відношенні до природи, відповідно до образу буття Святої Тройці (Йоан Зізіулас, 2005). Означене є можливістю для людини повного вираження творчого потенціалу особистості, який найбільшою мірою розкривається у спілкуванні людини з Богом та у людському спілкуванні. Зокрема, у соціальній доктрині Православної Церкви «За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви»

наголошується: «Сказати, що ми створені для служіння Богу, означає стверджувати, що ми покликані до спілкування в любові: до сопричастя Царству Отця, і Сина, і Святого Духа; і через спілкування з Богом-Трійцею – до любовного спілкування зі своїми ближніми і з усім космосом» (За життя світу, 2020).

Водночас, на рівні соціокультурної обумовленості особа програмується соціальними, релігійними та культурними ідеологемами. Зокрема, Георгій Коваленко показує як скорочена форма заповіді «Я, Господь Бог твій. Нехай не буде в тебе інших богів, крім Мене» (Православний катехізис, 2012, с. 250, 259) стала фундаментом для формування «закритого» типу православного віруючого, для якого свобода можлива лише в чітко визначених межах і вірність Богові автоматично переноситься на вірність одній єдиній Церкві. Таким чином, визнання цінності свободи на теоретичному, богословському рівні перетворювалось на закріплення свідомості на рівні буденному. Тому важливим, на думку Георгія Коваленка, є повний текст означеної заповіді, який був цитований свт. Петром (Могилою) ще у XVII столітті – «Первая заповедь сия: Аз есмь Господь Бог твой, изведый тя от земли Египетския, от дому работы. Да не будут тебе бози инии разве Мене» (Коваленко, 2015–2016, с. 42–44). Повний текст заповіді формує зовсім іншу антропологію, оскільки в першу чергу вказує на цінність свободи, на сутнісне людське покликання бути вільною.

Варто звернути увагу на важливу антропологічну тенденцію «відкритого Православ'я». В той час, коли християнські лідери пропонують знайти вихід із кризового стану сучасного суспільства в Любові, оскільки Любов в Православ'ї «розглядається в якості найвищої онтологічної характеристики Пресвятої Трійці» (Гаврилюк, 2013, с. 242) і, в такий спосіб, є онтологічним базисом для єдності та свободи, концепція «відкритого православ'я» не бере цю тенденцію на озброєння, а наголошує на інших важливих людських чеснотах, зокрема на взаємній довірі і спільних цінностях, на необхідності врахування інтересів кожної із сторін взаємодії та необхідності поваги до автономії кожної людини, структури чи проекту (Коваленко, 2021b, с. 196). Означена тенденція вказує на оригінальність концепції та утвердження власного шляху, який більшою мірою базується на соціальних засновках, а, відтак, і на антропологічних

чеснотах, які притаманні широкому загалу, ніж на богословських, які потребують глибокого занурення в духовну спадщину Православ'я.

Проблема формування активної життєвої позиції, тобто відкритості до світу, на противагу «закритості» до світу, що є характерним для російського православ'я, вирішується в межах також і теологічної естетики. Сучасне мистецтво виступає однією із важливих платформ на яких можливе формування новітньої самосвідомості православного. Сучасне мистецтво, порушуючи найбільш актуальні теми сьогодення України здатне бути дорогою до Бога, оскільки в символах та образах його відображаються нерідко фундаментальні основи православної онтології. Зокрема, проєкт «Ікони на ящиках з-під набоїв» Софії Атлантової та Олександра Клименка символізує перемогу життя над смертю, де символом смерті є ящик від зброї, а символом життя – ікона (Коваленко, 2021b, с. 202).

Концепція «відкритого Православ'я» формує чітку громадянську позицію віруючого, яка відповідає богослов'ю миру, оскільки «ніщо так не суперечить волі Бога щодо істот, створених за Його образом і подобою, як насильство людини над людиною, і немає більшого блюзнірства, ніж організована практика масових убивств» (За життя світу, 2020). Слідуючи офіційній позиції Константинопольського патріархату щодо утвердження цінності життя, православні покликані до миробудування в широкому контексті – від особистісної позиції до суспільної думки. Приймаючи до реалізації гасло «Україна – наш спільний дім», православному рекомендується слідувати наступним миротворчим заходам: « – молитися з мир в Україні, за зцілення по подолання суспільних розломів, відновлення справедливості, правосуддя та верховенства права; – відмовитися від уживання мови ворожнечі на адресу один одного, в тому числі на адресу представників інших конфесій, спільнот, соціальних груп, політичних партій, органів влади; – розвивати міжконфесійну співпрацю в різних царинах, спрямованих на утвердження справедливості та розбудову миру...; – творити в суспільстві культуру екуменічної та міжрелігійної співпраці на благо всіх співгромадян, заохочувати до позитивних ініціатив та відзначати позитивний досвід співпраці» (Коваленко, 2021b, с. 104).

В сучасних умовах війни означена проблема є однією із найважливіших антропологічних проблем, оскільки порушує перед православним найскладнішу задачу – зберегти любов в серці в умовах зла, насильства та ненависті. Слідуючи за зовом природних пристрастей відповідати негативними емоціями на зло є абсолютно природньо, і водночас, будь-яке насильство – це «гріх *par excellence*. Воно цілковито суперечить нашій створеній природі й надприродному покликанню шукати союзу любові з Богом і ближнім. Воно заперечує божественний порядок реальності, тобто порядок миру, спілкування й милосердя. Воно заперечує і пригнічує божественну гідність, властиву кожній душі, і зазіхає на образ Божий у кожному з нас» (За життя світу, 2020).

В той же час, православ'я шануючи усіх мучеників за мир «як свідків сили любові» та закликаючи кожного слідувати шляхом миротворення, усвідомлює, «що в занепалому і роздробленому світі бувають періоди, коли не існує виключно мирних засобів плекати мир для всіх. Беззастережно засуджуючи всіякого роду насильство, воно, однак, визнає трагічну необхідність того, щоб окремі особи, спільноти або держави використовували силу для захисту себе та інших від безпосередньої загрози насильства» (За життя світу, 2020).

В межах богослов'я миру розглядається і проблема взаємодії з навколишнім природним світом. Концепція «відкритого православ'я» є суголосною з позицією патріарха Варфоломія, якого, відповідно до його осьового служіння, називають «зеленим» патріархом. Георгій Коваленко акцентує увагу на тому, що релігійне життя не вичерпується чистотою та святістю духовного світу, а перебуває в тісній взаємодії з навколишнім світом. Сучасний стан залучення повсякденності людини у взаємодію з досягненнями науки і техніки, які не завжди є нейтральними щодо природи і часто є шкідливими, потребує формування нового типу мислення людини та нового способу життя (Коваленко, 2021b, с. 109).

Передусім, необхідно сформувати нову екологічну свідомість в якій людина поверне творінню, яке було замислене Богом, його гідність, оскільки воно є «благим творінням Божим і благодатним даром усім Його створінням» (За життя світу, 2020). Сформована сучасним споживацьким суспільством позиція ставлення

до природи, як до невичерпної комори, повинна змінитись на раціональне та свідоме ставлення, оскільки до спасіння покликана не лише людина, але і вся космічна реальність. В такий спосіб, шлях людини до спасіння з необхідністю передбачає і її місію щодо природи, її відповідальність та «невтомну турботу про цілісність і процвітання» творіння (За життя світу, 2020).

Формування нових акцентів у самосвідомості людини неможливе поза зверненням до моральної площини, особливо коли йдеться про шляхи побудови діалогу між різними релігійними течіями та «обміну культурними надбаннями і духовними дарами як на рівні держав, так і на рівні церков» (Коваленко, 2021b, с. 14). Мораль, як загально людська цінність, найбільшою мірою є місцем зіткнення добра та зла, свободи та неволі, освіченості та невігластва. Високо моральна особистість здатна втілювати в собі моральний імператив Канта, який вимагає від суб'єкта чинити «лише відповідно такій максимі, керуючись якою ти водночас здатен побажати, щоб вона стала всезагальним законом» (Кант). Означена максима, хоча і не є християнським каноном, між тим найбільшою мірою виражає ключову категорію антропології «відкритого Православ'я» – людяність, оскільки вчиняючи морально людина являє собою все людство.

Означене походить із розуміння того, що моральна дія завжди є дією універсального характеру, тобто вона перевершує конфесійні чи культурні, чи етнічні вимоги. В такий спосіб, мораль – є фундаментом єдності людства. Оскільки, «відкрите православ'я пропонує нову модель і новий формат єдності релігійної спільноти України, яка передбачає плюральність і багатомірність відносин, де не знищується унікальність жодної з релігійних спільнот і вітається релігійне, конфесійне і юридичне розмаїття» (Коваленко, 2021b, с. 14) єдино можливим шляхом забезпечення означеної пропозиції є формування нової внутрішньої людини в основі якої є людяність. Формування людяності в собі завжди передбачає здатність побачити її в Іншому, здатність бути відкритим.

І хоча, як сказано в соціальній доктрині «За життя світу...» «наразі видима єдність усіх \diamond видається лише далеким сподіванням» (За життя світу, 2020) між тим, послідовне слідування зазначеній концепції з необхідністю принесе свої плоди.

Християнське розуміння єдності передбачає єдність між Богом і людством на основі діалогу, який «ініціюється Богом і ведеться через Божественний Логос» (За життя світу, 2020). Формуючи новітню еклезіологію, яка наголошує на тому, що Церква «відкрита до всього, що тільки істинне, що чесне, що справедливе, що чисте, що любе, що гідне слави, що тільки чеснота та похвала» (За життя світу, 2020) Церква формує і нову антропологію, в якій людина є також відкритою.

Оскільки Церква «існує як конкретна реальність містичного Тіла Христового», то кожен православний будучи складовою частиною цього Тіла, слідує онтологічно її шляху. Слідом за відкритістю Церкви, яка, водночас, мислить себе «як єдину, святу, соборну й апостольську Церкву», православний покликаний з повноти Любові, наявної в Церкві, ділитися «духовними багатствами своєї традиції» не хизуючись власною істинністю, а «із бажання вчитися з досвіду християн усього світу».

Будучи ідейно суголосним із соціальною концепцією «За життя світу...» «відкрите Православ'я» вітає релігійне, конфесійне і юрисдикційне розмаїття, виходячи із розуміння того, що «повнота таїни Логосу Божого виходить за межі людського розуміння й розкривається настільки численними й дивовижними способами, що їх неможливо порахувати або досягнути» (За життя світу, 2020). І так, як Церква в цілому «шукає діалогу з іншими релігійними традиціями не з бажання змінити зміст своєї віри і тим паче не з сумніву щодо достатності цього змісту, але з побожної любові до всіх, хто шукає Бога і Його блага, з твердим переконанням, що Бог не виключив жодного народу з участі в пізнанні Його слави і благодаті» (За життя світу, 2020), здатність до сприйняття релігійного та конфесійного різноманіття постає однією із «антропологічних» чеснот «відкритого» православного віруючого.

Висновки. Соціокультурні та політичні умови становлення незалежності України створили передумови для появи на основі традиційної християнської антропології в межах концепції «відкритого Православ'я» унікального типу православної антропології. Її важливою характерною рисою є вкорінене в українській ментальності толерантне ставлення до інших релігійних поглядів та вчень. З цього можна зробити висновок, що властива українцю відкритість до різноманіття людського світоглядного

світу виявилась на часі і збагачує своїм прикладом християнську антропологію в цілому. В той час як богослов'я Іншого та літургійне богослов'я лише в останні століття почали поступово формувати основи для відкритого сприйняття різноманіття культур та народів, українська ментальність та православність була практичним втіленням цієї відкритості.

Важливим в антропологічному аспекті є спадковість культурного та релігійного засновків. Притаманна українцю толерантність та волелюбність, які розкриті в філософській та філософсько-богословській думці України, в працях Г. Сковороди, Т. Шевченка та інших українських мислителів уможливила, попри століттями цілеспрямоване транслювання імперської російської ідеології, збереження осьового фактору національної самосвідомості, прагнення до свободи вибору та отримання Церкви, яка б втілювала найголовніші християнські чесноти – свободу, творчість та Любов. В такий спосіб, запропонована концепцією «відкритого Православ'я» модель «відкритої» православної особи не є штучною антропологічною концепцією на кшталт «радянської людини», а є продовженням вкоріненої унікальної української самосвідомості, що розкриває перед «відкритим Православ'ям» широкі антропологічні перспективи.

Питання формування нової екологічної свідомості, яке потужно розвивається Вселенським Патріархом Варфоломієм, виходить за межі виключно необхідності, як зауважує Григорій Коваленко, «переосмислення і змін екологічної культури в богослов'ї та богослужбових практиках», а потребує сутнісної трансформації суспільної свідомості, в якій Православ'я може відігравати одну із ключових ролей через традиції та обряди. «Відкрите Православ'я» оскільки не є новою релігійною структурою, а є соціально-православною концепцією має внутрішній потужний потенціал для формування новітньої суспільної екологічної свідомості широкого загалу на ґрунті православних звичаїв, традиції та вчень.

В умовах війни зростає роль естетики в антропологічному аспекті. Постійне споглядання і переживання горя та страждань занурюють людську свідомість у негативні прояви людського життя. Богословська естетика здатна переорієнтувати людську свідомість із «смерті» до «воскресіння». Тому практика тісної взаємодії із сучасним мистецтвом, що її проводить «відкрите

Православ'я» поєднує світське та релігійне у відповіді на сенсожиттєві питання особистості та суспільства. Мережева модель «співпраці людей і проєктів, де взаємодія базується на спільних цінностях» формує платформу для широкого розкриття творчого потенціалу людини, її образу та подоби Бога.

На ґрунті вище зазначених антропологічних чеснот, які розкриваються в проєктах «відкритого Православ'я» формується важлива антропологічна якість – миробудування, яка відіграє, в контексті християнства, важливу роль у дії спасіння, оскільки «блаженні миротворці, бо вони синами Божими назвуться», відповідно до заповіді Ісуса Христа.

Вище зазначене вказує на потужний антропологічний потенціал концепції «відкритого Православ'я», як в контексті сучасних українських реалій війни, так і в широкому світовому контексті. Концепція «відкритого Православ'я» може виступати базисом для подальшого розвитку української православної богословської думки у всьому спектрі її проявів.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гаврилюк Т. В. Людина в християнській антропології ХХ – ХХІ століття. Монографія. Київ: ТОВ «НВП «Інтерсервіс», 2013. 334 с.
2. За життя світу. На шляху до соціального етосу. Соціальне вчення Православної церкви. URL: https://risu.ua/za-zhittya-svitu-na-shlyahu-do-socialnogo-etosu-pravoslavnoji-cerkvi_n103522
3. Йоан Зізулас. Буття як спілкування. Дослідження особистісності і Церкви. / Пер. з англ. Київ: Дух і літера, 2005. 276 с.
4. Коваленко Георгій, протоієрей. Мирний план для православних юрисдикцій України. *Стратегії примирення. Роль Церков в Україні (нід заг. ред. С.М. Бортника)*. Київ: Видавництво «Ріджи», 2021. 216 с.
5. Коваленко Ю.І. Концепція «Відкритого Православ'я»: функціональність та перспективи розвитку. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Київ, 2021. 266 с.
6. Коваленко Юрій (Георгій). Як із заповіді зникла свобода і чому важливо її повернути. *Релігійна свобода: на перехресті епох, країн і культур. Науковий щорічник*. № 19. За заг. ред. проф. А.Колодного. Київ: УАР, 2015–2016. С. 42–44. DOI: 10.32420/rs.2016.19.1.918
7. Коваленко Ю. Відкрите Православ'я як альтернатива і перспектива. *Українське релігієзнавство*. 2018. № 86. С. 48–57. DOI: 10.32420/2018.86.706.
8. Колодний А.М. Основи Релігієзнавства: курс лекцій. Дрогобич: Коло, 2006. 167 с.

9. Кушаков Ю.В. Кант (Kant) Іммануїл. *Історія філософії. Словник*. URL: https://pidru4niki.com/69789/filosofiya/kant_kant_immanuyil

10. Православний катехізис. Основи християнського віровчення. Київ: Видавничий відділ Української Православної Церкви, 2012. 334 с.

REFERENCES

1. Havryluyk T.V. (2013). *Ludyna v xrystyianskiy antropologii XX – XXI stolittia* [Man in Christian anthropology of the XX – XXI centuries]. Monografia. Kyiv: Tov. «NVP «Interservis». [in Ukrainian].

2. *Za zhyttia svitu* (2020). *Na shliakhu do sotsialnoho etosu. Sotsialne vchennia Pravoslavnoi tserkvy*. [For the Life of the World: Toward a Social Ethos of the Orthodox Church]. Retrieved February 27, 2023, from: https://risu.ua/za-zhyttia-svitu-na-shlyahu-do-socialnogo-etosu-pravoslavnoji-cerkvi_n103522 [in Ukrainian].

3. Yoan Ziziulas (2005). *Buttia yak spilkuвання. Doslidzhennia osobystisnosti i Tserkvy*. [Being as Communion. Studies in Personhood and the Church] / Per. z anhl. Kyiv: Dukh i litera [in Ukrainian].

4. Kovalenko Georgii, protoierei (2001). *Myrnyi plan dlya pravoslavnyx iurisdiktsiy Ukrainy*. [Peace plan for Orthodox jurisdictions of Ukraine]. *Strategii prymyrennia. Rol Zerkov v Ukraini* (pid zag. red. S.M. Mportnyka). Kyiv: Vydavnytvo «Ridschi». [in Ukrainian].

5. Kovalenko U. I. (2021). *Konzeptiia «Vidkrytogo Pravoslavia»: funktsionalnist ta perspektyvy rozvytku*. [The concept of «Open Orthodoxy»: functionality and prospects for development]. *Dysertazia na zdobuttia naukovoogo stupenia kandydata filosofskyyx nauk*. Kyiv. [in Ukrainian].

6. Kovalenko Iurii (Georgii) (2015–2016). *Iak iz zapovidi znykla svoboda i chomu vashchlyvo ii povertuty*. [How freedom disappeared from the commandment and why it is important to bring it back]. *Religiina svoboda: na perexresti epox, krain i kultur. Naukovyi schorichnyk*. № 19. Za zag. red. prof. A. Kolodnogo. Kyiv: UAR. P. 42–44. [in Ukrainian].

7. Kovalenko U. (2018). *Vidkryte Pravoslavia iak alternatyva i perspektyva*. [Open Orthodoxy as an alternative and perspective]. *Ukrainske religieznavstvo*. № 86. P. 48–57. [in Ukrainian].

8. Kolodnyi A.M. (2006). *Osnovy Relihiieznavstva: kurs lektsii*. *Fundamentals of Religious Studies: a course of lectures*. Drogobych: Kolo. [in Ukrainian].

9. Kushakov Yu. V. Kant (Kant) Immanuel. *Istoriia filosofii. Slovnyk*. [Kant (Kant) Immanuel. *The history of philosophy. Dictionary*]. Retrieved March 01, 2023, from: https://pidru4niki.com/69789/filosofiya/kant_kant_immanuyil [in Ukrainian].

10. *Pravoslavnyi katekizys* (2012). *Osnovy xrystyianskogo virovchennia*. [Orthodox catechism. Basics of Christian belief]. Kyiv: Vydavnychiy viddil Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy. [in Ukrainian].

УДК 1 (091)+167.7

МАКАРОВ Зоріслав – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри історії України та філософії, Вінницький національний аграрний університет, 3, вул. Сонячна, м. Вінниця, Україна, індекс 21008 (logotar@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6906-8340>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.7>

Бібліографічний опис статті: Макаров, З. (2023). Трансформації категорії природи на шляху гуманістичного переусвідомлення екологічної кризи. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, № 46, 111–135, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.7>

ТРАНСФОРМАЦІЇ КАТЕГОРІЇ ПРИРОДИ НА ШЛЯХУ ГУМАНІСТИЧНОГО ПЕРЕУСВІДОМЛЕННЯ ЕКОЛОГІЧНОЇ КРИЗИ

Анотація. *Метою статті є дослідити вихідний зміст і трансформації категорії природи, викликані ціннісними впливами в європейській філософії та екологічними запитамми сьогодення, аби встановити історичні обставини протиставлення природничих і антропологічних аспектів загального розуміння природи, виявити актуальні напрями його філософської рефлексії, що мають перспективу логічного синтезу категоріальних опозицій, та висунути методологічні орієнтири для переусвідомлення теперішньої глобальної екологічної кризи.* **Методи дослідження.** *Основу методології складають системний, історичний та герменевтичний методи, необхідні для виявлення семантичної еволюції категорії природи і пов'язаного з нею сімейства понять. Аксиологічний підхід та компаративістський аналіз застосовано до категоріального змісту альтернатив сучасних екологічних програм та стратегій відношення людини і природи. Модельні побудови теоретичної аргументації та практичних перспектив розвитку виконано на матеріалі інвайронментальної етики, біологічної етики та концепцій*

постгуманізму. **Наукова новизна.** У філософських концепціях античності, середньовіччя, Відродження і Нового часу ставлення до природного начала корелює з внутрішньолюдськими відносинами в координатах цілісності і індивідуальності, органічності і конвенціональності, моральності і природності. Семантична еволюція категорії природи підпорядковується змістовним опозиціям індивідуальності природ і царства Природи, природної субстанції і природного субстрату, позалюдського і коеволуційного начал. Концентрація паліативних значень природи в новоєвропейській стратегії взаємин людини і природи, заснованій на ліберальній політичній свідомості, механістичній парадигмі та індустріалізмі, викликала до життя модель повної раціоналізації природи як об'єкта і керування природними процесами людиною як суб'єктом. Припинення її панування у другій половині ХХ ст. і реактуалізація альтернативних етичних та натурфілософських моделей пояснюється глобальною екологічною кризою, в якій збільшення прибутків завдяки науково-раціональній інтенсифікації природокористування перестало перебивати виснаження природних систем. Сучасне переосмислення відносин природи та людини у філософських, морально-правових та екологічних концепціях засновується на викритті дуалістичного редуціонізму в класичному змісті категорії природи. Перспективну основу загальних екологічних програм становлять моделі реляційної структури базових категорій природи, людської природи, життя, суб'єкта тощо в інвайронментальній та біологічній етиці. **Висновки.** Міжнародний рівень обговорення екологічної кризи викликає потребу переусвідомлення відношення людини і природи, що починається з виявлення їх взаємного впливу і переходить у перегляд фундаментальних визначень. В ролі онтологічної підстави цих змін можна розглядати викриття суб'єкт-об'єктної опозиції в ролі редуції традиційних значень категорій природи і людини. Деуніверсалізація людської природи і тлумачення позалюдської природи в термінах суб'єктності унеможливають суто сцієнтистський методологічний підхід до розв'язання глобальної екологічної кризи та інших проблем природокористування. Провідні інвайронментальна і біоетична моделі об'єднання цінностей людського і природного життя сприяють переосмисленню «нейтрального» стандарту

природничо-наукового пізнання та внутрішньої структури усталених класичних категорій або висувають категоріальні неологізми стосовно природи, нові дискурси та методологічні принципи її пізнання.

Ключові слова: *природа, екологічна криза, внутрішня цінність, екологічна етика, антропоцентризм, біологічна етика.*

MAKAROV Zorislav – PhD of Philosophy, Senior Lecturer at Department History of Ukraine and Philosophy, Vinnytsia National Agrarian University, 3, Sonyachna str., Vinnytsia, Ukraine, postal code 21008 (logomar@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6906-8340>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.7>

To cite this article: **Makarov, Z.** (2023). Transformatsiyi katehoriyi pryrody na shlyakhu humanistychnoho pereusvidomlennya ekolohichnoyi kryzy [Transformations of the category of nature on the path of humanistic re-awareness of the ecological crisis]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriya «Filosofia» – Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, № 46, 111–135, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.7>*

TRANSFORMATIONS OF THE CATEGORY OF NATURE ON THE PATH OF HUMANISTIC RE-AWARENESS OF THE ECOLOGICAL CRISIS

Summary. *The purpose of the article is to investigate the original content and transformations of the category of nature, caused by value influences in European philosophy and ecological inquiries of today, in order to establish the historical circumstances of the juxtaposition of natural and anthropological aspects of the general understanding of nature, to identify current directions of his philosophical reflection, which have the perspective of a logical synthesis of categorical oppositions, and put forward methodological guidelines for re-understanding the current global environmental crisis. **Research methods.** The methodology is based on systematic, historical and hermeneutic methods, which are necessary to reveal the semantic evolution of the category of nature*

*and the related family of concepts. The axiological approach and comparativist analysis are applied to the categorical content of alternatives of modern environmental programs and strategies of the relationship between man and nature. Model constructions of theoretical argumentation and practical perspectives of development are made on the material of environmental ethics, biological ethics and concepts of posthumanism. **Scientific novelty.** In the philosophical concepts of antiquity, the Middle Ages, the Renaissance, and the Modern times, the attitude towards the natural principle correlates with intra-human relations in the coordinates of integrity and individuality, organicity and conventionality, morality and naturalness. The semantic evolution of the category of nature is subordinated to meaningful oppositions of the individuality of natures and the kingdom of Nature, natural substance and natural substrate, extrahuman and co-evolutionary principles. The concentration of palliative values of nature in the new European strategy of relations between man and nature, based on liberal political consciousness, mechanistic paradigm and industrialism, brought to life a model of complete rationalization of nature as an object and management of natural processes by man as a subject. Cessation of domination in the second half of the XX century and reactualization of alternative ethical and natural-philosophical models is explained by the global ecological crisis, in which the increase in income due to the scientific and rational intensification of nature management has stopped covering the depletion of natural systems. The modern rethinking of the relationship between nature and man in philosophical, moral-legal and ecological concepts is based on the exposure of dualistic reductionism in the classical meaning of the category of nature. Models of the relational structure of the basic categories of nature, human nature, life, subject, etc. in environmental and biological ethics constitute the promising basis of general environmental programs. **Conclusions.** The international level of discussion of the ecological crisis calls for a re-awareness of the relationship between man and nature, which begins with the identification of their mutual influence and turns into a revision of fundamental definitions. The role of the ontological basis of these changes can be considered the exposure of the subject-object opposition as a reduction of the traditional meanings of the categories of nature and man.*

The de-universalization of human nature and the interpretation of non-human nature in terms of subjectivity make a purely scientific methodological approach to solving the global ecological crisis and other problems of nature use impossible. Leading environmental and bioethical models of combining the values of human and natural life contribute to rethinking the «neutral» standard of natural and scientific knowledge and the internal structure of established classical categories or put forward categorical neologisms in relation to nature, new discourses and methodological principles of its knowledge.

Key words: *nature, ecological crisis, intrinsic value, ecological ethics, anthropocentrism, biological ethics.*

Постановка проблеми. Сьогодні завдяки міждисциплінарним заходам із пізнання, освоєння та захисту природи у багатьох країнах помітно обмежується практика її варварської експлуатації. Однак «поверхнева» (Næss, 1973) практична спеціалізація на проблемах забруднення та ресурсозбереження при концептуальній еkleктиці, що при цьому трапляється, нерідко приводить до одностороннього розуміння природоохоронних цінностей, вибіркового залучення відповідних інституцій та суперечностей при складанні екологічних стратегій. Через сягання екологічною кризою глобального рівня фахова свідомість насичується різномірними та різновіковими ідеями, що віддаляються від можливості реалізації, інакше як через деякий зовнішній щодо власне предмету природи соціальний компроміс (Kaltenborn & Linnell, 2021).

Однак і такий формальний підхід на практичному етапі розв'язку виявляє, що в суспільній свідомості існуючий континуум розуміння природи зводиться до традиційних категоріальних значень *natura* і *фобіс*, що позначають, відповідно, протяжний інертний зв'язок явищ і органічне самодостатнє начало. Незважаючи на проведену М. Гайдеггером та іншими філософами ґрунтовну критику цієї альтернативи значень як хибної опозиції (Давід, 2013), вона закріпилась в західній культурі та увійшла до загальнішого протиставлення сцієнтизму і антисцієнтизму. В такий спосіб програми природокористування і охорони природи заводяться у метафізичну безвихідь

цивілізації homo faber: що краще людина пізнає та кориться законам природи як фобіс («породілля», «царства», «домівки», організмowego чи всесвітнього «суб'єкта»), то більше опановує її як natura («ресурс», «минувшину», «довкілля», матеріальний чи ідеальний «об'єкт»). Омріяне Ф. Беконом та просвітниками повернення сили панувати над природою завдяки науці й мистецтву і одвічної невинності завдяки релігії й моралі насправді виявляється *дилемою*, через яку глобальна екологічна проблема прирікається на паліативне розв'язання раціональними або ж ірраціональними засобами.

З іншого боку, вихідна настанова екологічного права піклуватись про довкілля через забезпечення прийнятних умов для людського життя за теперішньої технологізації науки та передових додатків біології, агрономії або медицини нашттовується на усе більші ускладнення в розмежуванні живого та неживого, сингулярного і континуального, природного і штучного, «першої» і «другої» природи за традиційними органічною, просторовою, антропологічною та хронологічною ознаками (Habermas, 2003, p. 23–29; Carlson, 2005). Про недостатню категоріальну рефлексію цих змін свідчать і дискусії довкола інженерних можливостей постгуманізму, в яких людська тілесність, з усталених позицій, опиняється об'єктною і суб'єктною сторонами природи водночас. Таким чином, в різних масштабах екологічної проблематики практична оцінка переваги подолання суперечностей між людиною, природою і технікою, з одного боку, і небезпеки разом зі звільненням людського духу від тягаря матеріальної природи спотворити разом із нею і людську природу, з іншого боку, виявляє нагальність теоретичного переосмислення світоглядної категорії природи, на яку, зрештою, замикається згадана сцієнтистська і антисцієнтистська аргументація.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Існуючі у довідковій літературі фундаментальні філософські узагальнення власне категорії природи зазвичай сходяться у тому, що це «нескінченно мінливий термін», що перетворюється слідом за науковою картиною світу і частіше «позначає контраст із чимось, що не є частиною природи» (Oxford dictionary of philosophy, 2016, p. 323). Така цілком гайдеггерівська настанова задає структуру подальшого дослідження цієї категорії в окремих річищах опозицій

природи надприродному началу, розуму, мистецтву, культурі, історії тощо, які зазвичай розводяться по різних тематичних статтях, розділах або виданнях. Серед них відомі історичні родоводи категорії природи Р. Колінгвуда, Р. Ленобля, Дж. Ллойда та ін., нові експлікації соціокультурних образів та авторських концепцій природи (роботи К. Глой, Ф. Дюкарме, Дж. Наддафа та ін.), термінологічна рефлексія в галузях екології, економіки, медицини, футурології в роботах Р. Атфілда, Ю. Хабермаса, Ф. Фукуями та ін.

З іншого боку, програмний характер екологічних ініціатив вимагає *сполучення* широкого кола досліджень – не лише стосовно актуальних, а й попередніх суперечностей екологічної свідомості і практики. Проте ціннісні уподобання, що передусім визначають альтернативи екологічних програм, зумовлюють певну вибірковість у пошуку керівних зразків та повчальних прецедентів або тенденційність у репрезентації їх категоріального ладу (Cunningham, 2016).

Таким чином, труднощі в асиміляції на загальному рівні різних питань щодо влаштування, використання й осмислення природи створюють **проблему** довільності категоріального осмислення природи та недовіри до його евристичного потенціалу як при екстернальному узгодженні стратегій розв'язання екологічної *кризи*, так і при інтернальних реконструкціях її світоглядних передумов.

Мета дослідження – з'ясувати вихідний зміст і трансформації категорії природи, викликані ціннісними впливами в європейській філософії та екологічними запитамі сьогодення, аби встановити історичні обставини протиставлення природничих і антропологічних аспектів загального розуміння природи, виявити актуальні напрями його філософської рефлексії, що мають перспективу логічного синтезу категоріальних опозицій, та висунути методологічні орієнтири для переусвідомлення теперішньої глобальної екологічної кризи.

Основний матеріал. Перші інтенції, що набувають категоріального оформлення в античній філософії та науці, пов'язують природне існування із самодостатністю (від свавілля людей або богів), матеріальністю та чуттєвістю. Спочатку у гіппократівській медицині термін *φύσις* відповідає *значенням* тілесної конституції,

нормального стану та цілющої сили певної речі і передбачає переважно індивідуальний вимір (Hankinson, 2018, р. 91–94), а потім софісти в контексті теорії виховання (παιδεία) додають до них значення родових та особистих задатків душі (Zoia, 1997).

У грецькій класиці спостерігається певне сполучення фізичних значень φύσις з етичними й естетичними конотаціями παιδεία при описі внутрішнього влаштування окремих речей, що потенційно (генетично) визначає їхні властивості. Аристотель на цій підставі протиставляє природне штучному: рослини та тварини мають причину (передусім, формальну) в самих собі, тому їх існування істотне за будь-яких змін; мистецькі ж вироби (τέχνη) набувають сенсу тільки у фіналі їх виготовлення, тому не володіють життям. У випадках протиставлення сакральним істотам він підкреслює у нормальному (дикому) *стані* природних речей матеріальні (тілесні) та діючі (цілющі) смислові відтінки φύσις (Kidd, 2019, р. 143–161).

Натомість в моральних колізіях особливість дикості зменшується: оскільки закони суспільного життя забезпечують узгодження індивідуальних відмінностей людей шляхом виховання в них чеснот, їх носії завдяки цивілізації ще більше утверджуються у своїй природі. В етиці, політиці й мистецтві Аристотель цілком в душі античності не уявляє людину поза природою. У цьому ж аспекті Демокріт стверджував про призначення закону вдосконалювати свавільну «першу природу» у доцільну «другу» (Naddaf, 2005, р. 160–161), Епікур – про *неприродність* варварського марновір'я, а Цицерон – про збитковість «першої природи» у сенсі первісної культури.

Розширення додатків φύσις поступово приводить до її диференціації. Так, буття (εἶσα), початок якого раніше переважно вбачався у життєздатних формах природи, відокремлюється у формах космічного або людського розуму. Якщо піфагорійські числа, покликані формувати матерію природи, ще іманентні світові, то починаючи з Платона, подібне розумне буття все більше виноситься за межі віддаленого від абсолютної досконалості світу до вищої і нерухомої області ідей. Натомість природа набуває значення узагальненого спонтанного посередника – засобу руху або джерела властивостей – у справі доцільного впорядкування нижчих матеріальних тіл (Heidegger, 1998).

Надалі латинська *natura* як матеріально-чуттєвий та просторово-часовий «чисельник» космосу вже перестає сполучати в собі усі аристотелівські причини руху в світі. Разом із тим, античний *космічний* принцип, що представляє будь-яку річ в ролі частини чогось більшого, зберігає за природою матеріальну силу, що породжує і спонукає речі. Тому, наприклад, у стоїків ідеал природності передбачає підпорядкування власної поведінки вродженій *інтуїції* моральності та художності, що присутня в природі окремої людині через доцільність її тілесної конституції і відповідає раціональному влаштуванню космосу (Dukarme & Couvet, 2020).

Мірою обґрунтування в патристиці креаціоністського розколу космосу (*civitas Dei / civitas terrestris*) у змісті категорії *natura* відзначається посилення зазначеного розщеплення її іманентних причин. З одного боку, будучи *вольовим* божественним створінням, природа постає чудесною і сповненою величі Задуму щодо неї. В такий спосіб у А. Августина на передній план висувуються естетичні переваги природи, в яких християнський креаціонізм сполучається зі стоїчними й платонічними аргументами *сумірності* й *гармонії* частин: без цих начал краси Творець не залишив, за словами єпископа гіппонського, ані пір'їнки птаха чи листочка дерева, щоразу сполучаючи у видимих створіннях тілесну і безтілесну природи (Aurelius Augustine, 1871, I, p. 198, II, p. 525). Для ілюстрації цієї думки у подальшій францисканській традиції теології складались компендіуми, на зразок «*De Proprietatibus Rerum*» Варфоломія Пізанського, в яких природні речі поставали моральними символами потойбічних сенсів і утворювали разом «книгу Природи» (Cunningham, 2016, p. 97).

Водночас на відміну від мистецьких виробів людини божественні створіння внаслідок ураження їх тілесної природи первородним гріхом потребують поновлення своєї внутрішньої динаміки з боку Творця навіть після її формування (*creatio continua*). В такий спосіб вони реалізують свою сутність разом і в контексті реалізації вищих цілей, зосереджених на проходженні людством усіх перипетій світової історії. Тому спостережувані серед створінь *законовідповідності* являють собою лише специфікації властивостей та присуду абсолютного Суб'єкта, якого через ці відносні свідчення можна пізнавати, нескінченно

вдосконалюючи водночас і їх, і людські уявлення про них. В цьому контексті вихідні естетичне і сотеріологічне призначення природи зливаються у моральну вимогу активного піклування про неї як богоугодну справу, що знайшло підкріплення у безлічі агрикультурних метафор Св. Письма.

Через відому схоластичну ієрархізацію світобудови, коли кожна складова природа стає метою для нижчої сходинки і засобом для вищої у «книзі Природи» з'явиться власна граматики у вигляді одвічно встановленого Творцем порядку (*ordo, regula, lex, axioma, hypothesis, ratio, proportio*), що дозволить покласти на неї «євангельську» роль посередництва між абсолют і людиною. Хоча знаменитий «Periphyseon» Еріугени, де перша згори природа набула статусу суб'єкта творення (*natura naturans*), свого часу не отримав розголосу, приклади слововжитку Гійома з Конше, Бернарда Сильвестра, Алана Лілльського, а також беконівської класифікації «законів, що надають природі єдності та гармонії», свідчать про дійсну універсалізацію природи у філософському дискурсі XII–XIII ст. За цією категорією надовго закріпляться значення світу в *цілому* як одвічної взаємодії речей або їх абстрактної субстанції, матеріальної *половини* світу як середовища або початкової основи духовної половини і, нарешті, вродженої сутності *окремої* речі, представлені в наочному образі та рамках її розвитку (Ruby, 1986).

Після дантової метафори *піднесення* з глибин пекла до вершин раю людське благочестя й богопізнання отримують гуманістичну настанову *corula mundi* – інтенсивно пронизувати ієрархію буття (*natura naturata*) і наслідувати втілені в ньому «перші формальні причини» вищої творчої здатності (*natura naturans*). Обґрунтування цієї настанови викликало рецепцію альтернативних до теології стародавніх вчень про «людську», «другу», «стихійну» та інші значення природи, які невдовзі поповнять філософський тезаурус. В натурфілософській картині світу людська і позалюдська природи інтерпретуються як потенційно тотожні мікрокосм (*minor mundus*) і макрокосм (*major mundus*), що набувають гармонійної цілісності завдяки тому, що вертикальні мовно-символічні зв'язки окремих створінь розростаються по горизонталі сумішшю психологічних і матеріальних. Шляхом їх фізикалізації у єдиноманітні й закономірні сили тепла, холоду,

світла, магнетизму тощо Б. Телезіо та його послідовники урівноважують середньовічний креаціонізм відновленням античної субстанціальності в *природі*, позиціонуючи її як чуттєву іпостась *вищої* істини. В той самий час протестантський ревеляціонізм (*sola fide*) диктує образ природної стихії, безнадійно віддаленої як від потойбічних сенсів, так і від внутрішніх окультних якостей, асоційованих М. Лютером з індивідуальними «сутностями» аристотелізму (Макаров, 2017).

Попри взаємно протилежне ставлення Ренесансу і Реформації до іманентизації божественних законів та якостей в природі, новоевропейські інтелектуали прийшли до категоріального компромісу, за яким повернуте до природи з потойбіччя власне буття набуває недосконалої *плотської* форми (*sinful nature*). Шляхом її теоретичних та експериментальних ідеалізацій до скінченних комбінацій інертних тіл та сталих законів їх взаємодії людина як «образ і подоба Творця усього суцього» (*Imago Dei*) отримує можливості цю природну сировину не лише вдосконалювати в бік традиційних морально-естетичних ідеалів, а й довільно перелаштовувати за власними цілями (Глой, 2021). Так, у показовій беконівській «Новій Атлантиді» порівняно з її платонівським прототипом природа не розсипається в щедрих, а її механізовані блага настільки перевершують рільництво, скотарство, ткацтво, будівництво та металургію Цицерона, що заслуговують найменування не «другої», а «третьої природи» (Giblett, 2014, p. 21–29).

Наукове забезпечення такої технологічної перспективи встановлюється завдяки заміні аристотелізму спільною антиспиритуалістичною платформою відроджених наукових програм *атомізму* і *платонізму*: перша передбачає уніфікацію матерії природних тіл, що переведе категоріальний зміст власне «індивідуальної природи» до розряду «вторинних якостей», друга – універсальну для земного і небесного світів математичну граматику, що знайде продовження у горизонтальному картезіанському дуалізмі (Callicott, 1989). В свою чергу, картезіанська поляризація людини і природи дозволить представити їх на позиціях раціонального *суб'єкта* і «майстерні» для його здатності наділяти суто тілесні *об'єкти* природи (включно з анатомічною, фізіологічною та психологічною іпостасями самої

людини) механістичними смислами єдиноманітності, регулярності, аналітичності, економності та необмеженої перетворюваності.

З кінця XVIII ст. привілей *Imago Dei* панувати над природою через математичне розшифрування універсальної граматики її споконвічної Книги, відбивається в уніфікації академічних визначень природи. Так, Д. Дідро у відповідній статті «Енциклопедії, або Тлумачного словника, наук, мистецтв і ремесел» схиляється до загального сенсу «механіки тіл», а розлогий перелік згадувань та визначень природи з боку багатьох попередників підсумовує однією дистинкцією Р. Бойля (*nature particuliere & nature générale*) (Diderot, 1765).

Хоча подібні механістичні та дійстичні *ревізії* сприяли вилученню з жанру «природної історії» реліквій, антикваріату, раритетів та артефактів, навіть серед самих просвітників вони викликали сумніви у можливості логічно інтегрувати решту семантики природи. Так, діалог Філософа і Природи у «Вольтерівському словнику» виявляє нездоланну *суперечність* між органічним розмаїттям витончених частин природи і порожньою схематичністю їх математичних та метафізичних узагальнень (Voltaire, 1924). І. Кант підсумував цю суперечність у термінах «речі-у-собі» (*das Ding an sich*) і «таємного плану природи» (*der verborgenen Plans der Natur*). Перший дозволив йому перетягнути усі вимірювані характеристики речей до домівки людської свідомості і здолати в такий спосіб картезіанський дуалізм на психофізичному рівні людської природи. Другий – представити громадянську історію як суперечливий засіб реалізації доцільного процесу «великої Майстрині природи» із виявлення родових задатків людської свідомості і співжиття (*Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, 2005, p. 140, 189–190).

Більш радикальна реакція на новочасовий редукціонізм та просвітницьку уніфікацію асоціює *природу* з диким (пристрасним) станом (*natura naturata*) і сакральним джерелом (*natura naturans*) буття водночас, протиставляючи її раціональним артефактам та культурним конвенціям. У Ф. Шлегеля, Й. Гете, А. Ламартіна утворюване в такий спосіб благоговіння перед самоцінністю дикої природи окрім вищезгаданого органічного розмаїття спирається на естетику зворотного «зачаклування» («зачарування»)

природних речей (оточуючих місць) за рахунок розгляду їх в ролі частин породжуючої сили неосяжного цілого. Намагання романтиків і натурфілософів заперечити проведене науковою та промисловою революцією *зведення* природної субстанціальності до математичної міри протяжності, природної історії – до лінійної номології, а природної суб'єктності – до засобу творчої діяльності знаходять певне місце в гегелівській картині розвитку світового Духу. Склавши найбільш фундаментальну підставу еволюційно-історичної парадигми подальшої науки, ця схема визначила положення загальної матеріальної природи на *проміжній* (тимчасовій) матеріальній сходинці до формування людини як вищого матеріально-концептуального синтезу природності. Водночас їхнє відношення на індивідуальному рівні представляється опосередкованим різними аналогами трансцендентального (історією, культурою, працею, соціальною організацією, мовою). Інакше кажучи, в окремій людині передбачається спроможність «виправляти природу і саму себе у відповідності зі своїми матеріальними і духовними потребами», а перед людством в цілому відкривається перспектива «розширювати оточуюче його середовище до розмірів *світу*» (Philosophisches Wörterbuch. Begründet von Heinrich Schmidt, 1991, p. 505). В такий спосіб складається діалектика зовнішніх загальних і внутрішніх індивідуальних відносин людини і природи, в яких магістральна для новоєвропейської ментальності суб'єкт-об'єктна категоріальна опозиція «знімає» (aufheben) в категоріальному значенні матеріальної natura усі індивідуальні ф'юґіс.

Практичний вектор людської спроможності «виправляти природу» цілком відповідає структурі модерної *цілераціональності*, що замість традиційних ціннісних принципів підпорядковує людську діяльність нормативним угодам і диктує науковцям експериментально-технологічне («інструментальне», «нейтральне») ставлення до досліджуваних природних об'єктів, моралістам – консеквенціальний утилітаризм, а виробникам – ринкову настанову отримання *максимальних* прибутків та індустріальний спосіб господарювання. Водночас «розширення природного середовища до розмірів світу» під впливом загроз обмеження життєдіяльності людської цивілізації з боку ресурсних можливостей природного *довкілля* в ХХ ст. втілюється

у перенесенні предмету наукової екології з популяційно-видового рівня взаємодії живих істот із середовищем власного існування на *глобальний*. На ньому природа представляється в концептах, на кшталт «ноосфери або «межі зростання» (Meadows et al., 1972), об'єднаних ідеєю раціонального планування та узгодження ресурсів і темпів розвитку технічних, соціальних і природних систем.

Зокрема, після глобальних моделей «меж зростання» Римського клубу 1970-х рр. у провідних громадянських спільнотах класичні наукова «нейтральність», технологічна «інноваційність» та економічний «максималізм» щодо природи починають урівноважуватися міждисциплінарними орієнтирами «принципу обережності» (precautionary principle), «прийняттого розвитку» (acceptable survival), «сталого розвитку» (sustainable development), «піклування про тварин» (animal welfarism), «підтримання видового різноманіття» (preserving biological diversity) і т.ін. (Attfield, 2003).

Розгортання екологічних програм не лише через доцільний добір засобів господарювання, а й подолання суспільно-економічних розривів, демократизації та інтернаціоналізації адмініструванні відкриває перспективу збереження, ревайлдингу або інтенсивного відновлення багатьох живих істот та неживих утворень лише ціною антропогенної регламентації їхнього існування. Утворення в такий спосіб планетарного заповідника загострює дилему *пристосування до природи / природокористування* та обіцяє розмивання категоріальної опозиції природа – культура і з боку природи як (не)здатної до самопородження «матеріальної половини світу», і з боку культури як «(не)універсальної граматики трансцендентальних форм». Відповідна програма розвитку природознавства слідує *феноменологічній* цінності повноти природного буття і включає до його репрезентації комунікативний та прикладний контекст суб'єкта пізнання. Однак цей зсув залишається непомітним для тих, хто наслідує класичну методологію, що виходить з раціональної цінності *ідеалізованого* буття і покладається на варіативно-прогностичну функцію теорій та зрослі можливості обчислювальних засобів. «Фетишизуючи природу як трансцендентальний об'єкт, контроль над яким буде пересунутий від хижацького капіталізму до раціонального

управління сучасною економікою, природоохоронні рухи, далекі від сумніву в основах західної космології, радше прагнуть увічнити онтологічний дуалізм, типовий для сучасної ідеології» (Descola, 1996, p. 97).

Разом із класичними категоріями розвивається і методологічне *підґрунтя* лінійних законів природи, використовуване авторами й співучасниками зазначених моделей та програм для складання сценаріїв розвитку майбутнього екологічного стану планети. В неklasичній науці у зв'язку з розходженням природи пізнавальної і пізнаваної сторін по різних онтологічних рівнях репрезентація об'єкта набуває характеристики розпізнавальної діяльності з ним. Так, в нелавуазіанській хімії елементарний опис речовини вже включає операції її виділення за допомогою інших речовин, так що підсумкове функціональне визначення представляє існування об'єкта не через сутність (есенціалізм), а через відношення (реляціонізм). Започаткований ще Аристотелем есенціалістський методологічний підхід успішно застосовувався до сумірних з людським чуттям малих стаціонарних природних систем, аналітичне освоєння яких довго виправдовувалося трансцендентною причетністю людського розуму – здатністю виходити до метапозиції Творця всієї природи. Натомість за умов контекстуальної обмеженості наукового розуму та його онтологічної неоднорідності з мега- та мікроприродою мовний апарат науки розширюється на терміни спостереження і теорії, репрезентуючи реальність в різних епістемологічних відношеннях і ускладнюючи класичний дуалізм об'єкта / суб'єкта аналогом античної дистинкції φύσις / εἶσασι (Popper, 2000).

Відкриття процесів самоорганізації в рамках неklasичної термодинаміки змусило інтерпретувати ймовірно-статистичні моделі неklasичної *онтології* не лише як результат доповняльності (complementarity) альтернативних описів, а й як репрезентацію її внутрішніх ступенів свободи, незворотний та нелінійний розвиток, що не дозволяють надалі сприймати її в картезіанській парадигмі об'єкта. Таким чином природничо-наукові ознаки *суб'єктності* природи складають фундаментальну підставу для визнання в окремих природних істотах власної цінності (intrinsic value), що не вичерпується конвенціональною інтерпретацією їх господарської доцільності (extrinsic

value) (Jamieson, 2008, p. 46–75). При цьому науковий дискурс виходить у ширший етичний контекст, що включає різні форми екологічної свідомості – від християнської смиренності духу або неоромантичного долання відчуження до інвайронментального плюралізму, – які спираються як на традиційну *дуалістичну*, так і на новітню *реляційну* онтологію та категоріальну структуру.

Традиційна етика, зосереджена на узагальненні аргументації щодо моральних належностей й норм людських відносин, сьогодні представляє глобальну екологічну кризу як додаток кризи звичаєвості соціального атомізму, коли абстрагування від внутрішнього плану *індивідів* робить всю систему їх морально-правових зв'язків інертною стосовно проблем «зовнішньої» природи. Натомість виховання в індивідах відповідних «екологічних чеснот» не лише посилюватиме їх суб'єктність у поведінці, комунікації та стосунках різного масштабу, але й спростить нескінченні формально-правові колізії екологічних ситуацій на користь моральної інтуїції їх учасників (Hill, 2005).

Навіть у своєму «сильному» вираженні, коли цей антропоцентричний дискурс через класичні опозиції (на зразок «суб'єкт – об'єкт», «культура – природа», «дика природа – меліорована», «особа – середовище», «людське – нелюдське», «чоловіче – жіноче») протиставляє вищій цінності людини *інструментальну* доцільність природи в ролі морально нейтральної сировини, енергії та здорового життєвого простору, він не виключає «технологічного» захисту (preservation) природи або збереження у «істинному» недоторканному стані (conservation) її витончених матерій на планетарному, ландшафтному чи організмовому рівні (Callicott, 2008).

Однак уже принаймні з часів Ж.-Ж. Руссо і Є. Бенґама антропоцентризм урівноважується різними формами «співчуття». Почавши з включення до власної орбіти стигматизованих правом осіб (рабів, жінок, дисидентів, дітей), глобального людства і майбутніх поколінь, людський *суб'єкт* діяльності розширює обсяг і за рахунок природного. Дискусії з цього приводу в координатах консеквенціалізму – деонтологізму, індивідуалізму – холізму, антропоцентризму – нон-антропоцентризму, раціоналізму – ірраціоналізму, універсалізму – релятивізму, консерватизму – радикалізму та ін. складають тематику

інвайронментальної етики. Її представники намагаються розвести категорії природи і довкілля і, водночас, позбутись протиставлення людини і природи як донора і реципієнта моральної дії, суб'єкта і об'єкта моральної відповідальності. Природний (квазі)суб'єкт при цьому відрізняється лише за мірою часової, просторової та інтелектуальної автономності своїх інтеракцій.

Надалі, виявляючи істотну детермінацію моральних суб'єктів як всередині суспільства, так і поза ним, антропоцентризм урівноважується необхідністю зворотного наведення *практики* узгодження інтересів людини і інших (квазі)суб'єктів на деякі нові або загальніші положення *теоретичної* етики та природного права, доходячи до універсалізації кантівського «категоричного» імперативу в «екологічний». Роблячи цей останній крок, традиційний етичний дискурс переходить в *нон*антропоцентричний, де власне *моральні* аргументи (жалості, вдячності, товариськості, милування природою або інтерпретації людської переваги над нею як приводу для піклування й відповідальності) більшою мірою обґрунтовуються *онтологічними*, наскільки в тих історія ідей знаходить виправдання актуальною наукою, і *епістемологічними*, наскільки в тих розширюється до «вселенського» чи звужується до «індивідуального» класичне «половинчасте» розуміння природи.

Так, вищезазначені елементи *суб'єктності* природи, що закріпилися в сучасній науковій методології, дозволяють П. Тейлору маніфестувати принцип «біоцентричного егалітаризму» як продовження аристотелівської тедології життя (Taylor, 2016), а О. Леопольду та А. Наешу – інтерпретувати критичне посилення антропогенного впливу і його зворотних наслідків як входження людини до значно ширшого за людство співтовариства (Næss, 1987). Якщо Г. Бейтсон обґрунтовує таку «широку ідентифікацію» людини через кібернетичну модель «екоментальної системи», в якій актуалізується антична ідея розчиненого у природі *Розуму* і особистий психоделічний досвід (Bateson, 1999), то Дж.Б. Каллікот – через квантово-механічну модель цілісності, в якій актуалізуються натурфілософські ідеї всезагального зв'язку і спроможності людини розкривати вихідний потенціал частин природи (Callicott, 2013, р. 28–29), а Й. Мулярчук – через наслідки впровадження інтелектуальних

технологій, що розмивають розуміння людської *домівки* (оікос), яка досі відмежовувала людський простір від природного (Muliarchuk, 2021).

В цьому світлі, суперечність *антропоцентричного* дискурсу порівняно з *біоцентричним*, *екоцентричним* або *фізіоцентричним* полягатиме не стільки в оцінюванні актуальних вчинків прагматичною мірою, моральними чеснотами чи життєвим благом людської спільноти, скільки у намаганні звести всю природу до властивостей оікос. Так чи інакше, щодо екологічної етики зберігає актуальність досить визнана методологічна *настанова* В. Гьосле, яка закликає поєднувати усі згадані «центризми» як рецидиви «цивілізації ієрархії та домінування» на користь взаємного обумовлення автономії розуму і гідності природи (Hösle, 1994, p. 13–19).

Схожі особливості притаманні й *медичній* моделі узгодження вищезазначених зовнішньої і внутрішньої цінностей природних істот, наскільки в цій галузі технологічні можливості лікарської допомоги втягують у коло своїх наслідків «зовнішні» суспільні та природні обставини. Через потребу їх передбачення та упорядкування з медичної деонтології виокремлюється *біологічна етика*, що гранично узагальнює вихідні правила відносин пацієнта і лікаря для регуляції збереження, охорони і прогресивної перебудови життя на планеті із підсумковим *розмиванням* опозицій індивідуального / колективного, людського / нелюдського, живого / неживого... (Potter, 1988).

Ставлячи відношення здоров'я – хвороби у вихідний пункт новітніх колізій застосування трансплантології, клонування або евтаназії, глобальна біологічна етика В. Поттера не обмежує потенціал внутрішніх можливостей людини традиційним значенням «вроджених властивостей». Замість індивідуальної (видової) природи критерієм «нормального стану» людського *єства* і рамками постгуманних перетворень (bodybuilding) постають сталі й гармонійні екологічні (міжвидові) відносини. Актуальні *постгуманістичні* виклики для нього поміщаються до однієї шальки моральних терезів із загрозами для зовнішньої природи, а вихідний принцип «не нашкодь» екстремалізується у принцип «прийнятного ризику» (Запорожан & Аряєв, 2013, с. 87–92).

В такий спосіб професійна медична цінність людського життя отримує теоретичні конотації з суспільними та екологічними цінностями. Якщо у ХІХ ст. природоохоронні заходи, на кшталт створення національних парків та заповідників, диктувались милуванням природою як такою, то після появи робіт з біоетики турбота про нормальний стан природи постала умовою людського благополуччя та виживання (Potter, 1971).

Висновки. Проведений історико-філософський аналіз свідчить про поступову редукцію традиційних значень категорії природи до новочасової суб'єкт-об'єктної категоріальної опозиції і стрімке вичерпання її когнітивного потенціалу перед загрозою глобальної екологічної кризи. Як наслідок, актуальний нині міжнародний рівень її обговорення викликає потребу не лише усвідомлення загрозливої тенденції руйнування умов життя, а й відповідного світоглядного масштабу *переусвідомлення* відношення людини і природи, що починається з виявлення їх *взаємного* впливу і переходить у перегляд фундаментальних визначень від бінарних опозицій до реляційних категоріальних структур.

В ролі онтологічної підстави для цих змін можна розглянути деконструкцію некласичною наукою дзеркальної тотожності об'єкта і суб'єкта, в якій матеріальна природа виступала потенційною, протяжною і темпоральною стороною, а людський розум – актуальною, сингулярною і трансцендентальною. Свідченням їх несумірності є неможливість уникати сучасною наукою альтернативних епістемологічних модусів та ймовірно-статистичних описів при репрезентації нестійкості й онтологічної активності, що споріднює живу матерію з явищами фізико-хімічної самоорганізації. Однак екологічний резонанс таких засобів пізнання слід визнати залежним від включення до семіотичної або культурологічної програм подальшого розвитку науки, що загалом відповідають виділеним колись М. Гайдеггером обчислювальному (calculative) і осмислювальному (meditative) типам мислення (Heidegger, 1969).

Деуніверсалізація людської природи і тлумачення позалюдської природи в термінах суб'єктності унеможливають суто сцієнтистський методологічний підхід до розв'язання глобальної екологічної кризи та інших проблем природокористування.

Натомість діалог науки і різних видів етики повертає до дискурсу екологічних програм категоріальний сенс індивідуальної природи (φύσις), з яким відносини людини і природи отримують спільний вимір внутрішньої цінності життя.

Порівняно з традиційним етичним антропоцентризмом в провідних моделях *інвайронментальної* етики відзначається більш диференційована категоріологія природи, що дозволяє залучати до обґрунтування суб'єктності при узгодженні внутрішньої цінності людського і природного життя не лише моральну, а й онтологічну й гносеологічну аргументацію. Додатковий акцент на регулюванні якості людського життя та визначення рамок перетворення людської природи, що з'являється в сучасній *біологічній* етиці, реалізується за екологічним критерієм збереження сталих відносин з іншими природними видами. Подальше вивчення зазначених моделей та їх категоріальних неологізмів має перспективу змістовного переосмислення феномену життя та морально нейтрального стандарту природничо-наукового пізнання для нагальних потреб міжнародних етико-правових заходів із подолання різноманітних аспектів екологічної кризи.

ЛІТЕРАТУРА

1. Глой К. Френсіс Бекон: розуміння природи: пер. з нім. В. Абашніка. *Новий Органон* (1620) та університетська філософія. До 400-річчя виходу трактату «Новий Органон» Френсіса Бекона». *Матеріали міжнародної наукової конференції, 18–19 грудня 2020 р.* Харків: ХНУ ім. В.Н. Каразіна, 2021. С. 42–48.
2. Давід П. Природа; пер. з фр. О. Панича. *Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей, Т.3.* Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. С. 11–18.
3. Запорожан В.М., Аряєв М.Л. Біоетика та біобезпека. Київ: Здоров'я, 2013. 456 с.
4. Макаров З.Ю. Академічна раціональність пізнього Відродження: гуманізм, натурфілософія, Реформація. *Науковий вісник Чернівецького національного університету ім. Ю. Федьковича. Сер.: Філософія.* 2017. Вип. 780. С. 74–82.
5. Attfield R. *Environmental Ethics: An Overview for the XXI Century.* Cambridge: Polity Press, 2003. 278 p.
6. Aurelius Augustine, Bishop of Hippo. *The City Of God: in 2 vol.* Ed. by the Rev. M. Dods, M.A. Edinburgh: T & T Clark, 1871. Vol. I. 557 p., Vol. II. 545 p.

7. Bateson G. Steps to an Ecology of Mind. Collected to an Ecology of Mind. Chicago: University Chicago Press 1999. 565 p.

8. Callicott J.B. Contemporary criticisms of the received wilderness idea. *The wilderness debate rages on: continuing the great new wilderness debate*. Ed. M. Nelson, J.B. Callicott. Vol. 1. Athens: University of Georgia Press, 2008. P. 24–31.

9. Callicott J.B. Metaphysical Implications of Ecology. *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*. Ed. J.B. Callicott and R.T. Ames. New York: State University of New York Press, 1989. P. 51–65.

10. Callicott J.B. Thinking Like a Planet: The Land Ethic and the Earth Ethic. Oxford: Oxford University Press, 2013. 363 p.

11. Carlson T.A. Modernity and the Mystical: Technoscience, Religion, and Human Self-Creation. Science, Religion, and the Human Experience. Ed. by J.D. Proctor. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 49–70.

12. Cunningham A. The Identity of the History of Science and Medicine. London, New York: Routledge, 2016. 284 p.

13. Descola P. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. *Nature and society. Anthropological perspectives*. Ed. P. Descola, G. Palsson. London, New York: Routledge, 1996. P. 82–102.

14. Diderot D. Nature (Pilos.) *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres (1751–1772)*. Vol. XI. Neufchastel: Samuel Faulche & Compagnie, Libraires & Imprimeurs, 1765. P. 40–41.

15. Dukarme F., Couvet D. What does «nature» mean. *Humanities & Social sciences Communications. Palgrave Communications*. 6. 2020. №14. <https://doi.org/10.1057/s41599-020-0390-y>.

16. Giblett R.J. People and Places of Nature and Culture. Bristol, Chicago: Intellect Books, 2014. 280 p.

17. Habermas J. The Future of Human Nature. Trans. Cambridge: Polity Press, 2003. 136 p.

18. Hankinson J. Aetiology. *The Cambridge Companion to Hippocrates*. Ed. by P.E. Pormann. Cambridge: Cambridge University press, 2018. P. 89–118.

19. Heidegger M. Discourse on thinking: A translation of Gelassenheit. Trans. by J.M. Anderson, E.H. Freund. New York : Harper & Row, 1969. 93 p.

20. Heidegger M. On the Essence and Concept of Φύσις in Aristotle's Physics B, I. (1939). Trans. by T. Sheehan. *Heidegger M. Pathmarks*. Ed. by W. McNeil. Cambridge: Cambridge University press, 1998. P. 183–230.

21. Hill T.Jr. Ideals of Human Excellences and Preserving Natural Environments. *Environmental Virtue Ethics*. Eds. R. Sandler, Ph. Cafaro. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2005. P. 47–59.

22. Historical Dictionary of Kant and Kantianism by H. Holzhey, V. Mudroch. Oxford: The Scarecrow Press, Inc., 2005. 354 p.

23. Hösle V. Philosophie der ökologischen Krise: Moskauer Vorträge. München: C.H.Beck, 1994. 151 p.

24. Jamieson D. Ethics and Environment. An introduction. Cambridge: Cambridge Univ. Press. 2008. 222 p.

25. Kaltenborn B.P., Linnell J.D.C. The Coexistence Potential of Different Wildlife Conservation Frameworks in a Historical Perspective. Understanding Coexistence with Wildlife. *Frontiers*. 2021. Vol. 2. <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fcosc.2021.711480/full>

26. Kidd S.E. Play and Aesthetics in Ancient Greece. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2019. 234 p.

27. Meadows D.H., Meadows D.L., Randers J., Behrens III W.W. The Limits to Growth. A Report for the Club of Rome's. New York: Universe Books, 1972. 205 p.

28. Muliarchuk Y.I. From Anthropocentrism to Care for Our Common Home: Ethical Response to the Environmental Crisis. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 2021. № 19. P. 88–96.

29. Naddaf G. The Greek concept of nature. Albany: State University of New York Press 2005. 265 p.

30. Næss A. Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World. *The Trumpeter*. 1987. №4 (3). P. 35–42.

31. Næss A. The Shallow and Deep, Long-range Ecology Movement. A Summary. *Inquiry*. 1973. Vol. 16. №1. P. 95–100.

32. Oxford dictionary of philosophy (Oxford Quick Reference). 3rd Ed. by S. Blackburn. New York: Oxford University Press, 2016. 531 p.

33. Philosophisches Wörterbuch. Begründet von Heinrich Schmidt. 23-Auflage Schischkoff, Georgi (neu bearbeitet von) Stuttgart: Kröner Verlag, 1991. 805 s.

34. Popper K.R. Quantum theory and the schism in physics. From the post-script to the logic of scientific discovery. Ed. by W.W. Bartley. Vol. III. Reprint. London, New York: Routledge, 2000. 256 p.

35. Potter V.R. Bioethics: Bridge to the Future. Ed. C.P. Swanson Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1971. 205 p.

36. Potter V.R. Global bioethics. Building on the Leopold Legacy. Michigan: Michigan State University Press, 1988. 203 p.

37. Ruby J.E. The Origins of Scientific Law. *Journal of the History of Ideas*. 1986. Vol. 47. № 3. P. 341–359.

38. Taylor P.W. The ethics of Respect for Nature. *The Ethics of the Environment* Ed. by R. Attfield. London: Routledge, 2016. P. 237–259.

39. Voltaire. Nature. *Voltaire The Philosophical Dictionary*. Selected and Trans. by H.I. Woolf. New York: Knopf, 1924. P. 227–230.

40. Zoya L. Individuation and paideia. Trans. by H. Martin. *Journal of Analytical Psychology*. 1997. №42. P. 481–505.

REFERENCES

1. Hloy, K. (2021). *Frensis Bekon: rozuminnya pryrody* [Understanding Nature] (V. Abashnik, Trans.). In «Novyy Orhanon» (1620) ta universytets'ka filosofiya. Do 400-richchya vykhodu traktatu «Novyy Orhanon» Frensis Bekona». *Materialy mizhnarodnoyi naukovoyi konferentsiyi, 18–19 hrudnya 2020 r.* [«New Organon» (1620) and university philosophy. To the 400th anniversary of the publication of the treatise «New Organon» by Francis Bacon. Materials of the international scientific conference, December 18–19, 2020.]. Kharkiv: KhNU im. V.N. Karazina. [in Ukrainian].
2. David, P. (2013). *Pryroda* [Nature] (O. Panych, Trans.). In *Yevropeys'kyi slovnyk filosofiy: Leksykon neperekkladnostey, T.3.* [European dictionary of philosophies: Lexicon of untranslatables, Vol. 3]. Kyiv: DUKh I LITERA. [in Ukrainian].
3. Zaporozhan, V.M., Aryayev, M.L. (2013). *Bioetyka ta biobezpeka* [Bioethics and biosafety]. Kyiv: Zdorov'ya. [in Ukrainian].
4. Makarov, Z.Yu. (2017) *Akademichna ratsional'nist' pizn'oho Vidrozhennya: humanizm, naturfilosofiya, Reformatsiya* [Academic rationality of the late Renaissance: humanism, natural philosophy, the Reformation]. In *Naukovyy visnyk Chernivets'koho natsional'noho universytetu im. Yu. Fed'kovycha. Ser.: Filosofiya.* [Scientific Bulletin of the Chernivtsi National University named after Yu. Fedkovicha. Ser.: Philosophy]. 780, 74–82. [in Ukrainian].
5. Attfield, R. (2003). *Environmental Ethics: An Overview for the XXI Century.* Cambridge: Polity Press.
6. Aurelius Augustine, Bishop of Hippo. (1871). *The City Of God: in 2 vol.* Ed. by the Rev. M. Dods, M.A. Edinburgh: T & T Clark.
7. Bateson, G. (1999). *Steps to an Ecology of Mind.* Collected to an Ecology of Mind. Chicago: University Chicago Press.
8. Callicott, J.B. (2008). *Contemporary criticisms of the received wilderness idea. The wilderness debate rages on: continuing the great new wilderness debate.* Ed. M. Nelson, J.B. Callicott. Vol. 1. Athens: University of Georgia Press, 24–31.
9. Callicott, J.B. (1989). *Metaphysical Implications of Ecology. Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy.* Ed. J.B. Callicott and R.T. Ames. New York: State University of New York Press, 51–65.
10. Callicott, J.B. (2013). *Thinking Like a Planet: The Land Ethic and the Earth Ethic.* Oxford: Oxford University Press.
11. Carlson, T.A. (2005). *Modernity and the Mystical: Technoscience, Religion, and Human Self-Creation.* Science, Religion, and the Human Experience. Ed. by J.D. Proctor. Oxford: Oxford University Press, 49–70.
12. Cunningham, A. (2016). *The Identity of the History of Science and Medicine.* London, New York: Routledge.

13. Descola, P. (1996). Constructing natures: symbolic ecology and social practice. *Nature and society. Anthropological perspectives*. Ed. P. Descola, G. Palsson. London, New York: Routledge, 82–102.

14. Diderot, D. (1765). Nature (Pilos.) *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres (1751–1772)*. Vol. XI. Neufchastel: Samuel Faulche & Compagnie, Libraires & Imprimeurs, 40–41.

15. Dukarme, F., Couvet, D. (2020). What does «nature» mean. *Humanities & Social sciences Communications. Palgrave Communications*. 6. №14. <https://doi.org/10.1057/s41599-020-0390-y>.

16. Giblett, R.J. (2014). *People and Places of Nature and Culture*. Bristol, Chicago: Intellect Books.

17. Habermas, J. (2003). *The Future of Human Nature*. Trans. Cambridge: Polity Press.

18. Hankinson, J. (2018). *Aetiology. The Cambridge Companion to Hippocrates*. Ed. by P.E. Pormann. Cambridge: Cambridge University Press, 89–118.

19. Heidegger, M. (1969). *Discourse on thinking: a translation of Gelassenheit*. Trans. by J.M. Anderson, E.H. Freund. New York : Harper & Row.

20. Heidegger, M. (1998). On the Essence and Concept of Φύσις in Aristotle's *Physics B, I*. (1939). Trans. by T. Sheehan. *Heidegger M. Pathmarks*. Ed. by W. McNeil Cambridge: Cambridge University Press, 183–230.

21. Hill, T.Jr. (2005). *Ideals of Human Excellences and Preserving Natural Environments. Environmental Virtue Ethics*. Eds. R. Sandler, Ph. Cafaro. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 47–59.

22. Holzhey, H., Mudroch, V., Ed. (2005). *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*. Oxford: The Scarecrow Press, Inc.

23. Hölsle, V. (1994). *Philosophie der ökologischen Krise: Moskauer Vorträge*. München: C.H.Beck.

24. Jamieson, D. (2008). *Ethics and Environment. An introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

25. Kaltenborn, B.P., Linnell, J.D.C. (2021). The Coexistence Potential of Different Wildlife Conservation Frameworks in a Historical Perspective. *Understanding Coexistence with Wildlife. Frontiers*. Vol. 2. <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fcosc.2021.711480/full>.

26. Kidd, S.E. (2019). *Play and Aesthetics in Ancient Greece*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

27. Meadows, D.H., Meadows, D.L., Randers, J., Behrens, III W.W. (1972). *The Limits to Growth. A Report for the Club of Rome's*. New York: Universe Books.

28. Muliarchuk, Y.I. (2021). From Anthropocentrism to Care for Our Common Home: Ethical Response to the Environmental Crisis. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 19, 88–96.

29. Naddaf, G. (2005). The Greek concept of nature. Albany: State University of New York Press.

30. Næss, A. (1987). Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World. *The Trumpeter*, 4(3), 35–42.

31. Næss, A. (1973). The Shallow and Deep, Long-range Ecology Movement. A Summary. *Inquiry*, Vol. 16, 1, 95–100.

32. Bluckburn, S., Ed. (2016). Oxford dictionary of philosophy (Oxford Quick Reference). 3rd. New York: Oxford University Press.

33. Schischkoff, G., Bearbeiter (1991). Philosophisches Wörterbuch. Begründet von Heinrich Schmidt. 23-Auflage. Stuttgart: Kröner Verlag

34. Popper, K.R. (2000). Quantum theory and the schism in physics. From the postscript to the logic of scientific discovery. Ed. by W.W. Bartley. Vol. III. Reprint. London, New York: Routledge.

35. Potter, V.R. (1971). Bioethics: Bridge to the Future. Ed. C.P. Swanson Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

36. Potter, V.R. (1988). Global bioethics. Building on the Leopold Legacy. Michigan: Michigan State University Press.

37. Ruby, J.E. (1986). The Origins of Scientific Law. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 47, 3, 341–359.

38. Taylor, P.W. (2016). The ethics of Respect for Nature. *The Ethics of the Environment* Ed. by R. Attfield. London: Routledge, 237–259.

39. Voltaire. (1924). Nature. *Voltaire The Philosophical Dictionary*. Selected and Trans. by H.I. Woolf. New York: Knopf, 227–230.

40. Zoya, L. (1997). Individuation and paideia. Trans. by H. Martin. *Journal of Analytical Psychology*, 42, 481–505.

УДК 141.319.8:347.961

МАНОЙЛО Наталія – приватний нотаріус, Київський міський нотаріальний округ, кандидат філософських наук, докторант, Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, 9, вул. Пирогова, м. Київ, Україна, індекс 02000 (notarmanoylo@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6369-7437>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.8>

Бібліографічний опис статті: Манойло, Н. (2023). Нотаріальна спільнота як провідна право-суб'єктна верства суспільства. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», № 46, 136–151, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.8>*

НОТАРІАЛЬНА СПІЛЬНОТА ЯК ПРОВІДНА ПРАВО-СУБ'ЄКТНА ВЕРСТВА СУСПІЛЬСТВА

Анотація. У статті нотаріус і, відповідно, нотаріальна спільнота обґрунтовуються в якості феномена буття сучасної людини і суспільства в цілому, що означає формування їх суб'єктності. Але водночас і суб'єктності всіх людей, які звертаються до системи нотаріату, будучи при цьому суб'єктами інших видів діяльності. Посвідчуючи певні документи, вони також долучаються до змісту тих законів, згідно яких документи набувають законного правового статусу. Так в суспільстві утверджуються суб'єкт-суб'єктні відносини, а воно набуває правового характеру. Причому, в такій взаємодії провідною стороною є, звичайно, нотаріус, якому держава довірила певний вид діяльності. Також зазначається, що правовий потенціал як самих нотаріусів, так і нотаріальної спільноти загалом, суттєво переважає правовий зміст тих видів діяльності, які визначено Законом «Нотаріат в Україні». То ж його потрібно використовувати, адже суспільна потреба в цьому очевидна. Українська держава впродовж усього нетривалого за історичними мірками існування постійно відчуває тиск як з боку інших держав, які вважають за можливе таке втручання у внутрішні справи незалежної країни,

так і недостатній рівень громадянської правосвідомості певної частини суспільства, яка досить невиразно розуміє її сутність і необхідність. Належачи до структур громадянського суспільства, як і державних, нотаріальна спільнота може й повинна відігравати в ньому функцію провідника правових, а не виключно професійних знань. Ми виходимо з того, що правовідносини між людьми повинні формуватись не як примусове виключно державне зобов'язання, а йти від тих норм, які об'єктивно складаються між ними і які вже набули фактичного схвалення. В такому разі їх законодавчо-правове закріплення буде сприйматись як належне, а не таке, яке спонукає до їх невиконання.

Ключові слова: Нотаріус, нотаріальна спільнота, людина, суспільство, право, суб'єкт, правовідносини.

MANOYLO Nataliya – Private notary, Kyiv City Notarial District, Candidate of Philosophical Sciences, Doctoral Student, National Pedagogical Dragomanov University, 9, Pyrogov str., Kyiv, Ukraine, postal code 02000 (notarmanoylo@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6369-7437>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.8>

To cite this article: Manoylo, N. (2023). Notarialna spilnota yak providna parvo-subiektna verstva suspilstva [Notary association as a leading legal subject layer of society]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnogo pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia "Filosofiiia" – Human Studies. Series of "Philosophy": a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, № 46, 136–151, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.8>

NOTARY ASSOCIATION AS A LEADING LEGAL SUBJECT LAYER OF SOCIETY

Abstract. *In the article, the notary and, accordingly, the notary community are substantiated as a phenomenon of existence of modern man and society as a whole, which means the formation of their subjectivity. But at the same time, they are subjects of all people who apply to the notary system, being at the same time subjects of other types of activity. By certifying certain documents, they also join the content of those laws, according to which the documents receive*

legal legal status. Thus, subject-subject relations are established in society, and it acquires a legal character. Moreover, in such interaction, the leading party is, of course, the notary, to whom the state has entrusted a certain type of activity. It is also noted that the legal potential of both the notaries themselves and the notary community in general significantly outweighs the legal content of those activities defined by the Law "Notaries in Ukraine". So it should be used, because the public need for it is obvious. The Ukrainian state throughout the short period of time by historical standards constantly creates pressure both from other states that consider it possible to interfere in the internal affairs of an independent country, and from the insufficient level of civil legal awareness of a certain part of society, which rather vaguely hinders its essence and needs. Belonging to the structure of civil society, as well as the state, the notary community can and should assert itself in this function as a guide of legal, and not use professional knowledge. We proceed from the fact that legal relations between people should not be formed as a forced state obligation, but proceed from these norms, which are objectively formed between them and which have already gained actual approval. In such a case, their legislative and legal consolidation will be perceived as proper, and not as an incentive to their non-fulfillment.

Key words: *Notary, notary community, person, society, law, subject, legal relations.*

Постановка проблеми. Українське суспільство в процесі свого державницького становлення потребує чітких правових норм, які б забезпечували прогресивний розвиток всіх основних його складових – політичну, економічну, духовно-культурну. Однак досить часті зміни правового законодавства, включно з постійними намаганнями змінити й Конституцію в цілому, а не лише певні її принципи положення, породжують правових хаос у свідомості громадян. Між тим закон – це щось незмінне й усталене в часі. Отже, є потреба в тому, щоб саме така об'єктивна сутність правового законодавства постійно пропагувалась, адже нормальним станом будь-якої системи, надто ж такої динамічної, якою є не лише людський, але й суспільний організм. Суб'єктом такого просвітницького впливу може бути нотаріальна спільнота.

Мета статті полягає в обґрунтуванні нотаріальної спільноти в якості провідної право-суб'єктної соціальної верстви суспільства.

Виклад основного матеріалу. До головних причин складного процесу становлення української державності можна віднести такі. Перша. Народ як соціокультурна суб'єктна окремішність понад тисячоліття існує в умовах відсутності власної національної держави. Друга. Існування в умовах інших держав, з одного боку, сформувало недовіру до неї, що породжує анархічну свідомість, з другого, певний комплекс меншовартості, що не дозволяє відчувати себе суб'єктом державотворення. Третя. В радянський період потужна державна пропаганда підпорядковувала свій ідеологічний вплив на масову свідомість хибній концепції відмирання держави на користь партократичного, а не демократичного управління. Четверта. В цей же період цілеспрямовано формувалась нова історична спільність людей – радянський народ, основною ознакою приналежності до якої була ідеологічна, а не національно-ідентична.

Всі перелічені причини, як і багато інших, суттєво впливають на розвиток державності в напрямку ствердження в суспільстві правових атрибутів. Оскільки нотаріат є виключно правовою структурою, є всі підстави використовувати духовно-освітній потенціал нотаріусів не лише в суто професійному плані, але й громадянсько-правовому. Звичайно, що в міру тих знань, які для них є визначальними. Говорячи про провідну роль, не йдеться про те, що ця верства має бути єдиною провідною. Йдеться про те, що, належачи до структур громадянського суспільства, як і державних, вона може й повинна відігравати в ньому функцію провідника правових, а не виключно професійних знань. Інакше кажучи, функцію просвітницьку, спрямовану на подолання дії перерахованих у попередньому абзаці причин, які не сприяють формуванню в усього суспільства державницького умонастрою.

Сучасний англійський вчений, філософ, соціолог, економіст і культуролог Е. Сміт вважав що націоналізм є культурним феноменом і пов'язував її національною ідентичністю. Отже, не буде помилкою сказати що під націоналізмом в цивілізованому демократично-правовому суспільстві розуміється право націй не лише на соціокультурне, але й на державне самовизначення.

Народна, або ж етнічна спільнота як автономний суб'єкт розвитку, за Е. Смітом, включає в себе певні атрибути по'язані з історичною пам'яттю та солідарністю з рідним краєм. Якщо ми порівнюємо дані атрибути зі станом свідомості, властивої сучасному українському народові, то виявиться, що над розумінням і сприйняттям їх важливості для формування державницької правосвідомості потрібно постійно й настійливо працювати. То ж цілком очевидно, що таку роботу не можна покладати лише на систему освіти та українське письменство. Адже національна ідентичність не ґрунтується лише на «елементах спільної культури». Значно більшу вагу мають політичні чинники, здатні забезпечити тривале існування національної культури своєю орієнтацією на створення держави, свідомої того, що сама держава є продукт правової культури.

Досвід епохи Відродження показав, що розквіт культури європейських народів забезпечило створення національних держав у формі республік. Звідси висновок авторитетного історичного соціолога про те, що «найголовнішими з цих сил видаються державотворча, військова мобілізація та організована релігія. Багато рокі тому Вебер, коментуючи значення політичних дій для формування й дальшого існування етносу, доводив що саме політична спільнота надихає віру в незалежну етнічну.

Цілком очевидно, що політична спільнота, створена на певній партійній ідеологічній основі, не обов'язково є державотворчою. Адже її досить легко звабити доступом до влади. Натомість, якщо вона створена на соціокультурній основі, тоді вона неодмінно виступить і як політико-правова спільнота, ціль діяльності якої не стільки у владі, скільки у спрямуванні владних сил і можливостей на відродження як у її представників, так і всього населення на національно-політичну самоідентичність, яке без культурної ідентифікації складно віднести до народної/етнічної спільноти та активного суб'єкта державотворчості.

Якщо ж це високоосвічена спільнота не лише економічно, але й гуманітарно, до якої належать професійні юристи, яким властиве почуття справедливості як основа юриспруденції, то можна розраховувати на те, що вона неодмінно відіграє провідну роль в побудові національної держави. Так було в Європі, так сталося і в колишньому СРСР, де пригноблення національних почуттів

набуло такого масштабу, який, врешті-решт, сприяв його розпаду і, водночас, становленню національних держав-республік. Аналогічно з Югославією, яка включала в себе шість федеративних республік, а нині на її території їх вісім.

Підсумовуючи наші міркування щодо правомірності розгляду нотаріальної спільноти під кутом зору провідної право-суб'єктної сили в побудові демократичного громадянського суспільства, приходимо до висновку що етнічна інтелігенція здатна мобілізувати громадянську спільноту навколо народної культури як такої, яка раніше не була відома їй через відсутність національної держави.

Все це відповідає історичній дійсності українського народу. Крім того, що його культура не є юною, але завжди молоді народи, перебуваючи в духовному плані в підлітковому агресивному від невігластва стані привласнюють собі здобутки зрілих народів, видаючи їх за свої.

Саме таким чином відбувається становлення держав, яких на цей час налічується понад дві сотні, хоча ще на середину ХХ-го ст. їх було втричі менше. І це об'єктивний процес, коли етнічні групи, організовуючись на основі наведених Е. Смітом атрибутів, відчують потребу в тому, щоб дати їм можливість розгорнути й розвинути їх зміст. А всі вони, як це нескладно помітити, об'єднані словом *спільне як солідарне*. Активним суб'єктом, який відіграє вирішальну роль у цьому, є представники народної інтелігенції. Якщо ж ця інтелігенція професійно підготовлена як правнича, отже, державотворча, оскільки держава являє собою правовий політичний інститут, то їй і має належати чи не головна провідна роль в організації суспільного життя.

Кожна людина в певній сфері сумісного з іншими людьми відчуває потребу в тому, щоб, з одного боку, бути рівною серед рівних, тобто – не приниженою ними в своїх очікуваннях від такої суто просторової сумісності. З другого, якщо таких негативних відчуттів не виникає, вона у своїй взаємодії з ними органічно відчуває свою душевну й духовну єдність і спільність, що, в свою чергу, породжує приплив сил у можливостях здійснення тих цілей, заради яких вона започаткувала сумісний спосіб буття з іншими. Так зароджується й формується соціально-духовна

сутність людини й, відповідно, первинні колективи, які в сукупності створюють суспільство.

Ще Аристотель відзначав, що є держави за назвою території, а є за їх соціальною політико-правовою сутністю. Ми виходимо з того, що, не перебуваючи в умовах власної державності впродовж своєї багатовікової історії, український народ сформував досить стійке й важливе патріотичне почуття до рідної землі, до Неньки-України, до Матері-України, до її території, і протилежне анархічне, «хутірське» почуття до держави. На такій історичній традиції, яка фактично є антидержавною, і яка тяжіє й над сучасниками, спекулює значна частина політичних лідерів упродовж всього тридцятиліття її існування. Звичною для політиків, починаючи з рівня народних депутатів і закінчуючи самими політичними партіями та їх лідерами, є звернення до своїх територіально визначених виборців, які вимагають чогось особливого для них, а не для всієї держави. За цим же принципом проводяться й соціологічні виміри громадської думки, яка неодмінно повідомляється з обов'язковим акцентом на відмінностях за чотирма географічно-територіальними регіонами. Безумовно, що вони існують, мають історичне пояснення, але чи варто так на цьому наголошувати впродовж усього початкового періоду становлення державності у вкрай несприятливому геополітичному середовищі. На небажаність такого підходу звертав увагу Є.К. Марчук, який обіймав посаду голови Служби безпеки України у перші роки незалежності. Але як поради мислителів не беруться до уваги можновладцями, так і поради тих мудрих людей, які розуміють державно-правовий статус своїх посад.

Таке застереження має важливе значення для розуміння мотивів обґрунтування нами провідної ролі нотаріальної спільноти в утвердженні в суспільній свідомості, починаючи з буденної, правових категорій в їх загально-державній визначеності й значимості. Адже закони діють на всій території держави. Як і все населення, досягнувши певного віку, який нині без прийняття відповідних програм по правовому навчанню й вихованню та їх втіленню в систему освіти намагаються зменшити до фактично дитячого віку в 14 років, має бути готовим до більш поглибленого розуміння змісту правових норм та їх дотримання. Більше того, за територіальною ознакою створені нотаріальні

округи. Можливо, що це й потрібно, але, як говорить буденна мудрість, «закон він всюди закон». Якщо його не популяризувати у виключно науковому визначенні, яке нами наводилось, то чи можна розраховувати на потрібний результат, яким має бути також конституційна норма, згідно якої «Україна є унітарною державою».

Нотаріус, постійно взаємодіючи із клієнтами, достатньо кваліфіковано здатний визначити загальний рівень їх громадянської свідомості та розуміння ними своїх обов'язків як свідомих громадян. Ставлячи перед ним завдання постійного підвищення кваліфікації, потрібно виходити з того, що він насамперед громадянин, оскільки поняття *громадянин* належить до основних категорій права. Автоматичне надання людині статусу громадянина не означає, що разом із відповідним документом вона стає носієм політико-правової свідомості.

Як не дивно, але «Правила професійної етики нотаріусів України» у своєму тексті жодного разу не містять це ключове політико-правове поняття. Закон «Нотаріат в Україні», звичайно, не міг обійтись без нього. Проте зміст присяги нотаріуса закликає його «скрізь і завжди берегти чистоту високого звання нотаріуса» (Закон України «Про нотаріат», 1993). Ми думаємо й переконані, що слід всюди і завжди берегти високу честь бути громадянином певної держави. В даному разі громадянином України. На жаль, із цим є певні проблеми у досить немалої частини суспільства, які своє громадянство асоціюють із наявністю паспорту, а не з формуванням розуміння змісту, який міститься в цьому понятті.

Правила зобов'язують нотаріусів сприяти утвердженню віри у справедливість і закон. Це можна й потрібно робити, якщо суттєво розширити їх повноваження в плані просвітницької діяльності. Викладацька діяльність також створює такі умови. Проте викладання певних дисциплін завжди має відповідати змісту їх робочих програм. Натомість просвітницька громадська діяльність значно розширює можливості тим, що людина в ній реалізує своє конституційне «право на свободу думки і слова, на вільне вираження своїх поглядів і переконань» (Конституція України, 1996).

Маючи високу професійну і громадянську свідомість, нотаріуси по праву можуть претендувати на роль провідної суспільної

верстви в державі й суспільстві, які потребують суттєвого підняття розуміння його громадянами сутності основних політико-правових категорій. Насамперед в тому напрямку, який має подолати патерналістську психологію, сформовану за багатовікову історію перебування українського народу в умовах монархічно-авторитарних держав. Це й нині проявляється в тому, як буденна свідомість сприймає зміст своїх *прав і свобод*, як і зміст поняття *громадянин*.

Наголошуючи на високій професійній кваліфікації нотаріусів, ми маємо на увазі той факт, що правосвідомість формується філософським світоглядом, в основі якого діалектичний спосіб мислення, який постійно спонукає до всебічного підходу до аналізу будь-якої взаємодії як об'єктів і явищ природи, так і, тим паче, взаємодії між людьми.

Спільнота нотаріусів об'єднана у своїй свідомості єдиною основою, якою є не стільки перелік адміністративних вимог до її професійної діяльності, скільки властивим їм почуттям справедливості, оформленим у вигляді правових законів. Останні далеко не завжди мають таку дію, адже суб'єкти прийняття законів не мають таких зобов'язань, оскільки обираються за іншими критеріями. Серед головних – уміння гарно говорити й обіцяти, а не демонструвати своєю життєвою позицією відданість обіцянкам. Таке бачення невідповідності ледь не щоденно перебуває в полі зору нотаріусів. Звідси й потреба в активній життєвій позиції поза професійною діяльністю.

Основою для обрання нотаріусами, правниками загалом, такої професійної пожиттєвої професії є наявність у них почуття справедливості. Адже вони єднають у спільноту значно більш надійно, ніж суто раціональні мотиви. В цьому ми знайшли підтримку у Тейяра де Шардена. Він також розглядає людину як унікальний феномен з тієї причини, що тільки їй властиві певні глибинні почуття та почуття органічного. Щоденно спілкуючись із людьми, відчуваєш у собі такі почуття і формуєш до них співчуття. Звідси й потреба в громадянській єдності з ними, в єднанні з ними на основі зазначених почуттів, які поглиблюють розуміння сутності людини і розуміння нею внутрішньої сутності тих понять, які цю сутність визначають.

Отже, нотаріус має стати публічною особою не лише в професійному статусі, але і як публічна особа в суспільному

сприйнятті. Найбільшою мірою публічність властива державним, політичним і релігійним діячам, представникам різних видів мистецтва, найперше розважальним, спортсменам. На жаль, зовсім незначною є публічність, яка забезпечується фактично вільним доступом до засобів масової інформації, для науковців, письменників, юристів. Хоча саме продукти їх діяльності складають духовну основу єдності суспільства.

Щоденне спілкування з людьми демонструє досить поверхневе розуміння відвідувачами нотаріальних контор змісту основних понять права, якими є правова свобода, обов'язок, громадянин. Як і суспільства загалом, яке, постійно стикаючись із такою невідповідністю в діях і словах представників усіх гілок влади, включно із законодавцями, наслідуює, як відзначав Платон, їх поведінку, а не поводитьься так, як цього вимагає закон і моральні чесноти. Що зайвий раз дає підстави для формування позитивного образу нотаріуса, який і від природи, і від виховання та освіти, і від суворої регламентації його професійної та публічної поведінки з боку адміністративних державних органів просто не може не бути ледь не ідеальною людиною.

Справді, для нотаріуса право – це не лише законодавча норма, прийнята певним державним органом. Право для нього – це його внутрішня потреба в єдності зі всіма іншими людьми на основі спільних від самого народження почуттів. Звідси й відповідне спрямування життєдіяльності на загальне, а не на часткове чи на окреме. Звідси печатка, яка посвідчує якісь документи, існує в ньому як щось органічне й сердечне, а не штучне, вироблене із мертвої матерії й посвідчене на матерії.

Думаємо, що в цьому суть граничного буття нотаріуса, яке піднімається на рівень мета-граничного, не абстрагуючись при цьому від існування іншої людини, а, спілкуючись із нею, відчуває одкровення її внутрішньої невидимої сутності, отже, відтворює в ній себе саму. Сучасна філософська антропологія, стверджуючи, що не людина створила мову, а мова створила людину, фактично підтверджує сокровенну родову сутність людини, як її відобразив Л. Фейєрбах у своїх творах.

Цілком логічно ми підійшли до того, що право як відчуття й почуття справедливості, будучи властиве нотаріусу, спонукає його до спілкування з родом, а не виключно з клієнтами, як це

визначено його професійною діяльністю. Тільки в такому спілкуванні право може регулятивним чинником в організації суспільного буття. Потрібно лише надати такій категорії людей можливості для такого впливу на його зміст. Ми тут виходимо не з позицій, що самим потрібно боротись за такий вплив, що, безумовно, має місце. Але до такої пропозиції нас спонукає мудри заповіді наприклад Конфуція про людину яка має укріплятися в моралі. Звичайно, якщо такі прагнення мають для суспільства визначальне значення. Але для цього потрібно просвітлювати буденну свідомість суспільства не просто правовими нормами й законами, а подавати їх як модифікацію моральних настанов. Останні без права суть «безсилля в дії». Як і без наявності у свідомості людей почуття справедливості в його загально-родовій, а не виключно індивідуальній сутності.

Пересічна людина це розуміє, але схильна вважати, що спочатку поступатись мають інші, а не вона. Правову норму, згідно якої їй дозволено все, що не заборонено законом, також не можна сприймати як прояв справедливості. Адже законодавство завжди відстає від усієї множини можливих напрямків взаємодії між людьми та їх наслідків. Тому морально-етичні кодекси повинні апелювати до масової свідомості, оскільки бажання утвердити справедливість є родовим. Звідси й внутрішній обов'язок освічених людей загалом, професійних юристів зокрема найрізноманітнішими способами підсилювати інтерес людей до обговорень прийнятної для всіх сутності справедливості через досягнення консенсусу в її розумінні засобами толерування їх думок, а не апеляцією до законодавчого визначення, оскільки воно завжди має форму правового закону, якого потрібно дотримуватись без обговорень. Тим більше, що, як це зафіксовано в Конституції: «Незнання законів не звільняє від юридичної відповідальності» (Конституція України, 1996).

Будь-яка людина не може не чинити бодай внутрішній душевний спротив, не розуміючи, чому її думка має відповідати змісту законів, прийнятих без її участі, без прояву права її волі на свободу думки. Такі дискусії неприпустимі при професійній взаємодії нотаріуса із клієнтами. Але потреба в них очевидна, тому в такому просвітницькому плані, яке не завершується печаткою на певному документі, але залишає свій слід у свідомості всіх

учасників, потрібно проводити. Релігійно-церковне моралізування не приносить користі, тому що там відсутня свобода волі віруючої людини, яка просто зобов'язується «вищою» силою до сприйняття моральних настанов під страхом покарання в «потойбічному» світі. Не діючи згідно них, люди підтверджують відсутність у них не лише віри в неіснуючий світ, але й у дієвість самих настанов. Натомість участь в обговореннях тих проблем, які справді зачіпають кожну людину, із фахівцями, які не заявляють наперед про свій фах і не ставлять завдання когось у чомусь переконати, формує повагу до них і бажання спілкування з ними, оскільки *прихована* фахова аргументація *виховує* тим, що відгукується позитивно у свідомості учасників.

Отже, завжди потрібно враховувати той факт, що навички пізнавального мислення формуються не від того, що людина вчиться запам'ятовувати прочитане чи почуте. Якщо мислення – це акт самодіяльності, то його розвиток можливий лише за умови зіставлення власних авторських думок з іншими, але не заради нав'язування своєї думки, а заради пошуку спільної єдиної основи в різноманітному. В такому разі формується динамічне суспільство, яке має перспективи розвитку. Як різниця потенціалів породжує електричний струм і його напругу, що дає світло, яке відтісняє темряву, так і різниця у змісті думок про-світлює свідомість людей знанням єдиної основи, яка, в разі її утвердження, створює гармонійне і злагоджене суспільство, не провокуючи їх на злочини в нічній темряві. Не слід забувати, що з фізичної точки зору мислення – це електричний струм, який формує навколо його провідника силове магнітне поле. Таку силу духовного притягіння мають нотаріуси, як і будь-яка високоосвічена й порядна людина

Право, таким чином, в його гуманістичному соціально-духовному вимірі – це не тільки узаконені норми взаємодії між людьми, які забезпечують можливість реалізувати свій потенціал у певних видах суспільної життєдіяльності. Певний недолік тут в тому, що кожна новонароджена людина вже зобов'язується до їх дотримання на тій підставі, що так діє логіка історії. Якщо ж суспільство, держава ставлять собі за мету розвиток людини як особистості та вільної індивідуальності, то потрібно визначати **право як такий нормативний напрямок формування**

соціуму, що йде від людини, яка прикладом свого життя наочно демонструє реальний масштаб властивого їй творчого потенціалу, здійсненого і завдяки і всупереч раніше встановлених норм. Звичайно, ми не маємо на увазі одну людину.

Об'єктивна правомірність такого визначення підтверджується історією людства. Нашадки вчать не стільки на анонімній історії, скільки на історії видатних людей. На жаль, до них часто відносять і «видатних» злочинців, на що вказував К. Поппер. І не лише він. Видатні люди майже ніколи не визнавались такими за свого життя. Проте проходив час і нашадки усвідомлювали саме їх, а не анонімні народні маси за реальних суб'єктів розвитку суспільства. в бажаному для тих же мас напрямку. Очевидно, що такі нормативи не вписуються в традиційні форми права, які приймаються законодавчим органом влади.

Гуманістичний напрямок розвитку суспільства здатні надавати як окремі люди, так і певні спільноти. В даному разі ми обстоюємо спільноту нотаріусів як одну з провідних. Але як провідну серед спільнот правознавців, оскільки корисливий інтерес в їх професійній діяльності практично відсутній. Тим більше він відсутній у просвітницькій діяльності, здійснюваній на основі наявного в людини почуття свободи, обмеженої вимогами професії, але вимогливої для освіченої людини, оскільки цього вимагає об'єктивний статус загального як необхідного для його проголошення.

Вище ми наголосили на необхідності розуміння конституційних прав на свободи, які фактично декларовані владою, і права як потреби в їх відстоюванні. Влада, як правило, схильна декларувати ті свободи, які мало зачіпають пересічну людину. Вона впевнена, що вони не будуть затребувані. Що в патерналістському суспільстві відповідає реальності. Але вона завжди стурбована, коли на такі права претендують освічені люди, які розрізняють свободу думки, свободу слова і свободу мислення. І, як правило, знаходить підтримку в буденній свідомості при їх переслідуванні, коли про такі свободи вони заявляють відкрито й публічно. Тому гуманістичні просвітительські ідеї сприймаються набагато пізніше від часу їх проголошення видатними особистостями. Звідси необхідність поглиблення правосвідомості народних мас не

тільки й не стільки наявним правовим законодавством, що необхідно, але й тим, яке є в дійсності у вигляді можливостей, реалізація яких не лише в законодавстві, але й у свідомості якомога більшої кількості людей, безумовно сприятиме більш прискореному розвитку суспільства.

Справа в тому, що свобода волі – це категорія пізнавальної свідомості. Більш обережно: це насамперед стан пізнавальної, а не мотиваційної свідомості. Пізнавальна діяльність носить опосередкований характер: «людина як суб'єкт пізнання – методологія пізнання – об'єкт пізнання – результат пізнання». На противагу цьому безпосередня діяльність: «об'єкт подразнення – афективна реакція». Якщо вона засуджується в суспільстві, то з'являється нібито виправдання: емоційна дія є проявом психофізіологічної, а не пізнавально впорядкованої суб'єктності.

Визначення свободи як пізнаної необхідності, яке навіть Б. Спіноза, не слід тлумачити як прояв фаталізму. Якщо субстанція сама себе визначає до існування, сама для себе є кінцевою причиною, то це йдеться про людину як мікрокосм. Тому й суспільство має формуватись і реально формується від людини до споріднених із нею за розумом інших людей. Слова відображають *образи* предметів, тому людина, яка не усвідомлює того, що не сама по собі мова слів формує її, а мовомислення, схильна *ображатись* на зовнішні *образи* предметів, які вона не сприймає як образи краси, образи прекрасного чи високого. Краса не врятує світ, якщо у людей відсутнє розуміння поняття краси. Аналогічно право не врятує його, якщо відсутнє розуміння права як прообразу справедливості.

Свобода, таким чином, це пізнання необхідності для людини як мікрокосму йти шляхом самопізнання, яке відкриває в ній макросвіт і вона вільно відчуває себе в ньому, адже ніщо тілесне її в цьому процесі не обтяжує.

Б. Спіноза, як і всі інші видатні філософи, тому й відстоювали право на свободу мислення, що виходили із принципу єдності людини і природи. Якщо в суспільстві домінує економічний чинник, то утвердити такий принцип складно. Природне в людині як психофізіологічне постійно потребує природного. Природа в такому разі стає об'єктом свавільного її перетворення.

Звичайно, технології діють згідно до її законів, але не до універсальних, а часткових. Звідси й наслідки, що можуть бути незворотними. Тим більше потрібно дослухатись до застережень мудрих людей, які постійно закликають людей до шляху самопізнання.

Душа людини як орган пізнання постійно прагне не лише до тілесного, але й до соціального в його людському метафізичному й мета-граничному вимірі. Це вимір, для якого немає просторово-часових обмежень. Це царина свободи. Але не лише споглядально-естетичної, а й духовної, наповненої знаннями людини про саму себе в різних проявах. Нотаріальна спільнота здатна розширити цей простір людської свободи тим способом, який дозволяє їй, як і будь-якій іншій людині, вийти за межі професійних зобов'язань. Це робить її духовним феноменом суспільства, яке також є духовним феноменом, властивим безкінечному й вічному у всіх своїх проявах Всесвіту, Універсуму. Лише такий напрямок у розвитку людства, як і кожної окремої країни, є адекватним тому еволюційному виклику, на який потрібно адекватно відгукнутись.

Висновок. Нотаріальна спільнота, володіючи високим рівнем правових знань, постійно спілкуючись із клієнтами, знаючи їх потреби й рівень їх правосвідомості та очікування, посвідчуючи наявні закони, здатна на продуктивну законодавчо-правову просвітницьку діяльність і поза межами виконання безпосередніх професійних обов'язків. До цього її спонукає чітке розуміння наявного й належного.

Напрямки подальших досліджень правознавчої, філософської, навчально-освітньої спільноти слід визначати пошуком ефективних методів формування суспільної правосвідомості, без наявності якої не можна декларувати державу як правову, демократичну й соціально орієнтовану.

ЛІТЕРАТУРА

1. Закон України «Про нотаріат»: Закон України від 28 вересня 1993 р. № 39. *Відомості Верховної Ради України*. 1993.
2. Конституція України: станом на 1 верес. 2016 р. / Верховна Рада України. Харків: Право, 2016. 5 с.
3. Сміт Дж. Е. Національна ідентичність. Київ: Основи, 1994. 223 с.

REFERENCES

1. Zakon Ukrayini "Pro notariat" [Law of Ukraine "On Notary"]. Information of the Verkhovna Rada of Ukraine. 1993. No. 39. [in Ukrainian].
2. Konstytutsiia Ukrainy vid 28 chervnya 1996 roku [The Constitution of Ukraine dated June 28, 1996]. Information of the *Verkhovna Rada of Ukraine*. – 1996. No. 30. [in Ukrainian].
3. Smit Dzh. E. (1994) Natsionalna Identichnist. [National identity]. Kyiv: Osnovy, 223 p. [in Ukrainian].

УДК 101.2; 101.3

ПАВЛОВ Валерій – кандидат філософських наук, доцент кафедри гуманітарних дисциплін, Національний університет харчових технологій, 68, вул. Володимирська, м. Київ, Україна, індекс 01601 (vpavlov52@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7691-0850>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.9>

Бібліографічний опис статті: Павлов, В. (2023). Статус і завдання філософії в сучасному суспільстві. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», № 46, 152–164, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.9>*

СТАТУС І ЗАВДАННЯ ФІЛОСОФІЇ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Анотація. Метою статті є осмислення стану філософської думки в реаліях сьогодення, загальна характеристика змін, що відбулись у цій області в недалекому минулому і відбуваються тепер, причин, які їх викликали, та пошук можливих тем і варіантів філософування в майбутньому. **Методологічні** засади дослідження – аналіз проблематики, що присутня у змістовному полі сучасної світової і вітчизняної філософії, оцінка характеру і способів філософування, запитів дійсності до філософії і міри реакції останньої на них. Виділення питань, тем і проблем, які незначною мірою представлені у філософській літературі першої чверті нинішнього століття та напрямів творчих пошуків, актуальність яких не викликає сумнівів. Порівняння «філософського минулого» і «філософської сучасності» дало можливість прослідкувати стратегічну лінію змін, що мали місце в останні два десятиліття в царині філософії. **Наукова новизна.** Виділені чинники, які зумовлюють міру затребуваності філософії в соціумі. Названі основні аргументи, які нерідко приводяться противниками цієї форми духовної культури з метою її дискредитації, а також причини таких дій. Здійснена спроба пояснити, чому престиж

філософії в сучасному суспільстві знизився. Проаналізовані детермінанти означеної ситуації, які знаходяться як за межами філософії, так і в ній самій. Значна увага приділена феномену практичної філософії з виділенням позитивних і негативних сторін означеної постановки питання. Показана необхідність серйозного ставлення до методологічної культури, в тому числі в площині оперування філософським матеріалом і відповідним категорійним апаратом. Висловлене занепокоєння з приводу суттєвого зменшення долі філософії як навчальної дисципліни в навчальних планах вищих закладів освіти. **Висновки.** Процеси, які відбуваються у філософії в першій чверті XXI ст. свідчать, що її статус перебуває у стані трансформації. З одного боку, ця форма духовної культури є менш затребуваною, ніж це мало місце у кінці минулого століття, а з іншого – намагається «вписатись» у сьогодення і знаходиться у стані пошуку нових форм філософування та підходів до пояснення дійсності.

Ключові слова: філософія, практична філософія, категорії, наука, освіта, людина.

PAVLOV Valerii – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Department of Humanities, National University of Food Technologies, 68, Volodymyrska Str., Kyiv, Ukraine, postal code 01601 (vpavlov52@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7691-0850>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.9>

To cite this article: Pavlov, V. (2023). Status i zavdannia filosofii v suchasnomu suspilstvi [Status and tasks of philosophy in modern society]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnogo pedahohichnogo universytetu imeni Ivana Franka. Seriya «Filosofia» – Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, № 46, 152–164, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.9>

STATUS AND TASKS OF PHILOSOPHY IN MODERN SOCIETY

Abstract. The purpose of the article is to realize the state of philosophical thought in today's realities, a general description of the changes that took place in this area in the recent past and are

*happening now, the reasons that caused them, and the search for possible topics and options for philosophizing in the future. **The methodological basis** of the research is the analysis of the problems present in the substantive field of modern world and national philosophy, assessment of the nature and methods of philosophizing, questions of reality to philosophy and the degree of the latter's reaction to them. Highlighting questions, topics and problems that are not represented in the philosophical literature of the first quarter of the current century and directions of creative research, the relevance of which is beyond doubt. The comparison of the «philosophical past» and «philosophical modernity» made it possible to trace the strategic line of changes that took place in the last two decades in the field of philosophy. **Scientific novelty.** The factors determining the degree of demand for philosophy in society are highlighted. The main arguments, which are often given by opponents of this form of spiritual culture with the aim of discrediting it, are named, as well as the reasons for such actions. An attempt is made to explain why the prestige of philosophy has decreased in modern society. The determinants of the given situation are analyzed, which are both outside the boundaries of philosophy and within it. Considerable attention is paid to the phenomenon of practical philosophy with the selection of positive and negative aspects of the stated question. The need for a serious approach to methodological culture is shown, including in the plane of operating with philosophical material and the corresponding categorical apparatus. There is expressed to concern about the significant decrease in the share of philosophy as an educational discipline in the curricula of higher education institutions. **Conclusions.** Processes occurring in philosophy in the first quarter of the XXI century. indicate that its status is in a state of transformation. On the one hand, this form of spiritual culture is less in demand than it was at the end of the last century, and on the other hand, it is trying to «fit» into the present and is in a state of searching for new forms of philosophizing and approaches to explaining reality.*

Key words: *philosophy, practical philosophy, categories, science, education, man.*

Постановка проблеми. Однією з умов успішного здійснення людьми діяльності, незалежно від того, який зміст і спрямованість вона має (пізнавальна, практична, духовно-практична,

оціночна тощо), виступає рефлексія над самою діяльністю та її результатами. Надто важливий цей процес в кризових ситуаціях та тоді, коли у відповідних сферах чи суспільстві в цілому відбуваються зміни, що об'єктивно вимагають критичного осмислення накопичених знань і досвіду, формування нових парадигм та підходів. І перше, і друге мають місце у світовій та вітчизняній філософії першої чверті ХХІ ст. Кінець минулого – початок нинішнього століття з усією силою продемонстрували, що статус філософії в соціумі суттєво змінився і не завжди в кращу сторону.

Метою статті є осмислення стану філософської думки в реаліях сьогодення, загальна характеристика змін, що відбулись у цій області в недалекому минулому і відбуваються тепер, причин, які їх викликали, та пошук можливих варіантів філософування в майбутньому.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Хоча в середовищі філософів важко знайти людину, яка б не замислювалась над сучасним станом філософської думки, робіт, присвячених означеній темі не так вже й багато. Ідеї та судження з цього приводу висловлюються не стільки в спеціальних публікаціях (їх дійсно обмаль), скільки під час виступів на наукових конференціях, в тезах, статтях, монографіях, в яких розглядаються конкретні філософські питання і проблеми. Особливості процесів, які відбуваються у філософії в ХХІ ст., – предмет уваги Г. Аляєва, А. Лазаревича, Ф. Лазарева, М. Поповича, В. Павлова, А. Єрмоленка. Історико-філософський вимір духовно-практичного освоєння людиною світу знаходимо у роботах І. Голубович, В. Гусєва, О. Панафідіної, Т. Лютого, М. Савельєвої, С. Секунданта. Специфіка нинішньої західної філософії представлена в працях А. Буамейстера, А. Васильченка, Д. Кирюхіна, В. Ляха, С. Йосипенка. Різні аспекти буття практичної філософії відтворені у публікаціях Є. Бистрицького, Є. Головахи, В. Ільїна, С. Пролеєва, Т. Ящук. Думки і пропозиції щодо стану викладання філософії у вищих закладах освіти задекларовані В. Андрущенко, Л. Губерським, А. Конверським, В. Кременем, А. Приятельчуком. В останні роки все більше обговорюються питання перекладу на українську праць класиків філософської думки та менш відомих теоретиків. Вони – в центрі уваги А. Богачова, В. Кебуладзе, О. Панича, В. Петрушова, О. Хоми, О. Яроша.

Основний матеріал. Вся історія філософії (з моменту її виникнення і до сьогоденішнього дня) свідчить про різну міру присутності і ступінь актуальності цієї форми духовної культури в житті суспільства та індивідів. Задовольняючи особливі потреби людей, які пов'язані з самовизначенням їх місця у світі, пошуком відповіді на питання про можливість пізнання дійсності, міру людського у людині та суспільстві, причини і межі добра та зла, зв'язок суцього і належного, перспективи майбутнього та ін., вона з самого початку свого існування позбавлена будь-якої прагматичності. Була і залишається «...джерелом віковичних запитань людського духу щодо смислу абсолютного, сенсу життя та смерті...» (Кримський, 2003, с. 3). Якщо до цього додати високий рівень теоретичних узагальнень, що є однією з важливих особливостей філософського мислення; оперування категоріями, змістовна наповненість яких позбавлена звичної людям чуттєвості та традиційно зрозумілої конкретики; певну відірваність від насущних проблем, які доводиться вирішувати індивідам у їх повсякденному бутті, стає зрозумілим неоднозначне відношення до філософії в соціумі.

Воно залежить від різних чинників, які мають як об'єктивний, так і суб'єктивний характер: особливостей регіонів і країн; мірою поширення у них релігії та світського знання; наявності (або відсутності) філософських вчень, що відповідають духу часу; ставлення до філософії можновладців; її затребуваності із боку ідеології, науки та інших форм знання; можливості з позицій філософії осмислити конкретні проблеми і запропонувати шляхи їх вирішення; мірою уваги у суспільстві та державі до питань формування у людей теоретичного мислення, методологічної культури та ін.

Історія знає багато прикладів як підвищеної уваги і шанобливого ставлення до даної форми духовно-практичного освоєння людиною світу, так і спроб «очернити» її, вилучити зі сфери культури, звести до рівня чогось другорядного, непотрібного, а то і шкідливого. Чого тільки варті спроби підпорядкувати філософію релігії, ідеології, науці, прагнення заборонити викладання цієї дисципліни у навчальних закладах, адміністративно регламентувати її формулювання та висновки. Аргументи таких дій різні (від філософії немає ніякої практичної віддачі; вона

сприяє народженню та поширенню «крамольних» ідей; дозволяє собі критикувати владу; піддає сумніву апробовані істини; у ній багато критичного, «руйнівного» потенціалу та ін.), а мета одна – позбутися того, що подібно до постійно діючого «вулкана», генерує нові думки та висновки, пропонує нетрадиційні підходи і трактування, піддає все і вся критичній рефлексії. Іманентно присутній у філософії дух «бунтарства» – одна з її сильних та привабливих сторін.

І, тим не менше, популярність філософії в сучасному суспільстві, українському в тому числі, невелика. Пов'язано це, на мій погляд, з двома основними причинами.

Перша – нинішньому соціуму мало потрібні теоретичні міркування про граничні підстави буття і сенс життя. Він максимально прагматичний, відкрито демонструє орієнтацію на отримання вигоди, навіть шляхом явної зневаги у ставленні до традиційних цінностей (любові, справедливості, честі, порядності, відповідальності, співпереживання чужого горя тощо). Прикладів тому багато: споживацьке, нерідко варварське відношення до природи; легалізація легких наркотиків, гомосексуалізму, одностатевих шлюбів; «чорна» трансплантація органів людського тіла; торгівля зброєю та людьми; експлуатація природних і демографічних ресурсів відсталих регіонів, некритичне ставлення до загроз ядерної війни, хімічного і бактеріологічного забруднення середовища та ін. Навіть в умовах активного розповсюдження по планеті вірусу Covid-19 (з початку весни 2020 р.) фармацевтичні компанії різних країн світу не об'єднали свої зусилля для створення ефективної вакцини проти нього, а зайнялася цією справою кожна окремо, сподіваючись, при успішному завершенні роботи, отримати в перспективі великий прибуток. Більш ніж нагальною є проблема потепління клімату на всіх континентах, але економічний егоїзм, особливо розвинених країн, не дозволяє зробити результативні кроки у напрямку її вирішення. Не останню роль у дефілософізації суспільства відіграє сучасна система освіти. Вона орієнтована, за дуже рідкими винятками, не на підготовку у широкому масштабі висококваліфікованих, творчо і критично мислячих особистостей, а простих виконавців більш-менш складних трудових операцій. У рівній мірі це стосується середньої та вищої школи. Так звана Болонська система

організації навчального процесу (при наявності у ній окремих позитивних сторін) внесла і продовжує вносити в нього потужну деструктивну тенденцію.

Друга причина падіння престижу філософії перебуває у ній самій. Ця форма духовної культури більше «живе» своєю історією, власною проблематикою, ніж запитами індивідуального і суспільного життя, які, до того ж, постійно змінюються. Феномен сучасності у всій багатоманітності його проявів та викликів якщо і представлений у змістовному полі філософських пошуків, то характеризується все ж спорадичністю. В останні півстоліття філософія не запропонувала суспільству та індивідам цікаві, привабливі ідеї та вчення. Постмодернізм, який претендував на оригінальність і нове слово у філософському мисленні, і активно пропагував себе ще зовсім недавно, виявився малопродуктивним у методологічному та змістовному планах. Інтерес до нього в суспільстві, що багато в чому штучно підігрівався, впав до мінімуму. Недовговічними виявилися й різні «повороти» у філософії (антропологічний, культурологічний, постметафізичний та ін.), запропоновані у не так віддалений час окремими філософами і філософськими колективами. Малорезультативними є спроби всіляко, нерідко також штучно, наблизити філософію до практики, тим самим багато в чому позбавити її статусу критично рефлексуючої свідомості, що оперує смислами, які вирізняються високим рівнем теоретичного узагальнення, і переорієнтувати на осмислення та *вирішення* поточних та перспективних проблем буття суспільства і людей. При цьому, як правило, апелюють до І. Канта, який висловлював думки про практичну філософію. Зовнішнім проявом таких прагнень стало функціонування в деяких навчальних закладах кафедр, у назві яких присутні слова «практична філософія». Загалом ніхто не заперечує проти таких спроб, але не варто забувати, що далеко не все в житті і практиці може бути осмислене «з позицій філософії». Від неї не можна чекати порад та рецептів на всі випадки життя. Філософія – це, перш за все, думка про думку і не обов'язково думка про практичне, чуттєво-предметне буття. Щоб відповідні явища та процеси практичного життя людей потрапили в лоно філософського осмислення, вони мають «дозріти», стати такими, щоб їх можна було філософськи інтерпретувати.

На жаль, у сучасній філософії відсутні не тільки потужні теоретичні системи, як, наприклад, в Аристотеля, Г. Гегеля, К. Маркса і Ф. Енгельса, а й оригінальні філософські вчення (за масштабом і силі подібні до вчень Ф. Бекона, Р. Декарта, І. Канта, Ф. Ніцше, Ж.-П. Сартра, К. Ясперса та ін.). Прикро, що у світовому філософському дискурсі незначне місце посідають радянська філософія та філософська думка пострадянського простору.

Суттєво зменшився обсяг викладання філософських дисциплін у світських вищих навчальних закладах колишніх радянських республік (Україна – не виняток), чого, як це не дивно, не можна сказати про релігійні заклади освіти. Йдеться тут не лише про релігійну філософію. Мають місце численні спроби продукування псевдофілософського знання, в основі яких лежить поєднання (штучний синтез) непоєднуваного. Результатами такого синтезу виступають, наприклад, філософія глибинної психіки, космічна філософія, трансцендентальна філософія, філософія езотерики, філософія вина/їжі та ін. Не можна не погодитись з твердженням, що «часто-густо філософія зводиться до есеїстики, до філософських систем квазіфілософського змісту і спрямування, намагаючись витіснити усіякого роду духовними практиками академічну філософію, підміняючи її собою» (Єрмоленко, 2018, с. 7).

Проте співати поминальні пісні над філософією не варто. У сучасному світі вона має безліч шанувальників і носіїв, у тому числі філософів-професіоналів, в середовищі яких продовжує жити і розвиватись. І хоча дещо зменшилось число точок «перетину» цієї форми знання з нефілософським життям країн і народів, вона продовжує існувати. Не згасає суб'єктивний інтерес до філософії у тих, хто розуміє важливість її у справі формування світоглядної культури та теоретичного мислення. Все рідше, і це добре, вона використовується ідеологією у своїх корисливих цілях. Для багатьох країн актуальним стало питання філософської освіти школярів. Успіхи у цій сфері мають Австрія, Італія, Польща, Німеччина, Франція, США. Україна знаходиться на далекій периферії означеного процесу.

Затребувана філософія, хоч і не так, як раніше, у сфері науки, особливо фундаментальної. Тут продовжує функціонувати тенденція взаємного тяжіння цих форм знання. Правда, якщо

спеціально проаналізувати міру взаємодії поснекласичної науки та постнекласичної філософії, то стане очевидним, що вона значно слабша, ніж це мало місце в площинах «класична наука – класична філософія», «некласична наука – некласична філософія». Пояснюється дана ситуація, на мій погляд, тим, що наука в процесі власного розвитку піднялась до того рівня, коли здатна сама продукувати філософські висновки, теоретично рефлексувати над власними основами і проблемами. Те, що у літературі називається «філософією науки», – це не тільки різноманітні спроби осмислити науку з позицій філософії, а й «наукове філософування». І хоча без категорійного апарату філософії, її положень та висновків щодо особливостей пізнавального процесу, характеру суб'єкт-об'єктних відносин у ньому, діалектики абсолютної і відносної істини та ін., наука обійтись не може, вона (передусім на рівні своїх теоретичних узагальнень) все більше демонструє власний філософський потенціал. При цьому активно заявляє про себе й інша сторона. Сучасне природничо-наукове знання – це знання передусім про мікросвіт. Саме тут відбуваються відкриття, які щоразу (часто по-новому) підтверджують ідею про невичерпність матеріального світу у його складності та багатоструктурності. Адекватне осмислення інформації, накопиченої у першій чверті ХХІ ст. квантовою фізикою, мікробіологією, фізичною хімією, нейрофізіологією та іншими науками потребує наявності у фахівців належної філософської культури. А вона неможлива без відповідного рівня філософської підготовки. На жаль, такий важливий розділ філософського знання, як філософські проблеми природознавства представлений у профільних філософських журналах, монографічних дослідженнях мінімально. Про наукові конференції з відповідної тематики і говорити не приходиться.

Свого часу (декілька років тому) в одній із публікацій я висловив думку, що сучасну філософію можна порівняти з дзеркалом, розбитим на велику кількість уламків. Кожен з них належить до світу філософії, але цей світ позбавлений цілісності. Філософія як особливе «тіло», в якому всі «органи» внутрішньо взаємопов'язані, що функціонує за принципом годинника (згадаємо Р. Декарта), більше не існує. Тут домінує відособленість, окремішність, вузька спеціалізація. Яскравий приклад

цьому – назви і зміст того, що представлено у філософській періодиці. Для прикладу достатньо звернутись до провідного вітчизняного філософського журналу «Філософська думка», який видається Інститутом філософії імені Г. С. Сковороди Національної академії наук України. В ньому, як, до речі, і в інших окремих вітчизняних профільних часописах (їх дуже мало!) послідовно реалізується принцип тематичності при комплектуванні кожного номера. Палітра тем позитивно вражає. Назву лише окремі: «Філософські дискурси війни» (2022, №3), «Політична філософія Джона Ролза» (2022, №1), «Тридцять років незалежності України» (2021, №3), «Сучасність класики: Леся Українка/Г. В. Ф. Гегель» (2021, № 2), «Філософія мови та філософія розуму» (2020, №6), «Справа Мартина Гайдегера» (2020, №1), «Шанси і ризики демократії» (2019, № 6), «Насильство як явище сучасного світу» (2019, №2), «Академічна філософія» (2018, №6), «Комунікація і постправа» (2018, №5) та ін. Домінує соціально-філософська проблематика, часто з вираженням політологічним нахилом. Чимало статей присвячено трактуванню новомодних ідей, згенерованих західною філософською думкою. Не втрачає актуальності і історико-філософська тематика. Хоча публікацій, в яких глибоко і всебічно осмислюються базові ідеї видатних постатей світової філософії не так вже й багато. Як правило, сучасні дослідники звертаються до них передусім тоді, коли існує потреба підтвердити власну думку вдалою цитатою, або провести історичну чи логічну паралель. У всіх філософських журналах України мінімально представлені теоретичні пошуки щодо фундаментальних філософських проблем: буття, субстанції, матерії, свідомості, простору, часу, пізнання тощо. Надзвичайно рідко можна прочитати матеріал, пов'язаний з осмисленням базових філософських категорій на основі новітніх досягнень науки.

В останні десятиліття філософія багато уваги приділяє таким сферам суспільного життя як політика і освіта. Публікацій з цього приводу більше, ніж достатньо. І хоча вони різні за якістю, можна з впевненістю стверджувати, що філософія тут досягла певних успіхів. Чого не можна сказати про успіхи самої політики та освіти. Щодо останньої сфери, то її українські реалії з кожним роком демонструють доволі тривожні і негативні

тенденції. Викликають інтерес нечисленні роботи, присвячені філософії економіки. Економічні, господарські процеси, на жаль, у вітчизняній філософській думці давно і безпідставно випали з кола тем, які варто серйозно досліджувати. Адже ні в кого не виникає сумнів, що «...господарство – це складна цілісна соціокультурна система, яка не лише продукує матеріальні засоби для існування людини, а й виявляє себе в соціотворчій і людинотворчій функціях» (Ящук, 2017, с. 25).

Одне із важливих завдань сучасної світової філософії – подолання сформованої в рамках постмодерністської парадигми безвідповідального ставлення до вживання філософських понять. Якщо неопозитивісти зробили аналіз мови головним завданням цієї форми духовної культури, то постмодерністи піднесли текст до рівня стратегічного пріоритету всього філософування. Але це ще не все. Стало модним вільне (краще сказати довільне) оперування термінами, не тільки без строгої фіксації їх змісту, а й вживання таким чином, що на різних сторінках однієї і тієї ж публікації, ці терміни нерідко мають різне змістовне наповнення. Це з необхідністю породило ситуацію неможливості адекватного розуміння написаного та продуктивного спілкування фахівців. У філософії з'явилося багато понять, що мають виражений надуманий характер і у змістовному плані малопродуктивні або зовсім позбавлені мінімальної філософської цінності (наприклад, культурфілософія, меланократична філософія, групоцентрирована філософія, надприродні науки, ерополітика та ін. За кожним з них «стоять» конкретні теоретики, які в такий спосіб демонструють свою манеру філософування, нерідко претензію на оригінальність і власний «вагомий внесок» у світову філософську спадщину. Часто авторами таких новомодних термінів є люди, що не мають базової філософської освіти. В багатьох філософських працях сучасності широко вживаними є терміни з префіксом «пост»: постісторія, постреальність, постістина, постправа, постфілософія, постнаука, посттіло тощо. І хоча зміст цих слів певним чином описується, вони не додають привабливості та авторитету філософії у свідомості не тільки пересічних людей, а й тих теоретиків, хто звик до чіткості формулювань. Зрозуміло, що філософія не може і не повинна «жити» тільки своїм минулим. Осмислення сучасності та її спроби

заглянути у майбутнє з необхідністю потребують продукування і нового понятійного апарату. Але творчість у цій сфері лише тоді здатна принести вагомі результати, якщо в її основі лежить відповідальність теоретика за свої ідеї і пропозиції, а не бажання бути оригінальним, не схожим на інших.

Висновки. Будь-які прогнози, в т. ч. філософського характеру, – справа невдячна. І все ж обійти увагою це питання (передусім в контексті назви статті) не можна. Незважаючи на всі «повороти», які у близькому чи віддаленому майбутньому ймовірно здійснюватиме філософія, вона зберігатиме свою самодостатність та залишатиметься потрібною індивідам і суспільству за умови послідовної реалізації *критичності власного духу*; *неупередженої рефлексії* над основами того, що буде актуальним, значимим в матеріальному та духовному світі; *збереження власної людиноцентричності*. Останній момент надто важливий. Не можна забувати, що зараз у докільлі відбуваються кардинальні зміни планетарного масштабу. На порядку дня питання, які *ніколи раніше* на стояли в історії, – збереження фізичного існування цивілізації, призупинення катастрофічних змін в екології, протидія процесам, що руйнують людську ідентичність, пошук шляхів суттєвого збільшення продовольчих ресурсів, подолання колосального розриву між багатством та бідністю. Всі вони, а також безліч інших, мають безпосереднє відношення до буття людини як роду *Homo sapiens*. А саме людина є центральною проблемою філософії.

Вже зараз очевидно, що у філософії все більше уваги потребуватимуть такі напрями дослідження як теорія пізнання, метафізика, наука, педагогіка, виховання, техніка, інформація, співвідношення віртуального та реального, біологічного і соціального, функціонування штучних систем та ін. Більшість з них мають відношення до т. з. практичної філософії. З позицій сучасності можна стверджувати, що «базові наукомісткі технології третього тисячоріччя (молекулярно-біологічні, наноінженерійні, наномедичні, наноелектронні та ін.) відкривають перед людством досить підбадьорюючі перспективи» (Лук'янець В. С., Кравченко О. М., Озадовська Л. В. [та ін.], 2006, с. 4). Філософська інтерпретація цих явищ і процесів – одне з важливих завдань філософської думки.

ЛІТЕРАТУРА

1. Єрмоленко А. Академічна філософія у вимірі парадигмальних змін. *Філософська думка*. 2018. №6. К.: Видавничий дім «Академперіодика» НАН України, 2018. С. 6–11.
2. Кримський С. Б. Запити філософських смислів. К.: Видавець ПАРАПАН, 2003. 240 с.
3. Лук'янець В. С., Кравченко О. М., Озадовська Л. В. [та ін.]. Науковий світогляд на зламі століть: Монографія. К.: Видавець ПАРАПАН, 2006. 288 с.
4. Яшук Т. Господарство як предмет аналізу в сучасній практичній філософії. *Філософська думка*. 2017. №3. К.: Видавничий дім «Академперіодика» НАН України, 2017. С. 24–40.

REFERENCES

1. Yermolenko A. Akademichna filosofia u vymiri paradyhmalnykh zmin [Academic Philosophy in Measuring of Paradigmatic Changes]. *Filosofska dumka*. 2018. №6. K.: Vydavnychiy dim «Akademperiodyka» NAN Ukrainy, 2018. S. 6–11 [in Ukrainian].
2. Krymskyi S. B. Zapyty filosofskykh smysliv [Requests of Philosophical Meanings]. K.: Vydavets PARAPAN, 2003. 240 s. [in Ukrainian].
3. Lukianets V. S., Kravchenko O. M., Ozadovska L. V. [ta in.]. Naukovyi svitohliad na zlami stolit [Scientific Worldview at the Turn of the Ages]. K.: Vydavets PARAPAN, 2006. 288 s. [in Ukrainian].
4. Yashchuk T. Hospodarstvo yak predmet analizu v suchasniy praktychnii filosofii. *Filosofska dumka* [Economy as a Subject of Snalysis in Modern Practical Philosophy]. 2017. №3. K.: Vydavnychiy dim «Akademperiodyka» NAN Ukrainy, 2017. S. 24–40 [in Ukrainian].

УДК 211.5; 261.6; 261.7

САВЕЛЬЄВА Марина – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії науки та культурології, Центр гуманітарної освіти Національної академії наук України, 4, вул. Трьохсвятительська, м. Київ, Україна, індекс 01001 (mars6464@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9522-0644>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.10>

Бібліографічний опис статті: Савельєва, М. (2023). Мифологізація релігії в умовах постсекуляризму. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, № 46, 165–174, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.10>

МІФОЛОГІЗАЦІЯ РЕЛІГІЇ В УМОВАХ ПОСТСЕКУЛЯРИЗМУ

Анотація. *Мета дослідження.* У статті доводиться міфологічна сутність новітніх трансформацій релігії на підставі аналізу цих трансформацій і формування відносин постсекуляризму. **Методологія.** Способом досягнення поставленої мети є діалектика як логіка суперечливих відносин секулярного і постсекулярного з частковим взаємним зняттям в процесі суспільного пізнання. **Наукова новизна.** У статті аргументується ідея про те, що культура постмодернізму є різновидом сучасного міфу, оскільки зводить підміну основних світоглядних смислів в гносеологічну норму; діалектика як логіка пізнання виступає насправді логікою міфу, не даючи можливості пізнаючому суб'єкту повністю контролювати те, що відбувається в його світі. Релігійний світогляд не залишається осторонь, залучаючись до процесу змін на міфологічній основі. В результаті релігія міфологізується, зближуючись на рівні сутності з іншими світоглядними сферами – політикою, правом, мистецтвом, наукою, економікою, віддаючи їм частину своїх функцій і приймаючи на себе деякі їх функції. З одного боку, це робить її частиною масової культури, популяризує її основні ідеї; з іншого боку, це процес профанації, що спрощує і спотворює сутність релігійного ставлення до світу. Однією

з фундаментальних причин затвердження постсекуляризму виступає культура споживацтва, що перетворює релігію на продукт для задоволення людських потреб. В результаті авторитет релігійних діячів забезпечується не ідейною, а юридичним захистом, а сама церква не тільки включається в реалізацію світського бізнесу, а й трансформує світський бізнес у релігійний. **Висновок.** Постсекуляризм, виступаючи одним із проявів глобалізації, гібридує традиційну релігію з метою зберегти її в умовах тотального прагматизму, скепсису і атеїзму. Однак це призвело до того, що релігія не повернула втраченого статусу абсолютної мети та абсолютної цінності, ставши пострелігією.

Ключові слова: релігія, постмодернізм, секуляризм, постсекуляризм, міф, культура, споживацтво.

SAVELIEVA Maryna – Doctor of Philosophy Sciences, Professor, Professor at the Philosophy of Science and Cultural Studies Department, Centre for Humanitarian Education of the National Academy of Sciences of Ukraine, 4, Tryochsvyatitelska Str., Kyiv, Ukraine, postal code 01001 (mars6464@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9522-0644>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.10>

To cite this article: Savelieva, M. (2023). Myfolohyzatsiia religii v umovakh postsekuliaryzmu [Mythologization of religion in the context of post-secularism]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyskoho derzhavnogo pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia «Filosofiiia» – Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, № 46, 165–174, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.10>*

MYTHOLOGIZATION OF RELIGION IN THE CONTEXT OF POST-SECULARISM

Summary. *The purpose of the study.* The article proves the mythological essence of the newest transformations of religion based on the analysis of these transformations and the formation of post-secularism relations. **Methodology.** The way to achieve this goal is dialectics as the logic of contradictory relations of the secular and post-secular with partial mutual elimination in the process of social cognition. **Scientific novelty.** The article argues the idea that

*the culture of postmodernism is a kind of modern myth, since it erects the substitution of basic ideological meanings into an epistemological norm; dialectics as the logic of cognition actually acts as the logic of myth, not allowing the cognizing subject to fully control what is happening in his world. The religious worldview does not stand aside, being involved in the process of change on a mythological basis. As a result, religion is mythologized, converging at the level of essence with other ideological spheres – politics, law, art, science, economics, endowing them with part of its functions and assuming some of their functions. On the one hand, it makes him a part of mass culture, popularizes his main ideas; on the other hand, it is a process of profanation, simplification and distortion of the essence of the religious attitude to the world. One of the fundamental reasons for the formation of post-secularism is the culture of consumption, which turns religion into a product to meet the needs of people. As a result, the authority of religious figures is ensured not by ideological, but by legal protection, and the church itself not only participates in the implementation of secular business, but also transforms secular business into religious. **Conclusions.** Post-secularism, acting as one of the manifestations of globalization, hybridizes traditional religion in order to preserve it in conditions of total pragmatism, skepticism and atheism. However, this has led to the fact that religion has not regained its lost status of absolute purpose and absolute value, becoming a post-religion.*

Key words: religion, postmodernism, secularism, post-secularism, myth, culture, consumerism.

Постановка проблеми. Ю. Хабермас визначив постсекуляризацію релігії як процес збереження релігійних структур у секулярному світі (Див.: Habermas, 2006, с. 1–25). Однак з якоїсь причини він обминув увагою ту обставину, що діалектична суперечність секулярного і постсекулярного насправді виявляється проявом *діалектики міфу*. Останній означає таке ставлення до світу, коли відбувається неконтрольована і неминуха підміна одних смислових зв'язків іншими. Постсекуляризація – цікавий процес міфологізації релігії, коли здається, ніби відбувається скасування секулярного світогляду і час нібито впочинає зворотній рух. Насправді ж це *подолання* періоду секулярності в часі і взаємна трансформація (зняття) релігійного і світського

з частковим їх збереженням. Інакше кажучи, базові принципи критики релігійного світогляду, в яких зв'язки людини з надприродним світом трактуються об'єктивовано і раціоналізовано, постають як такі, що вже стали частиною минулого – як *інші*. Натомість відновлюється втрачений авторитет релігійної ідеї і релігійних цінностей, істотно змінених, одначе, принципами раціональності – отже, так само як *інший*. Підставою цієї міфологічної підміни смислових зв'язків виступає *фактор незворотності часу*: збереження релігії з подальшим зміцненням її місця в суспільстві, формування нових релігійних структур і навіть жорстке витіснення секулярних відносин не означає скасування секулярного ставлення до світу, що утвердився раніше. Про це вельми красномовно свідчить заміна традиційних догматів неканонічними поняттями і концептами. Наприклад, новітній концепт «смерть смерті Бога» (Див.: Caputo, 2001, с. 37–66) нерівнозначний догматам «Воскресіння» або «Буття Бога» і методологічно несумісний з ними.

Сучасний стан дослідження і проблемні напрямки. Ідейні підстави постсекуляризму були аргументовані Ю. Хабермасом в його дискусії з Й. Ратцингером. Процеси секуляризації суспільства були досліджені в працях багатьох вітчизняних і зарубіжних дослідників, в тому числі Х. Г. Кокса, Г. Рормозера, М. Верфайї, Е. Юнгеля, Б. Вельте, В. Вайшеделя, Г. Отта, Р. Керні, а також сучасних православних філософів і богословів Д. Б. Харта і Дж. П. Мануссакіса. Велике значення для вибудовування концептуальної моделі секулярного суспільства, а в подальшому – і постсекулярного, зіграли такі дослідники ХХ ст. як М. Вебер, Е. Дюркгейм, Т. Парсонс, а також Ч. Тейлор; студіювання процесів європейської секуляризації і, відповідно, переходу до суспільства постсекулярного представлено роботами О. Абеля, Т. Асада, О. Руа, К. Штекля, Ш. Эйзенштадта. Всі вони, загалом, трактують сучасний стан релігійного світогляду як складову глобалістського соціального проекту, а секулярне – як один з аспектів релігійного, його зворотний бік. Окремо стоїть група авторів, які вважають, що постсекуляризм є пріоритетним тільки для християнства і не зачіпає сучасний стан інших світових і національних релігій – це, перш за все, С. Жижек, А. Бадью і Дж. Агамбен. Особливості постсекуляризації суспільства та проблеми

майбутнього релігії досліджуються з двох сторін – теологічної (У. Гамільтон, Т. Альтицер, Г. Ваханян, які розробили концепцію безрелігійного християнства, так званої «теології смерті Бога», згідно якої людина живе в світі так, ніби Бога в ньому не існує, і єдиний релігійний досвід, який вона може переживати – досвід екзистенціальної туги за втраченим сакральним.) та атеїстичної (Дж. Капуто, Дж. Ваттімо, Б. С. Тернер, А. Вернік, які, спираючись на реконструкцію Жака Дерріда, запропонували концепцію Бога як Події, наполягаючи на розрізненні його імені, що піддається перекладу і деконструкції, і сутності, що є набагато ширшою людського досвіду і неможливою в перекладі мовними категоріями). Новими релігійними рухами постсекулярного суспільства займаються П. Буайе і Г. Харві. Вивченням використання масовою культурою релігійних символів і елементів і релігійними і квазірелігійними рухами, які впливають з неї, займаються Г. Дженкінс, М. Берт, Г. Лінч, Г. Деттвейлер і Б. Тейлор. А взаємозв'язок сакрального і медійного простору досліджували Б. Гройс і Ж. Бодрійяр.

Виклад основного матеріалу. Однією з підстав постсекуляризму є культура споживацтва, що утворилась на початку ХХІ століття як форма культури споживання другої половини ХХ століття. Якщо споживання – це змістовний процес панування відносин використання членами суспільства всіх споживаних благ, то споживацтво є форма цих відносин і перш за все створює умови (простір) для задоволення попиту споживання вже на рівні виробництва таких благ. Це означає, що суб'єкти споживання невідворотно стають частиною процесу споживання як його об'єкти вже під час виробництва. Така ситуація тотожності суб'єкта і об'єкта є ситуацією міфу.

У цих обставинах релігія, як і інші сфери соціальної діяльності, починає виконувати невластиві їй раніше функції і виявляє в собі неможливі раніше характеристики і властивості. Зокрема, вона втягується у відносини власності, швидко піддається приватизації і все сильніше втягується в сферу послуг, поступово набуваючи обслуговуючу функцію. Цим пояснюється виникнення у межах традиційних релігійних напрямків і конфесій все більшої кількості локальних церковних відгалужень: їх мета – популяризація релігійної ідеї до рівня масовості. Зрештою, це

призводить до спрощення і часткового руйнування традиційної форми релігії. Ієрархи локальних церков обзаводяться «авторським правом» на поширювання ідеї, і їх авторитет у пастві забезпечується не ідейним, а юридичним захистом, в результаті чого церква не тільки залучається до реалізації світського бізнесу, а й трансформує світський бізнес у релігійний: замість продажу індульгенцій практикується телевізійний та інтернет-євангелізм, релігійний туризм і тощо.

Підґрунтям посилення релігійного популізму є зміцнення зв'язку релігії з фундаментальними і природничими науками. Останні десятиліття йдуть інтенсивні пошуки точок дотику релігійних догм і наукових ідей з метою доказу їх формальної (засадничої) несуперечливості. Особливо популярними є спроби представити Нормальну теорію еволюції як інтерпретацію науковими засобами креаціоністської ідеї.

Зі свого боку, такі сфери суспільного буття, як політика, наука, мистецтво, право за інтенсивної підтримки транснаціональних спільнот набувають культових, магічних рис, особливо в тих сферах, які стосуються як і раніше недосяжних для розуміння проблем життя і смерті. Нові технології створення видовищності поширюються далеко за межі сфери художньої діяльності; Заміна текстів символічністю і візуальністю наділяє предмети і форми культури таємничою, майже надприродною значимістю. І це не дивно, бо видовищність – один з індикаторів культури споживацтва.

Зрештою, релігія переходить у контекст масової споживацької культури. Соціолог Б. Тернер не безпідставно пропонує називати це явище «low intensity religion» (Turner, 2010, с. 651; Turner, 2009, с. 219–235) (*релігією слабкої інтенсивності*): «Це низько емоційна релігія, оскільки сучасні обернення скоріше схожі на зміну споживчих брендів, ніж на результат глибоких духовних пошуків. <...> Основними характеристиками релігії в сучасному суспільстві є її індивідуалізм, зниження авторитету традиційних інституцій (церкви і священства), готовність експериментувати з різними ідіомами релігії і усвідомлення того, що релігійні символи є конструктами» (Turner, 2010, с. 662). І це демонструє міфологічний характер поняття: термін «інтенсивність» доречний в дискурсі фізики або механіки, але ніяк

не релігії або філософії; використання его вказує на натурфілософський характер мислення, коли метафізичні уявлення витісняються фізичними внаслідок неможливості контролювати процес мислення. А філософ і теолог Дж. Капуто йде ще далі, оголошуючи це *нерелігією* (non-religion) або *релігією без релігії* (Religion with/out religion): «Йдеться про відхід від інституційних релігійних форм, про релігію без застиглих доктрин і клерикалізму, засновану на повазі до релігійних індивідуальних практик, включаючи ритуали і молитви. З огляду на це дискурс про найбільш універсальні етичні, екзистенційні і космологічні уявлення і істини поступово звільняється від релігійної міфології і доктринального контролю. В силу того що питання про буття Бога або його небуття втрачає свою важливість, колишні концептуальні розмежування між теїзмом, атеїзмом або агностицизмом більше не потрібні. Релігія як інститут, церемонія, міф, “тіло” (body) живе себе, але її дух, реалізований іманентно в повсякденному житті, нормах і структурах секулярного суспільства, буде продовжувати існувати» (Caputo, 2002, с. 63). Але це означає, що, переселяючись у предмети, явища, цей «дух» наділяє їх власним життям і як би створює паралельний світ, в який людська свідомість не в змозі проникнути.

Тобто, священність міфологічно підміняється сакральністю, але в суспільстві це нібито або дійсно не помічають, розглядаючи їх як синоніми. Однак це не так. Сакральне представляє міфологічний тип ставлення людини до світу, в процесі якого окремі речі неусвідомлено і довільно наділяються властивостями, що ставлять їх у положення виняткової сили, значущості, довічної цінності і не дозволяють людині самостійно визначитися в світі. Тобто, не дають можливості побачити межі добра і зла. Священне ж – сутнісний момент релігійного світовідношення, в основі якого полягає усвідомлене і аргументоване піднесення універсальних феноменів, що сприймаються як абсолютні, необхідні і загальні. І значить, дозволяють визначати межі добра, адже добро це можливість, що визначає тимчасову перспективу для людини.

Як бачимо, прояв міфологічних аспектів у структурі релігії як її сутнісна трансформація є неминучим наслідком, а також єдиним способом збереження релігії в історії. В результаті

такої трансформації священний статус традиційних релігійних ідей, феноменів, відносин і цінностей послаблюється (опредметнюється, уречевлюється схематизується) і в окремих випадках дискредитується, в той час як світські феномени, цінності, ситуації і відносини незбагненим чином набувають невластивих раніше сакральних, містичних і навіть магічних функцій і характеристик. Характер підміни смислових зв'язків добре видно при аналізі структури релігійного світогляду, основними складовими якої є:

– *Віра* як чуттєва форма знання про існування «іншого», надприродного світу і істот – духів, богів або єдиного Бога, які розумним чином створили і творять всі матеріальні і духовні форми буття. У постсекулярному контексті віра стає більш безпосереднім і предметно визначеним віруванням з яскраво вираженою споживчої спрямованістю: у відносинах носіїв вірувань посилюється мотив очікування заохочення, похвали і винагороди за дотримання певних правил і норм поведінки. Це стає можливим тому, що традиційна віра перестає бути осередком розуму і спрощується до ступеня розсудливості, зближуючись за змістом і спрямованістю з довірою і переконанням. У якомусь розумінні вона навіть нівелюється, повністю замінюючись толерантно індиферентним ставленням до сфери надприродного, яке тепер сприймається як предметне продовження природного, а також як абсолютна довіра релігійному ієрарху.

– *Культ* як сукупність магічних ритуалів і церемоній, що забезпечують зв'язок віруючих між собою і з потойбічними силами і формують певний тип поведінки, смислом якого є підтримка і зміцнення почуття віри. В силу своєї символічної предметності культ є найбільш вразливою і слабкою складовою релігійного світогляду і тому швидше за все піддається постсекулярній трансформації. Постсекулярні вірування стають основою для формування нових світських і релігійних культів, змістом яких виступає раціоналізоване уявлення про сутність сакрального – наприклад, світські свята, культу особистостей, шлюбні розвінчання і т. д. Ці зміни відбуваються досить швидко, оскільки змінилося уявлення про протистояння природного і надприродного: в класичному релігійному світогляді передбачалося, що «Бог не може бути пізнаний як такий, і священне

проявляється через посередників – пророків, ангелів, містичних істот, через ландшафти або через духів, тоді як сама сутність священного залишається невиразною. У сучасному світі, з розвитком, наприклад, інтернету, роль цих традиційних посередників знижується і невиразна ієрархія суцього демократизується за допомогою популярних проявів релігії. Нині святе є виразним» (Turner, 2010, с. 651).

– Церква як апарат для організації життя і діяльності віруючих та інструмент збереження і поширення релігійної ідеї. У постсекулярному суспільстві змінюються її соціальні функції: слабшає традиційний принцип взаємної автономії церкви і держави, відбувається їх часткове зближення на підставі ідеї сакралізації держави, світової і вітчизняної історії в цілому і окремих історичних персон. Церква перестає бути відокремленою громадською організацією, отримуючи від держави публічний простір. Крім того, змінюється внутрішня організація церкви: у зв'язку з розвитком високих технологій виникає феномен «мегацеркви» як відкритого, прилюдного і численного інституту, що залучає в свою діяльність не тільки священників, а й діячів науки, політики і мистецтва.

Посилення емпіричного, предметного ставлення до релігії, а також закріплення за нею статусу комерційного інституту в умовах постсекуляризму дає підставу дослідникам говорити про те, що кінцевою метою трансформації релігійного світогляду є його гібридизація в контексті гібридизації всіх рівнів і проявів суспільних відносин як відмітної характеристики епохи глобалізму. За думкою того ж Б. Тернера, постсекуляризація релігії породжує і зміцнює *соціальну секуляризацію* (social secularization), в результаті чого повністю стираються межі між священним і мирським (Turner, 2010, с. 651).

Отже, можна зробити **висновок**, що в основі трансформацій, які відбуваються з релігією, полягає зміна самосвідомості людини як діяльного і обізнаного суб'єкта. У класичний період становлення релігії людина уявляла її як втілену мету пізнання – Абсолютну Істину, себе ж – як абсолютний засіб її пізнання. Епоха секуляризації стала спробою людини стати абсолютною метою пізнання, а релігію зробити абсолютним засобом своєї емансипації. Нарешті, в епоху постсекуляризму

цілепокладання досягнення ідеалів і засобів досягнення втратило раціональну прозорість і логічну однозначність. Релігія не повернула собі втраченого статусу абсолютної мети і абсолютної цінності, ставши *пост-релігією*. Людина ж, все більш і більш залучаючись до різних постмодерністських і трансгуманістичних проєктів, так само поставила свою самоцінність під сумнів.

ЛІТЕРАТУРА

1. Caputo J. D. Religion with/out religion: The prayers and tears of Jacques Derrida. L., N.Y.: Routledge, 2002. 420 pp.
2. Caputo J. How Secular World Became Post-Secular. On Religion. L., N. Y.: Routledge, 2001. P. 37–66.
3. Habermas J. Religion in the Public Sphere. European Journal of Philosophy. 2006. Vol. 14 (1). P. 1–25.
4. Turner B. S. Religion in a Post-Secular Society. The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion / Ed. by B. S. Turner. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010. P. 649–667.
5. Turner B. S. Religious Speech: the Ineffable Nature of Religious Communication in the Information Age. Theory, Culture & Society. 2009. Vol. 25. No. 7–8. P. 219–235.

REFERENCES

1. Caputo J. D. Religion with/out religion: The prayers and tears of Jacques Derrida. L., N.Y.: Routledge, 2002. 420 pp.
2. Caputo J. How Secular World Became Post-Secular. On Religion. L., N. Y.: Routledge, 2001. P. 37–66.
3. Habermas J. Religion in the Public Sphere. European Journal of Philosophy. 2006. Vol. 14 (1). P. 1–25.
4. Turner B. S. Religion in a Post-Secular Society. The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion / Ed. by B. S. Turner. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010. P. 649–667.
5. Turner B. S. Religious Speech: the Ineffable Nature of Religious Communication in the Information Age. Theory, Culture & Society. 2009. Vol. 25. No. 7–8. P. 219–235.

УДК 1(091)

СОБОЛЕВСЬКИЙ Ярослав – доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри історії філософії філософського факультету, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, 60, вул. Володимирська, м. Київ, Україна, індекс 01033 (yasobolevsky@knu.ua)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8251-2744>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.11>

Бібліографічний опис статті: **Соболєвський, Я.** (2023). Філософія свободи та права в поглядах пуританського мислителя Нової Англії Натаніеля Варда. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, № 46, 175–185, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.11>

ФІЛОСОФІЯ СВОБОДИ ТА ПРАВА В ПОГЛЯДАХ ПУРИТАНСЬКОГО МИСЛИТЕЛЯ НОВОЇ АНГЛІЇ НАТАНІЕЛЯ ВАРДА

Анотація. *Мета статті* полягає у здійсненні історико-філософського дослідження інтелектуального спадку пуританського мислителя Нової Англії Натаніеля Варда, розкрити особливості та специфіку розуміння американським філософом проблем свободи та права. **Методологія.** *Засобом досягнення поставленої мети є історико-філософська реконструкція, за допомогою якої здійснюється реконструкція основних філософських поглядів мислителя. Вона у свою чергу уможливується використанням як загальнонаукових методів, так і спеціальних, як наприклад, герменевтичний метод, який дозволяє розкрити суть та значення текстів американського мислителя, а також, звернення до «інтелектуальної історії».* **Наукова новизна.** *У статті обґрунтовується ідея, що Натаніель Вард, пуританський мислитель Нової Англії, не зважаючи на те, що він сам себе не ідентифікував як філософ, він зробив вагомий внесок в історію ранньої Американської філософії. Користуючись методологічною настановою Р. Рорті про «інтелектуальну історію», стає можливим новий і актуальний погляд на спадок цього мислителя крізь призму сучасного*

розуміння філософії та філософської рефлексії. Новий підхід до вивчення текстів мислителя відкриває нові сенси, під іншим кутом демонструє глибокий та фундаментальний аналіз філософських проблем концепцій свободи та прав людини. В епоху американського пуританізму з його характерними рисами: ригоризм, теократія, абсолютизація обітниць, він намагається на перший план вивести ідеї свободи та права людини. **Висновки.** Аналіз інтелектуального спадку пуританського мислителя Нової Англії Натаніеля Варда дозволяє краще зрозуміти витоки американського лібералізму та примату закону, що у свою чергу доповнює загальну картину доби американського пуританізму та історії ранньої американської філософської думки.

Ключові слова: історія американської філософії, рання американська філософія, філософія пуританізму, Натаніель Вард, свобода, право, християнство.

SOBOLIEVSKYI Yaroslav – Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Department of History of Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv, 60, Volodymyrska str., Kyiv, Ukraine, postal code 01033 (yasobolevsky@knu.ua)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8251-2744>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.11>

To cite this article: Sobolevskiy, Ya. (2023). Filosofii svobody ta prava v pohliadakh purytanskoho myslytelia Novoi Anhlii Natanielia Varda [The philosophy of freedom and law in the views of New England puritan thinker Nathaniel Ward]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriya "Filosofii" – Human Studies. Series of "Philosophy": a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, № 46, 175–185, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.11>

THE PHILOSOPHY OF FREEDOM AND LAW IN THE VIEWS OF NEW ENGLAND PURITAN THINKER NATHANIEL WARD

Summary. The purpose of the article. The article aims to carry out a historical and philosophical study of the intellectual heritage of the New England Puritan thinker Nathaniel Ward, to reveal the features and specifics of the American philosopher's understanding

*of the problems of freedom and law. **Methodological principles.** The means of achieving the set goals is the historical and philosophical reconstruction, with the help of which the reconstruction of the main philosophical views of the thinker is carried out. The author uses both general scientific methods and special ones, such as the hermeneutical method, which allows the revealing of the essence and meaning of the texts of the American thinker, as well as an appeal to «intellectual history». **Scientific novelty.** The article substantiates the idea that Nathaniel Ward, a New England Puritan thinker, despite the fact that he did not identify himself as a philosopher, made a significant contribution to the history of early American philosophy. Using the methodological approach of R. Rorty about “intellectual history”, a new and relevant view of the legacy of this thinker through the prism of the modern understanding of philosophy and philosophical reflection becomes possible. A new approach to the study of the texts of the thinker opens up new meanings, on the other hand, demonstrates a deep and fundamental analysis of the philosophical problems of the concepts of freedom and human rights. In the era of American Puritanism, with its characteristic features of rigorism, theocracy, and absolutization of vows, he tries to bring the ideas of freedom and human rights to the fore. **Conclusions.** An analysis of the intellectual heritage of the New England Puritan thinker Nathaniel Ward allows us to better understand the origins of American liberalism and the primacy of the law, which in turn complements the overall picture of the era of American Puritanism in America and the history of early American philosophical thought.*

Key words: *history of American philosophy, early American philosophy, philosophy of Puritanism, Nathaniel Ward, freedom, law, Christianity.*

Постановка проблеми. Дослідження ранньої американської філософії актуалізуються на тлі тенденції посилення інтересу дослідників до проблем національних філософій. У XX ст. у Сполучених Штатах Америки на честь 200-літнього ювілею країни виникає необхідність у переосмисленні національного спадку як матеріальної, так і духовної культури. Було засновано як незалежні дослідницькі центри, такі як Інститут ранньої американської історії та культури Омохундро (*The Omohundro Institute of Early American History and Culture*), заснований

у 1943 у Вільямсбурзі, штат Вірджинія. Так і некомерційні товариства, на кшталт Товариства Вінтропа (*The Winthrop Society*), яке займається історичними та генеалогічними дослідженнями. У ХХ ст. з'являються унікальні дослідження з історії ранньої американської філософії, варто згадати відомого Герберта Шнайдера (*Herbert Wallace Schneider*, 1892–1984 pp.) і його дослідження «Історія американської філософії» (*"A History of American Philosophy"*, 1946 p.), «Пуританський розум» (*"The Puritan Mind"*, 1930 p.), або іншого видатного дослідника Джозефа Блау (*Joseph L. Blau*, 1909–1986 pp.), автора книги «Люди та рух в американській філософії» (*"Men and Movement in American Philosophy"*, 1952 p.). Вагомий внесок у дослідження історії ранньої американської філософії зробив професор Гарвардського університету Перрі Міллер (*Perry Gilbert Eddy Miller*, 1905–1963 pp.), його авторству належать, «Розум Нової Англії: Сімнадцяте століття» (*"The New England Mind: The Seventeenth Century"*, 1939 p.), «Розум Нової Англії: Від колонії до провінції» (*"The New England Mind: From Colony to Province"*, 1953 p.), «Релігія та свобода думки» (*"Religion and Freedom of Thought"* 1954 p.) тощо. Видатними мислителями доби американського пуританізму дослідники вважають провідних релігійних та суспільно-політичних діячів Нової Англії XVII ст., таких як Джон Вінтроп (*John Winthrop*, 1588–1649 pp.), Роджер Вільямс (*Roger Williams*, 1603–1683 pp.), Вільям Пенн (*William Penn*, 1644–1718 pp.) та багато інших. Вони шукали знання про «істинне християнство», відповіді на питання історії, природи людини, її призначення та ін. Одним з таких мислителів був Натаніел Вард (*Nathaniel Ward*, 1578–1652 pp.).

Мета статті полягає у здійсненні історико-філософського дослідження основних філософських ідей американського мислителя доби пуританізму – Н. Варда.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Серед пуританських мислителів Нової Англії, не зважаючи на свій унікальний внесок в історію американської держави, тривалий час постать Н. Варда лишалася поза увагою дослідників. У 1930 році в книзі історика Самуеля Морісона (*Samuel Eliot Morison*, 1887–1976 pp.) «Засновники колонії в затоці» (*"Builders of the bay colony"*, 1930 p.) окрема глава присвячена життю

та діяльності видатного мешканця Массачусетської колонії. В сьомій глав «Натаніель Вард, законодавець та дотепник» автор підкреслює унікальність постаті пуританського мислителя, яка полягала у тому, що в ньому одночасно поєднувалися і проникливий розум, який допомагав писати закони, і чудове почуття гумору, яке проявлялося в дотепній та влучній сатирі. Він писав: «Проте, з покоління пуританських засновників мені хочеться виокремити одного дотепника: Натаніеля Варда, “простого шевця з Агавами”. Він був не шевцем – це був лише один із його жартів, а священиком Іпсвіча та законодавцем, який склав “Звід свобод”, наш перший Білль про права. Він належав до більш старого покоління, ніж Томас Шепард, закінчивши Еммануель за два роки до народження Шепарда, він пізно захопився релігією, а тим часом увібрав у себе так багато веселої Англії, що в нього залишилося достатньо дотепності для Массачусетської затоки» (Morison, 1930, p. 218). Одним з перших хто опублікував дисертаційне дослідження, присвячене Н. Варду, був французький дослідник Жан Беранже (Jean Béranger), його монографія називається «Натаніель Вард (1578–1652)» (“*Nathaniel Ward (ca. 1578–1652)*”, 1969 p.) (Béranger, 1969). У своїй дисертації дослідник аналізує життя та твори пуританського мислителя, звертаючи особливу увагу на авторський стиль та глибинний зміст. Окремі положення філософії та права Н. Варда а також його біографію досліджували Алан Геймерт (Alan Heimert), Ендрю Делбанко (Andrew Delbanco), Гаррісон Т. Месерол (Harrison T. Meserole), Луїза А. Брін (Louise A. Breen), Джонатан Воррен Паган (Jonathan Warren Pagan) та ін.

Основний матеріал. У 1634 році Н. Вард емігрував до Массачусетської затоки і став пастором в Агавами (Іпсвіч). Достеменно не відомо, чи вважав себе Н. Вард філософом, втім, він багато міркував над філософськими проблемами, доказом чого є його книги, які містять передові ідеї свого часу. А сама постать Н. Варда визнається дослідниками вкрай унікальною. Так, наприклад, С. Морісон в своїй книзі пише: «Він був видатною постаттю в особливий період нашої історії, який отримав набагато менше уваги, ніж заслуговує – це юридичний етап. Він розділяв боротьбу демократії проти теократії, боротьбу за забезпечення для народу Массачусетса верховенства права, а не

людей, втім, в певному сенсі він очолював їх, будучи міністром» (Morison, 1930, p. 219).

Для того, щоб уможливити дослідження філософських ідей пуританського мислителя необхідно визначити підходи до застосування історико-філософської реконструкції. Якщо використовувати раціональну історико-філософську реконструкцію, то акцент дослідження буде зроблено на філософських ідеях мислителя з урахуванням сучасних надбань філософських наук. За таких умов на перший план проявляться суспільно-політичні ідеї, які складатимуть основу політичної філософії пуританського мислителя. Якщо застосувати історико-філософську реконструкцію діахронічно, то предмет філософії стає релевантним, а крізь призму розуміння специфіки філософського знання XVII ст. в полі зору дослідника з'являються цілком нові сенси. Як зазначає Річард Рорті (*Richard McKay Rorty*, 1931–2007 pp.) в своїй статті «Історіографія філософії: чотири жанри» (*“The Historiography of Philosophy: Four Genres”*, 1984 p.): «Я хотів би включити в “інтелектуальну історію” книги про всіх тих надзвичайно впливових людей, які не входять до канону великих померлих філософів, але яких часто називають “філософами” або тому, що вони займали кафедру, описану таким чином, або через відсутність будь-яка найкраща... Це люди, які насправді виконували роботу, яку, як заведено вважати, мають робити філософи: просували соціальні реформи, постачали новими словниками для моральних роздумів, спрямовували курс наукових та літературних дисциплін у нові русла» (Rorty, 1984, p. 69). У сукупності такі підходи до аналізу життя та філософської творчості Н. Варда дозволяють здійснювати історико-філософську реконструкцію філософських ідей пуританського мислителя, не зважаючи на те, чи входить він до «канону філософів».

Для того, щоб зрозуміти суть пуританської філософії необхідно звернути увагу на основні проблеми, з якими стикалися мислителі у власних філософських розвідках. Це проблеми свободи віросповідання, права людини, мети земного існування, толерантності та ксенофобії, законів Слова та Благодаті, то багато інших. Серед перших пуритан, які прибули до берегів Нової Англії були переважно освічені люди, які мали вищу освіту, знали стародавні філософські течії та античну літературу.

Американський мислитель Н. Вард вивчав право і закінчив коледж Еммануеля Кембриджського університету у 1603 році (Tyler, 1897, p. 228). Його авторству належать такі праці: «Звід свобод» (“*The Massachusetts Body of Liberties*” 1641 p.), «Простий швець з Агавама в Америці» (“*The Simple Cobbler of Aggawam in America*”, 1647 p.). «Мабуть, жоден інший англієць, який приїхав до Америки в ті дні, не приніс із собою більше зрілості, породженої не лише часом та навчанням, а й визначними ранніми зв’язками, довгими подорожами чужими землями та різноманітним професійним досвідом будинку» (Tyler, 1897, p. 228).

Його робота «Звід свобод» (1641 p.) вважається дослідниками першим звітом законів Массачусетської колонії. У ній він визначав свободу в термінах, які були передовими на той час, встановлюючи кодекс фундаментальних принципів, заснований на Великій хартії вольностей і Старому Завіті. Втім, Н. Вард вірив у теократію, а не в демократію, і така позиція була характерна американським пуританам XVII ст. Незважаючи на те, що Н. Вард критикує тиранію та рабство, він, зрештою, залишає йому місце в колонії, виправдовуючи його самими причинами поневолення. Втім, ця критика була досить сміливим кроком до остаточного заперечення рабства в Массачусетсі у 1780 році. «Ніколи серед нас не буде ніякого рабства, кріпацтва чи полону, тільки якщо це не законні полонені...» (The colonial laws of Massachusetts, 1889, p. 52). Закон, на думку, Н. Варда один для всіх, незалежно від походження людини: «Кожна особа в межах цієї юрисдикції, незалежно від того, мешканець чи іноземець, користуватиметься тим самим правосуддям і законом» (The colonial laws of Massachusetts, 1889, p. 32). У наступному пункті американський мислитель, чи не вперше у історії Америки, виступає на захист прав не лише людини, але й тварини. У той час як європейськими філософами тварини часто-густо розумілися як механізми, які лише здатні сигналізувати про певні подразники, Н. Вард замислився про права братів менших: «Жодна людина не повинна виявляти Тиранію і Жорстокість по відношенню до будь-якої істоти, яка слугує людині у господарстві» (The colonial laws of Massachusetts, 1889, p. 52).

У своїй статті «Кодифікація закону в колоніальному штаті Массачусетс: дослідження з порівняльного правознавства»

(“*Codification of the Law in Colonial Massachusetts: A Study in Comparative Law*”, 1954 р.) Джордж Гаскінс (*George Lee Haskins*, 1915–1991 pp.) так описує внесок пуританського мислителя: «Ця збірка, відома як “Звід свобод”, була не так зведенням законів, скільки свого роду конституцією сучасного штату. Сто положень не мали точного порядку і стосувалися таких питань, як стосунки між церквою та державою, принципи міського управління та вимоги справедливої процедури у судовому розгляді. Лише в окремих випадках, жоден із раніше прийнятих конкретних законів не був включений, і можна справедливо сказати, що “Звід свобод”, взятий в цілому, утворює свого роду Білль про права, який згодом став звичною рисою американських конституцій» (Haskins, 1954, p. 8).

Як зазначає С. Морісон: «“Звід свобод” все ще містить багато “Мойсея”, втім, акценти було розставлено, з огляду на місцеві умови та так звану загальну мораль, ідею застосування санкцій і санітарних постанов стародавніх євреїв до Массачусетсу. Відправною точкою Варда є не Біблія, а загальне право. Преамбула ж до “Зводу свобод” ставить його в один ряд із “Петицією про право” та “Знаряддям управління”, а не з Кодексом Коттона» (Morison, 1930, p. 230). Таким чином, «Звід свобод» Н. Варда для Америки XVII ст., в певному сенсі, є настільки ж важливим документом, що і Конституція для XVIII ст.

В іншій книзі «Простий швець з Агавама в Америці» американський філософ доводить свою обізнаність середньовічною філософією, згадуючи видатного Аврелія Августина: «П’ять стародавніх отців переконали його, одним із яких був Августин, який деякий час наполягав на поблажливості; але після наради з іншими розсудливими єпископами змінив своє судження, що очевидно з трьох його послань до Марцелліна, Доната та Боніфація» (Ward, 1937, p. 14). Дослідники Вільям Трент (*William Peterfield Trent*, 1862–1939 pp.) і Бенджамін Веллс (*Benjamin Willis Wells*, 1856–1923 pp.) вважають, що ця невелика книга мала великий вплив завдяки своїй оригінальності та похмурому гумору, вони вважають цю книгу «ймовірно, найкращім літературним маніфестом» в колоніальній Америці. «“Простий швець” – невелика книга, яке легко читати, і, незважаючи на свою гіркоту та нетерпимість, вона настільки сповнена химерної

оригінальності, похмурого гумору та сили, що це, мабуть, найцікавіший літературний твір, з яким нам доводиться мати справу» (Trent & Wells, 1901. p. 251). Разом з тим, в тексті прослідковуються моменти, які вказують на божественну природу влади та свободи. В одному з пасажів американський мислитель зазначає: «Моральні закони, королівські прерогативи, народні свободи створені чи дані не людьми, а богами: людина має лише вимірювати їх Божим правилом; Проголошується чи піддається трибуналу на розсуд одного чи кількох людей, але безпосередньо санкціонується Верховною Радою» (Ward, 1937). Ця праця Н. Варда є серйозним, але у той час і дотепним документом, що містить аргументи проти віротерпимості, свавілля та модних тенденцій. Як і більшість текстів цього періоду, книга була написана в Америці, втім, опублікована була в Лондоні, в той час, коли при владі були пресвітеріани. Н. Вард, як не дивно, і не зважаючи на свою маніфестацію ідеалу свободи, був проти релігійної свободи. «Він бажав релігійної єдності, встановленої законом, із стародавньою англійською конституцією короля, лордів і громад. Він був засмучений, коли побачив, що уми багатьох благочестивих людей “отруїли” жалом Диявола. “Poly-piety”, як він називає толерантність, “є найбільшою нечестивістю у світі”. Він знає, про що говорить, оскільки жив у голландському місті, “де папіст проповідував в одній церкві, лютеранин – в іншій, кальвініст на третій... релігія того місця була строкатою та мізерною, їхні прихильності – леопардовими”... Він віддає перевагу такому співтовариству, як Массачусетс, де “всі фамілісти, антиноміани, анабаптисти та інші ентузіасти” матимуть вільну свободу триматися подалі від нас, а ті, хто прийде, зникнуть якомога швидше» (Morison, 1930, p. 238). Втім, навіть в таких різких словах американського мислителя, завдяки використанню іронії, залишається місце для тлумачень. Не зважаючи на те, що він не визнає свободи віросповідання, він не заперечує наявність цього явища, баб більше, здатний уявити умови співіснування людей різних релігій, що, по своєму, залишає місце свободі.

Висновки. В історії ранньої американської філософії була ціла плеяда унікальних мислителів, які, інколи не називаючи себе «філософами», своїми думками та діями цілком справедливо відповідали цьому званню. Серед пуританських

мислителів Нової Англії своїм важливим внеском у історію філософської та політичної думки Америки запам'ятався автор «Зводу свобод» (1641 р.), та книгою «Простий швець з Агавама в Америці» (1647 р.) мислитель Н. Вард. Він запропонував унікальний звід правил та свобод, серед яких свобода обирати владу, свобода праці та інші. В його поглядах була присутня критика рабовласництва, ідея неприйнятності жорстокого поводження з тваринами, а також ідея божественного походження влади і примат закону. В епоху американського пуританізму він намагається акцентувати увагу на ідеї свободи та права людини.

ЛІТЕРАТУРА

1. Béranger J. Nathaniel Ward (ca. 1578-1652). Bordeaux : Societe bordeauxaise de diffusion de travaux des lettres et sciences humaines, 1969. 290 p.
2. Blau J. L. Men and Movements in American Philosophy. New York, NY : Prentice-Hall, 1952. 403 p.
3. Haskins G. L. Codification of the Law in Colonial Massachusetts: A Study in Comparative Law. *Indiana Law Journal*. 1954. Volume 30, Issue 1. P. 1-17.
4. Miller P. Religion and Freedom of Thought. Freeport, NY : Books for Libraries Press, 1971. 64 p.
5. Miller P. The New England Mind: From Colony to Province. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1953. 533 p.
6. Miller P. The New England Mind: The Seventeenth Century. New York, NY : The Macmillan Company, 1939. 528 p.
7. Morison S. E. Builders of the Bay Colony: Massachusetts De Conditibus or the Builders of the Bay Colony Reporting. Boston, MA : Mifflin, 1930. 365 p.
8. Rorty R. The Historiography of Philosophy: Four Genres. *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy* Ed. by R. Rorty, J. B. Schneewind & Q. Skinner. Cambridge, 1984. P. 49-75.
9. Schneider H. W. A History of American Philosophy. New York, NY : Columbia University Press, 1946. 646 p.
10. Schneider H. W. The Puritan Mind. New York, NY : H. Holt and Company, 1930. 301 p.
11. The Colonial Laws of Massachusetts: Reprinted from the Edition of 1660, with the Supplements to 1672: Containing also, the Body of Liberties of 1641. Boston, MA : Printed by Rockwell & Churchill, 1889. 338 p.
12. Trent W. P., Wells B. W. Colonial Prose and Poetry in 3 Volumes. Volume 1. New York, NY : Thomas Y. Crowell & Co, 1901. 287 p.

13. Tyler M. C. *A History of American Literature during the Colonial Time*. New York, NY : G. P. Putnam's Sons, 1897. 292 p.

14. Ward N., Lawrence C. *The Simple Cobler of Aggawam in America* (1647). New York, NY : Scholars' facsimiles & reprints, 1937. 80 p.

REFERENCES

1. Béranger, J. (1969). *Nathaniel Ward (ca. 1578-1652)*. Bordeaux: Societe bordelaise de diffusion de travaux des lettres et sciences humaines, 1969.

2. Blau, J. L. (1952). *Men and Movements in American Philosophy*. New York, NY: Prentice-Hall.

3. Haskins, G. L. (1954). Codification of the Law in Colonial Massachusetts: A Study in Comparative Law. *Indiana Law Journal*, 30: 1-17.

4. Miller, P. (1971). *Religion and Freedom of Thought*. Freeport, NY: Books for Libraries Press.

5. Miller, P. (1953). *The New England Mind: From Colony to Province*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

6. Miller, P. (1939). *The New England Mind: The Seventeenth Century*. New York, NY: The Macmillan Company.

7. Morison, S. E. (1930). *Builders of the Bay Colony*. Boston, MA: Mifflin.

8. Rorty, R. (1984). The Historiography of Philosophy: Four Genres. *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy* (Eds.) R. Rorty, J. B. Schneewind & Q. Skinner. Cambridge.

9. Schneider, H. W. (1946). *A History of American Philosophy*. New York, NY: Columbia University Press.

10. Schneider, H. W. (1930). *The Puritan Mind*. New York, NY: H. Holt and Company.

11. *The Colonial Laws of Massachusetts: Reprinted from the Edition of 1660, with the Supplements to 1672: Containing also, the Body of Liberties of 1641*. (1889). Boston, MA: Printed by Rockwell & Churchill.

12. Trent, W. P., Wells, B. W. (1901). *Colonial Prose and Poetry in three Volumes*. Volume 1. New York, NY: Thomas Y. Crowell & Co.

13. Tyler, M. C. (1897). *A History of American Literature during the Colonial Time*. New York, NY: G. P. Putnam's Sons.

14. Ward, N., Lawrence C. (1937). *The Simple Cobler of Aggawam in America* (1647). New York, NY: Scholars' facsimiles & reprints.

УДК 141.319.8:608.1

ТКАЧЕНКО Олександр – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Григоровича Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 24, вул. Івана Франка, м. Дрогобич, Україна, індекс 82100 (tkachenkoaleksandr1928@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0674-0144>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.12>

Бібліографічний опис статі: Ткаченко, О. (2023). Вразливість як особливість людської природи за умов антропологічних викликів новітніх технологій. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», № 46, 186–199, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.12>*

ВРАЗЛИВІСТЬ ЯК ОСОБЛИВІСТЬ ЛЮДСЬКОЇ ПРИРОДИ ЗА УМОВ АНТРОПОЛОГІЧНИХ ВИКЛИКІВ НОВІТНІХ ТЕХНОЛОГІЙ

Анотація. Метою статті є філософський аналіз вразливості як невід’ємної ознаки людської онтології за умов антропологічних викликів новітніх технологій. **Методологічною** основою дослідження стала теорія суб’єктивності та проблематика феноменології тілесності як фундаментальних складових людини. **Метод** діалектико-категоріального аналізу дозволив звести вразливість до «поняття» як єдності всезагального, особливого та одиничного. Також ми спирались на пізнавальний потенціал сучасної біоетики, що поєднує різні філософсько-теоретичні підходи в розумінні живого і людськості як такої. **Наукова новизна.** Експоненціальний розвиток інформаційних технологій і цифровізації спричинив за собою нові форми вразливості людини. Межі між людиною і машиною стають прозорими, оскільки нелюдське стає суттєвою частиною (пост)людського почуття ідентичності. Проблема вразливості актуалізує значимість живого в сучасному технократичному просторі. Вразливість не потрібно вважати негативною ознакою. Бути людиною – значить бути вразливою. Вразливість як конститутивна

реальність людини, як універсальний стан людства нерозривно пов'язана з відповідальністю та обов'язком як нормою моральної дії. Вразливість як етичний принцип встановлює логіку етичної раціональності, яка повинна бути присутня при розробці та впровадженні нових технологій. **Висновки.** Пом'якшення вразливості полягає не в подоланні людського або критичного ставлення до науково-технічного поступу, а в поглибленні та збереженні людського. Філософія й релігія, на наш погляд, відіграють важливу роль в запобіганні руйнівних для людини наслідків зустрічі з новими технологіями. Необхідно розвивати в дітях, молоді здатність до критичного мислення, міру їх внутрішньої свободи та відповідальність.

Ключові слова: автономність, антропологічні виклики, біоетика, відкритість, відповідальність, вразливість, людина, новітні технології, страх.

Oleksandr TKACHENKO – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Department of Philosophy, Sociology and Political Science named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 24, Ivan Franko Str., Drohobych, Ukraine, postal code 82100 (tkacenkoaleksandr1928@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0674-0144>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.12>

To cite this article: Tkachenko, O. (2023). Vrazlyvist yak osoblyvist liudskoi pryrody za umov antropolohichnykh vyklykiv novitnikh tekhnolohii [Vulnerability as a feature of human nature in the context of anthropological challenges of modern technologies]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia «Filosofia» – Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, № 46, 186–199, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.12>

VULNERABILITY AS A FEATURE OF HUMAN NATURE IN THE CONTEXT OF ANTHROPOLOGICAL CHALLENGES OF MODERN TECHNOLOGIES

Abstract. *The purpose of the article is a philosophical analysis of vulnerability as an integral feature of human*

ontology in the context of anthropological challenges of modern technologies. **The methodological basis** of the research lies in the theory of subjectivity and the phenomenology of corporeality as fundamental components of a human being. The dialectical method of analysis allowed us to reduce vulnerability to a «category» as a unity of the universal, the particular, and the individual. We also relied on the cognitive potential of modern bioethics, which combines various philosophical and theoretical approaches to understanding the living and human. **Scientific novelty.** The exponential development of information technologies and digitalization has produced an unexpected form of human vulnerability. The boundary between the human and the machine becomes porous as the non-human becomes an essential part of the (post)human sense of identity. The problem of vulnerability actualizes the importance of living in the modern technocratic society. Vulnerability should not be considered a negative sign. To be human is to be vulnerable. Vulnerability as an ontological condition of all human existence is inextricably linked to responsibility and duty as a norm of moral action. Vulnerability as an ethical principle establishes the logic of ethical rationality that must be present in the development and implementation of new technologies. **Conclusions.** Reducing vulnerability is not about overcoming humanity and critical attitude to scientific and technological progress, but about preserving a human. Philosophy and religion, in our opinion, are important factors in preventing the disastrous consequences of encountering new technologies. It is important to develop in children and youth the ability to think critically, their inner freedom and responsibility.

Key words: autonomy, challenges of anthropology, bioethics, openness, responsibility, vulnerability, human, new technologies, fear.

*«З голови до ніг, аж
до самих кісток Я є вразливість»
(Е. Левінас)*

Постановка проблеми. Унаслідок технологічного розвитку ми є свідками глибоких змін, які безпосередньо та неодноразово впливають на людське життя – на те, як ми сприймаємо себе, що думаємо один про одного і як визначаємо свою реальність. Без сумніву, людині необхідні технології і вони, як правило,

нейтральні по відношенню до добра і зла, адже світ *непоправно створюється самою людиною*. Але, насправді, багатьох із нас непокоїть те, що новітні технології настільки ж корисні, як і небезпечні. Зокрема, внаслідок прагнення створити високотехнологічні пристрої, людиноподібних роботів, в основу функціонування яких покладено штучний інтелект відбувається розмивання меж між людиною і технологіями. В цьому процесі людина певною мірою і сама стає роботоподібною. Несуть загрози людському існуванню інформаційний простір та глобальне маніпулювання. Один із персонажів роману Дона Делілло «Мовчання», який аналізує Соня Баєло-Алло розмірковує: «чим більше продвинутий, тим більше вразливий. Наші системи спостереження, наші пристрої розпізнавання обличь... Звідки ми знаємо, хто ми?» (Baelo-Allué, 2022, р. 135). Відкритою і ранимою постає людина в контексті використання ствольових клітин, генетично модифікованих мікроорганізмів, редагування геному людини, неетичного використання інформації про здоров'я та інш. Антропологічними викликами новітніх технологій є дослідження фертильності, проблеми біосемплінгу та біобанкінгу. Викликають занепокоєння ідеї трансгуманізму, згідно яких визнається можливість та бажаність фундаментальних змін в природі людини з метою знищення страждань, старіння і смерті. Це те, що відомо як «біотехнологічне вдосконалення людини», «біопідсилення» або «нова ліберальна евгеніка». В останні роки виникли інші напрямки досліджень, які розширили межі критичного постгуманізму, акцентуючи увагу на радикальній взаємозалежності між (пост)людським і нелюдським.

Важливою, в контексті заявленої теми, є проблема доступу до нових технологій. Уразливими залишаються верстви населення, в яких не має такої можливості і практично відсутній доступ до технологічних дивідендів, економічного і політичного захисту своїх прав. Але в такому аспекті розуміння технологічної вразливості, є зворотна сторона. Уразливими залишаються ті, хто має доступ до технологій і залишається їх заручниками. По великому рахунку, людина не здатна повністю контролювати інформаційно-технологічні процеси. Наприклад, можливість електромагнітного імпульсу або цифрового відключення електроенергії та його наслідків – тема багатьох художніх творів та наукової фантастики.

Отже, активне впровадження інформаційно-комунікативних та біомедичних технологій кидають виклик людській природі та багатьом сферам людської життєдіяльності. Мовиться про антропологічні виклики сучасності – як випробування природи людини, як події, що відбувається з самою людиною і яка пов'язана з сучасністю.

Але чи можна зменшити наслідки таких викликів, нехтуючи природою та нормативною цінністю людини? Що насправді означає сьогодні бути людиною в просторі соціотехнологічної реальності?

Відповідь на ці запитання потребують звернення до сучасних антропологічних розмірковувань, які на відміну від традиційної антропології позбавлені впевненості в усталеному образі людини. «Відтак місце людської самоідентичності заступає проблематичність та розгубленість, знову й знову виявляється відкритим одвічне світоглядове питання “звідкіля ми, хто ми, куди прямуємо”» (Табачковський, 2005, с. 139). За такими всезагальними сутнісними вимірами особистості як свобода, любов, творчість, цінність, унікальність, цілісність потрібно завжди відчувати реальний, живий нерв людини – проблематичність її існування як людини відкритої, беззахисної й вразливої; чутливої й афектної. «Бути вразливим в суспільстві, яке невротично одержиме прагненням до ефективності, привабливості та поінформованості, – значить бути слабким, постати одночасно незахищеним і емоційним, відданим іншому і чуйним, оголеним і чутливим...» (Одуро, 2020).

Незважаючи на численні наукові дослідження, концепція вразливості залишається недостатньо розробленою в контексті соціально-філософського знання, а багато етичних питань, пов'язаних з нею, досі не вирішені. Також залишається відкритим аналіз зв'язку вразливості з такими поняттями як автономія, відкритість, відповідальність, влада, обов'язок, страх, страждання, свобода та інші.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. В статті Джанет Дельгадо Родрігеса «Актуальність етики вразливості в біоетиці» (2017) аналізуються деякі з основних філософських підходів, які, на думку автора, повинні розширити критичний аналіз поняття вразливості.

Проблеми культури, людської природи і технологій в центрі уваги Альфредо Маркоса (2015, 2020). На думку іспанського філософа ми вступили в біоцифрову епоху, яка ставить нові етичні виклики і потребує більш глибокого осмислення природи людини та можливих варіантів її майбутнього. Зокрема, А. Маркос (2015) наголошує на тому, що вразливість є особливістю природи людини як істоти живої, тварної. Це даність, якої неможливо позбутися.

Аналізуючи книгу Дона Делілло «Мовчання», Соня Баэло-Алліу (2022) досліджує вразливість, яка є результатом Четвертої промислової революції та експоненціального розвитку інформаційно-комунікаційних технологій, а також страх, що виникає в результаті уявлень про майбутнє без них.

Уразливість як універсальний людський стан в центрі уваги Марії Патрао Невеш (2006). Португальська докторка філософії здійснила аналіз перших текстів в галузі біоетики, в яких поняття вразливості з'явилося з конкретним етичним значенням, а також тенденції біоетики в Європі, які визначили суттєві зміни в розумінні поняття вразливості. Важливим для нашого дослідження є наголос на нерозривному зв'язку вразливості як універсального стану людства з почуттям відповідальності та обов'язку в людських діях (Patrão Neves, 2006). Це дає можливість говорити про вразливість як етичний принцип, що має не тільки теоретичне, але і практичне значення.

Аналізу поняття «вразливість» в найбільш значимих міжнародних документах по біоетиці, особливо в контексті новітніх технологій, присвячено статтю бразильських вчених «Концепції людської вразливості та індивідуальної цілісності в біоетиці» (Talita Cavalcante Arruda de Moraes, Pedro Sadi Monteiro, 2017).

Відповідно до попередніх міркувань, **метою** статті є спроба філософської реконструкції позитивного змісту поняття «вразливість», яке в наші дні залишається актуальним та полемічним. Це дає можливість змінити усталені погляди на людину та світ і віднайти нові основи людяності в умовах антропологічних викликів нових технологій.

Виклад основного матеріалу. Поняття вразливості охоплює різні сфери, напрямки досліджень та аналізу, особливо в біоетичному дискурсі. Як зазначає Соня Баэло-Алліу (2022), за останні

декілька десятиліть концепція вразливості набула особливої значимості в соціальних науках. «Визначення цього терміну можуть бути розпливчастими, а типів вразливості може бути багато – індивідуальна, економічна, політична, соціальна, тілесна, антропологічна...» (Baelo-Allué, 2022, р. 135). Вразливість є характеристикою не тільки людини, але і спільнот, рослин, тварин, технологій та екосистем. Відповідно, все, що зазнає вразливості може бути «соціальними і фізичними, культурними і природними і, таким чином, при їх вивченні також необхідно враховувати природні, соціокультурні та технічні аспекти...» (Baelo-Allué, 2022, р. 135). Хенк тен Хав (2014), виокремлює три типи вразливості: а) біологічну, яка заснована на характеристиках людини як живої істоти; б) соціальну, яка спричинена наслідками війн, злочинів і бідності; в) культурну, причиною якої є особливості світосприйняття та система цінностей (Henk ten Have, 2014). До соціальної вразливості, на нашу думку, необхідно додати технології, а також економічні та політичні рішення владних структур.

Основою словникових тлумачень поняття вразливості, незважаючи на різноманітні відтінки відповідно до контексту використання, є латинське слово *vulnus*, (*eris*), що означає «рана». Наприклад, в «Словнику української мови» (1970) вразливий це той, хто легко й швидко піддається зовнішнім подразненням; який завдає болю, образи; який є наслідком або виявленням почуття болю, образи. Оксфордський словник англійської мови (2018) визначає вразливість (*vulnerability*) як стан нараженості, можливості зазнати нападу і заподіяння фізичної або емоційною шкоди. Саме як прикметник поняття «вразливість» стало поширеним у зв'язку з розвитком біотехнологій і, зокрема, в контексті експериментів над людьми. Мовиться про класифікацію певних соціальних груп (расових меншин, економічно знедолених, дуже хворих та інституціолізованих осіб) як вразливих. Дійсно, така характеристика накладає етичне зобов'язання щодо їхнього захисту, щоб вони не зазнавали «поранень». Історія неодноразово підтверджувала необхідність такого захисту.¹ В цьому

¹ В першій половині двадцятого століття різко збільшилась кількість клінічних досліджень, в яких брали участь сироти, в'язні, люди похилого віку, а пізніше й етнічні групи, наприклад, євреї та китайці.

контексті в статті 8 «Загальної декларації про біоетику і права людини» наголошується: «Під час застосування і розвитку наукового знання, медичної практики і пов'язаних з ними технологій потрібно враховувати вразливість людини. Треба захищати осіб і групи особливо вразливих людей і поважати їх особисту недоторканість» (Universal Declaration on Bioethics and Human Rights, 2005).

Розвиток біоетики в Європі визначив суттєві зміни у розумінні поняття вразливості, яке набуває нового, ширшого значення – *антропологічного*. Вразливість входить у філософський лексикон як конститутивна реальність людини, як універсальний стан людства. Людина, як і інші живі істоти, є природно й онтологічно вразливою. На наш погляд, одним із перших, хто запропонував філософське розуміння вразливості був Е. Левінас. У своїй праці «Гуманізм іншої людини» (1998), в розділі «Суб'єктивність і вразливість» він акцентує увагу на відкритості людської суб'єктивності. Відкритість розуміється Левінасом (1998) не тільки як буттєвість, що відкривається щоб явити себе, і не свідомість, яка відкривається на присутність відкритої та ввіреної їй сутності. «Відкритість – це властива беззахисній шкірі вразливість для поранення та образи за межами всього того, що може явити себе, за межами всього того, що може об'явитися із буттєвості для осягнення і звеличування» (Левінас, 1998). Дійсно, наша суб'єктивність не може бути захищеною і людина усвідомлює крихкість свого буття, яке тотально зазнає фізичного та душевного руйнування в будь-який період життя, особливо у найвідповідальніших екзистенційних ситуаціях.

В уразливості завжди присутній зв'язок з іншими. Суб'єктивність, яка виникає у відповідь на поклик іншого, постає як вразливість, можливість зазнати болю з боку іншого. Е. Левінас (1998) називає такий стан перворідною залученістю. «Це та пасивність вразливого, та (незалежна від обставин) обставина, в якій істота являє свою тварність» (Левінас, 1998). Таким чином, вразливість онтологічно переує іншим принципам, оскільки вона виражає атрибут, який переує будь-якій іншій нормі.

Цікавою є думка Левінаса про те, що «вразливість більше (або менше) пасивності, яка приймає на себе удар. Це підставленність

тому (що кожна істота у своїй «природній гордині» соромиться визнати), щоб «дістати ляпаса» (Левінас, 1998). Сучасна людина сама хоче «бути битою» технологічним прогресом, наприклад, добровільно заходячи в клітку віртуальної реальності або стаючи частиною матриці, свідомо дозволяючи маніпулювати собою.

Для багатьох сучасних мислителів, на думку Одуро (2022), поняття вразливості пов'язане з їх етичним вибором, яке вказує на рівність самосвідомості перед обличчям крихкості світу та мінливості всього живого. Незважаючи на те, що все живе є вразливим, тільки людина за допомогою технологій здатна знищити все, що існує. Тому поняття вразливості пов'язане з невід'ємною сферою людських дій, і, зокрема, відповідальністю як нормою моральної дії. Таким чином, антропологічна перспектива в дослідженні вразливості актуалізує поняття вразливості як принцип. Він встановлює обов'язковість морального вчинку, який, згідно Марії Патрао Невеш (2006), перевищує пануючу логіку необхідності прав, які захищають людину і проголошує логіку обов'язку, як всезагальну вимогу. Мовиться про прагнення до «взаємодоповнюваності між консолідованою етикою прав, яка полягає в свободі особистості й розширенні автономії та етикою обов'язку, яка полягає в відповідальності іншого й розширенні солідарності» (Patrão Neves, 2006, p. 171). Усвідомлюючи себе вразливими, ми повинні розуміти вразливість інших, а також потребу в піклуванні, відповідальності та солідарності.

Попередні міркування спонукають нас розрізнати різні аспекти вразливості. Можна говорити про онтологічну вразливість як характеристику людської природи, прояв обмеженості та крихкості людського життя, постійну загрозу, яка поширюється на кожную живу істоту, яка має в собі можливість не бути (Macpherson, 2019, p. 256).

Але саме ця можливість, робить нас відповідальними перед обличчям будь-якої шкоди, заподіяної людиною чи її технологіями. Мовиться про відповідальність, яка не лише підкреслює права, але й фундаментально вказує на обов'язки щодо всього, що існує. Зосередження на спільній вразливості людей змушує нас враховувати залежність і стосунки один з одним.

Вразливість безпосередньо пов'язана не тільки з відкритістю людського існування, але і з такими особливостями людини як цілісність та автономність. Мовиться про фундаментальні аспекти людського життя, які необхідно поважати. Джанет Дельгадо Родрігес (2017) вважає, що теорія вразливості намагається протистояти індивідуалістичній моделі автономії. Образ суб'єкта в теорії вразливості будується на противагу образу автономного суб'єкта ліберальної моделі в сучасній філософії. Цей суверенний суб'єкт (автономний, раціональний тощо) відкидає тілесність, крихкість і взаємозалежність, які формують життя людини (Rodríguez, 2017).

Прагнення до автономії як втечі від вразливості часто призводить до такого способу життя, що засноване на байдужості до іншого. Вразливість і залежність сприймаються як людські вади, що призводить до прагнення витіснити залежних людей за межі людського і навіть спроби позбутися вразливості. На думку Ігнасіо Макферсона і Марії Вікторії Роке-Санчес (2019), антропологічне забуття вразливості спричиняє спроби зменшити залежність від інших, позбутися емоційності, чуттєвості у спілкуванні. А це означає, що все менше в сучасному світі залишається місця для любові, співпереживання, здатності забути про себе, допомагати іншому, постаючи перед ним беззахисним і відкритим, тобто – вразливим. Забуваючи про свою душевно-тілесну природу, ми втрачаємо частину нашої людяності, оскільки стаємо повністю доступними для інтеграції з інформаційно-технологічним простором. Людська душа не може витримати тією швидкості, якої від неї вимагають новітні технології. Ця вимога має тенденцію перетворювати людину в машину і не хоче, щоб вона була особистістю.

Тому потрібно не стримувати або прагнути за допомогою (біо)технологічних втручань позбутися людської вразливості, як пропонують, наприклад, трансгуманісти, а обрати третій шлях – визнання та пом'якшення (Маркос, 2020). Звичайно, ми повинні якомога більше намагатися зменшити свою вразливість, але прагнення абсолютної невразливості² для людини, на

² Хіба що невразливість можна зустріти в науковій фантастиці, фентезі, особливо про супергероїв.

думку Маркоса, має певний ступінь абсурду або суперечності (Marcos, 2020).

Аналізуючи умови, які роблять окремих людей, групи вразливими, ми разом з іншими дослідниками акцентуємо увагу на зв'язку вразливості і влади в контексті сучасних технологічних досягнень. Наприклад, Анжос (2006) вказує на три сценарії взаємозв'язку між вразливістю і владою. Перший стосується складнощів або невизнання меж вразливості через досягнення науки, що робить нас «суспільством ризику». Другий сценарій акцентує увагу на концентрацію влади (як споживання, так і виробництва), яка структурує суспільство без етичної рефлексії, узаконюючи беззаконня. І, нарешті, крихкість і вразливість влади виявляються у війнах, в тероризмі, в економічних і політичних суперечках між націями і в структуруванні соціальної нерівності (Anjos, 2006, p. 182).

Висновки. Подолання антропологічних викликів сучасності потребує не тільки розуміння особливостей новітніх технологій, але в першу чергу переосмислення людського та усвідомлення тілесності як невід'ємної ознаки онтологічної сутності людини. На наш погляд, розумним є використання технологій для зменшення страждань людини, але не заради уявного переходу до постлюдської стадії, коли зникне її вразливість і, в кінцевому результаті знищення самої людини. Ми підтримуємо І. Макферсона та інших дослідників, які переконані, що «пошук досконалості є недосконалим, утопічним, це ідея, яка нав'язана справжній людині. І саме цей пошук породжує нову вразливість, особливо якщо хочеться морального вдосконалення» (Macpherson I., Roqué-Sánchez MV, 2019, p. 258). Неможливо покращити людину за допомогою певної антропотехніки (технологій, які безпосередньо застосовуються до людини), оскільки кожна людина, якою б вразливою або залежною вона не була, вже має бескінечну цінність. «Правильний засіб пом'якшення людської вразливості полягає не в подоланні людського, а в поглибленні людського, тобто в адекватному зближенні та інтеграції в кожній людині всіх аспектів нашої людської природи» (Маркос, 2015). Мовиться про духовно-культурні надбання людства, серед яких філософія, релігія, освіта як шлях до мудрості займають першочергове місце. В контексті

вищесказаного, важливим залишається питання про істинні цілі та зміст сучасної освіти і виховання. Ми акцентуємо увагу на збереженні в дітях, молоді людяності, здатності до самостійного, критичного мислення, розширенні внутрішньої свободи. Ми переконані, що тільки в лоні духовно здорової сім'ї зберігається почуття любові, внутрішньої свободи від негативних спокус і самозбереження. Вразливість людини є неусувною і з нею потрібно житися, щомиті підтверджуючи своє право бути людиною і бути собою.

ЛІТЕРАТУРА

1. Вразливий. Словник української мови: веб-сайт, 1970. URL: <http://sum.in.ua/s/vrazlyvuj> (дата звернення: 10.12.2022).
2. Левинас Э. Субъективность и уязвимость. *Гуманизм другого человека*. 1998. URL: http://opentextnn.ru/wp-content/uploads/levinas_e_1998_vremya_i_drugoy.pdf (дата звернення: 26.11.22).
3. Одюро Н. Уязвимость. 2020. URL: <https://syg.ma/@sygma/nikolia-odiuro-uzavimost> (дата звернення: 09.01.2023).
4. Табачковський В. Проблеми педагогіки у світлі сучасної філософської антропології. *Філософія освіти*. 2005. № 1. С. 135–147.
5. Anjos M. A vulnerabilidade como parceira da autonomia. *Revista Brasileira De Bioética*, 2006. 2(2), P. 173–186.
6. Baelo-Allué, Sonia. Technological Vulnerability in the Fourth Industrial Revolution: Don DeLillo's *The Silence* (2020). *Representing Vulnerabilities in Contemporary Literature*. Eds. Miriam Fernández-Santiago and Cristina M. Gámez-Fernández. New York: Routledge, 2022. P. 135–149.
7. Henk ten Have. The Principle of Vulnerability in the UNESCO Declaration on Bioethics and Human Rights. *Religious Perspectives on Human Vulnerability in Bioethics*. Springer. 2014. P. 15–28.
8. Marcos A. Neuroética y vulnerabilidad humana en perspectiva filosófica. *Cuadernos de bioética*. Vol. 26, № 88, 2015. P. 397–414.
9. Marcos, A. Con Covid y Sin Covid: la vulnerabilidad humana. *Educação & Realidade*. 2020, Vol. 45, № 4. P. 1–14.
10. Macpherson I., Roqué-Sánchez MV. Análisis ético del principio de vulnerabilidad sanitaria. *Cuadernos de bioética*. 2019. 30(100). P. 253–262. doi: 10.30444/CB.37
11. Patrão Neves, M. Sentidos da vulnerabilidade: característica, condição, princípio. *Revista Brasileira De Bioética*. 2006, 2(2), P. 157–172.
12. Rodriguez Janet Delgado. The relevance of the ethics of vulnerability in bioethics. *The Ethics Forum*. 2017. Vol. 12, Number 2-3, 2017 P. 154–179. doi: <https://doi.org/10.7202/1051280ar>

13. Talita Cavalcante Arruda de Moraes, Pedro Sadi Monteiro. Concepts of human vulnerability and individual integrity in bioethics. *Revista Bioética*. Vol. 25, № 2. 2017. P. 311–319. <https://doi.org/10.1590/1983-80422017252191>

14. Universal Declaration on Bioethics and Human Rights. 2005. URL: <https://en.unesco.org/about-us/legal-affairs/universal-declaration-bioethics-and-human-rights> (Last accessed: 07.11.2022).

15. Vulnerability. English Oxford Living Dictionaries. 2018. URL: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/vulnerability> (Last accessed: 02.12.2022).

REFERENCES

1. Anjos, M. (2006). A vulnerabilidade como parceira da autonomia. [Vulnerability as a partner of autonomy]. *Revista Brasileira De Bioética*. – *Brazilian Journal of Bioethics*. 2(2), 173–186. [Portuguese].

2. Baelo-Allué, Sonia. Technological Vulnerability in the Fourth Industrial Revolution: Don DeLillo's *The Silence* (2020). *Representing Vulnerabilities in Contemporary Literature*. Eds. Miriam Fernández-Santiago and Cristina M. Gámez-Fernández. New York: Routledge, 2022. P. 135–149.

3. Henk ten Have. The Principle of Vulnerability in the UNESCO Declaration on Bioethics and Human Rights. *Religious Perspectives on Human Vulnerability in Bioethics*. Springer. 2014. P. 15–28.

4. Levinas, Je. (1998). Sub'ektivnost' i ujazvimost'. [Subjectivity and vulnerability]. *Gumanizm drugogo cheloveka*. – *The humanism of another person*. Retrieved November 26, 2022, from: http://opentexttnn.ru/wp-content/uploads/levinas_e_1998_vremya_i_drugoy.pdf [in Russian].

5. Marcos, A. (2020). Con Covid y Sin Covid: la vulnerabilidad humana. *Educação & Realidade, Porto Alegre*. V. 45, № 4. P. 1–14.

6. Marcos, A. (2015). Neuroética y vulnerabilidad humana en perspectiva filosófica. [Neuroethics and human vulnerability in philosophical perspective]. *Cuadernos de bioética*. – *Bioethics notebooks*. Vol. 26, № 88. P. 397–414. [in Spanish].

7. Macpherson I., Roqué-Sánchez MV. (2019). Análisis ético del principio de vulnerabilidad sanitaria. [Ethical analysis of the principle of health vulnerability]. *Cuadernos de bioética*. – *Bioethics notebooks*. 30(100). P. 253–262. doi: 10.30444/CB.37 [in Spanish].

8. Odjuro, N. (2020). Ujazvimost'. [Vulnerability]. Retrieved January 09, 2023, from: <https://syg.ma/@sygma/nikolia-odiuro-ujazvimost> [in Russian].

9. Patrão Neves, M. (2006). Sentidos da vulnerabilidade: característica, condição, princípio. *Revista Brasileira De Bioética*, 2(2), P. 157–172.

10. Rodríguez Janet Delgado. The relevance of the ethics of vulnerability in bioethics. *The Ethics Forum*. 2017. Vol. 12, Number 2-3, 2017 P. 154–179. doi: <https://doi.org/10.7202/1051280ar>

11. Tabachkovsky, V. (2005). Problemy pedahohiky u svitli suchasnoi filosofskoi antropolohii. [Problems of pedagogy in the light of modern

philosophical anthropology]. *Filosofia osvity. – Philosophy of education*. № 1. P. 135–147. [in Ukrainian].

12. Talita Cavalcante Arruda de Morais, Pedro Sadi Monteiro. (2017). Concepts of human vulnerability and individual integrity in bioethics. *Revista Bioética*. Vol.25, №2. P.311–319. <https://doi.org/10.1590/1983-80422017252191>

13. Universal Declaration on Bioethics and Human Rights. 2005. Retrieved November 07, 2022, from: <https://en.unesco.org/about-us/legal-affairs/universal-declaration-bioethics-and-human-rights>

14. Vrazlyvyi. [Vulnerability]. *Slovyk ukrainskoi movy*. (1970). December 10, 2022, from: <http://sum.in.ua/s/vrazlyvyj> [in Ukrainian].

15. Vulnerability. *English Oxford Living Dictionaries*. (2018). Retrieved December 02, 2022, from: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/vulnerability>

УДК 378.016:1

ФУРКАЛО Володимир – кандидат філософських наук, доцент кафедри соціальних і правових дисциплін, Уманський державний педагогічний університет імені Павла Тичини, 2, вул. Садова, м. Умань, Україна, індекс 20300 (5522наука165@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4707-6788>

ФУРКАЛО Вікторія – кандидат філософських наук, доцент кафедри соціальних і правових дисциплін, Уманський державний педагогічний університет імені Павла Тичини, 2, вул. Садова, м. Умань, Україна, індекс 20300 (5522наука165@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0502-3207>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.13>

Бібліографічний опис статті: Фуркало, В., Фуркало, В. (2023). Особливості профілювання філософії в процесі викладання її для нефілософських спеціальностей. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», № 46, 200–213, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.13>*

ОСОБЛИВОСТІ ПРОФІЛЮВАННЯ ФІЛОСОФІЇ В ПРОЦЕСІ ВИКЛАДАННЯ ЇЇ ДЛЯ НЕФІЛОСОФСЬКИХ СПЕЦІАЛЬНОСТЕЙ

Анотація. У статті проаналізовано особливості профілювання філософії в процесі викладання її для нефілософських спеціальностей. **Метою статті** є аналіз особливостей профілювання філософії в процесі викладання її для нефілософських спеціальностей. **Методологія.** На основі аналізу науково-педагогічних джерел, визначено, що «профілювання» розглядається як збір та аналіз інформації у процесі викладання філософії, як навчальної дисципліни, що включає в себе, з однієї сторони, видову профілізацію відповідного вищого освітнього закладу, його конкретного інституту чи факультету, пов'язану з застосуванням навчального матеріалу конкретної наукової дисципліни, з іншої – галузеву профілізацію, яка передбачає застосування матеріалу навчальної дисципліни відповідної галузі, в якій будуть реалізовувати свою діяльність майбутні

фахівці. **Наукова новизна.** З'ясовано, що саме філософія сприяє формуванню всебічно розвинутої особистості. Тісний зв'язок із профілем вищого освітнього закладу в процесі викладання філософії дає змогу активізувати вивчення курсу майбутніми фахівцями. Демонструючи зв'язок викладання курсу філософії з профілем вищого освітнього закладу, науково-педагогічний працівник активізує мотиваційну сферу суб'єктів навчання та додає усвідомленість в його процес навчання.

Визначено, що змістовне наповнення дисципліни філософії не залежить від профілю вищого освітнього закладу, але його врахування здійснює вплив на навчальну діяльність, через постійний пошук, відповідно до спеціалізації відповідних методів, способів надання філософського матеріалу, де важливу роль відводиться викладачу філософії, який має зацікавити кожного студента у вивченні даного курсу. **Висновки.** Вважаємо, що необхідно додати у зміст навчальної дисципліни інформацію з профілюючих наук, з метою продемонструвати, як закони діалектики чи певні філософські категорії та поняття працюють в цих науках і допомагають їм в наукових дослідженнях. Основна ідея полягає в тому, щоб викладач володів такими знаннями, уміннями та навиками з метою показати взаємозв'язок філософської проблематики із професійною спрямованістю.

Ключові слова: профілювання, філософське мислення, філософія, викладання, самоідентифікація, заклад вищої освіти.

FURKALO Volodymyr – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Department of Social and Legal Disciplines, Uman State Pedagogical University named after Pavel Tychnya, 2, Sadova str., Uman, Ukraine, postal code 20300 (5522nauka165@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4707-6788>

FURKALO Viktoriia – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Department of Social and Legal Disciplines, Uman State Pedagogical University named after Pavel Tychnya, 2, Sadova str., Uman, Ukraine, postal code 20300 (5522nauka165@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0502-3207>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.13>

To cite this article: Furkalo, V., Furkalo, V. (2023). Osoblyvosti profiliuvannya filosofii v protsesi vykladannia yii dlia nefilosofskykh spetsialnostei [Peculiarities of profiling philosophy in the process

of teaching it for non-philosophical majors]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Serii "Filosofia" – Human Studies. Series of "Philosophy": a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, № 46, 200–213, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.13>*

FEATURES OF PROFILING PHILOSOPHY IN THE PROCESS OF TEACHING IT FOR NON-PHILOSOPHICAL SPECIALTIES

Abstract. *The article analyzes the peculiarities of profiling philosophy in the process of teaching it for non-philosophical majors. **The purpose of the article** is to analyze the features of profiling philosophy in the process of teaching it for non-philosophical majors. **Methodology.** Based on the analysis of scientific and pedagogical sources, it was determined that "profiling" is considered as the collection and analysis of information in the process of teaching philosophy, as an educational discipline, which includes, on the one hand, the specific profiling of the corresponding higher educational institution, its specific institute or faculty, related to the application of the educational material of a specific scientific discipline, on the other - branch profiling, which involves the application of the material of the educational discipline of the relevant field in which future specialists will carry out their activities. **Scientific novelty.** It was found out that it is philosophy that contributes to the formation of a comprehensively developed personality. A close connection with the profile of a higher educational institution in the process of teaching philosophy makes it possible to intensify the study of the course by future specialists. Demonstrating the connection between the teaching of the philosophy course and the profile of the higher educational institution, the scientific and pedagogical worker activates the motivational sphere of the subjects of study and adds awareness to his learning process. It was determined that the meaningful content of the discipline of philosophy does not depend on the profile of the higher educational institution, but its consideration has an impact on educational activity, through the constant search, in accordance with the specialization of relevant methods, of ways of providing philosophical material, where an important role is assigned to the philosophy teacher, who should*

*interest everyone student in studying this course. **Conclusions.** We believe that it is necessary to add information from profiling sciences to the content of the academic discipline, in order to demonstrate how the laws of dialectics or certain philosophical categories and concepts work in these sciences and help them in scientific research.*

The main idea is for the teacher to have such knowledge, skills and abilities in order to show the relationship between philosophical issues and professional orientation.

Key words: *profiling, philosophical thinking, philosophy, teaching, self-identification, institution of higher education.*

Постановка проблеми. У сучасних вищих освітніх закладах гуманітарні знання, які здобувають студенти орієнтовані на формування фахівця з широким обсягом знань та інтересів, обізнаністю, що чітко усвідомлює та розуміє свої життєві цінності та потреби. Під час навчання у закладі вищої освіти відбувається формування творчого мислення, розуміння суті обраної професії в системі соціальних та історичних практик, здатності набувати нові знання, що забезпечує конкурентноздатність майбутніх фахівців на сучасному ринку праці. А відкритість до нових знань та нововведень формує психічний стан людини, що визначає готовність і конкретні особливості її поведінки для реалізації творчого пошуку, відмову від стереотипних моделей поведінки, посилення інтуїції як важливої складової творчості та успішності у навчанні.

У наш час активізується інтеграція наук, і найбільш розповсюдженими є міждисциплінарні дослідження, що поєднують зусилля гуманітарних та природничих наук. У сучасних умовах, випускник закладу вищої освіти житиме і здійснюватиме свою діяльність у соціальному просторі, у нескінченій мережі людських стосунків та різних вчинків. У зв'язку з цим, майбутній фахівець має бути підготовленим до суспільного життя, для цього йому необхідно володіти системою знань з філософії про сучасні філософські проблеми світу, людини та суспільства, розуміння багатоваріантності шляхів культурного і цивілізаційного поступу людства та власне ставлення до них. Саме вивчення філософії надає знання і розуміння складних суперечливих процесів розвитку суспільства та позитивно впливає

на зростання соціальної зрілості індивідів, формуванню їхнього соціального мислення.

Таким чином, вивчення філософії має бути підпорядковане виробленню здатності розуміти світоглядні та методологічні питання, бути обізнаним для пошуку правильних відповідей на них, на основі цього, необхідно оволодіти навичками раціонального та критичного мислення, що допоможе особистості правильно розподіляти пріоритети своїх життєвих запитів відповідно до шкали цінностей, визначати основні принципи відношення до навколишньої реальності, до власної діяльності, до соціуму і до власної особистості.

Тому особливості профілювання філософії в процесі викладання її для нефілософських спеціальностей відіграє важливе значення та потребує детального вивчення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Впродовж багатьох років науковці В. Астахова, Л. Белова, Ю. Костенко, В. Лозовий, В. Сухіна, О. Романовський акцентували увагу в своїх працях на вивченні проблеми гуманізації освіти, які визначили, що необхідно у фахівців нефілософських спеціальностей сформувати корпус новий тип мислення з яскраво вираженими гуманістичними цінностями, моральним імперативом, фундаментально і професійно підготовленими до реалізації ефективної діяльності в сучасних умовах. Різні аспекти викладання представлені у наукових працях таких вчених, як І. Бичко, Р. Едглі, М. Максюта, Т. Павлова, Дж. Рудісілл.

Але варто зауважити, що в існуючих наукових дослідженнях не було достатньо висвітлено особливості профілювання філософії в процесі викладання її для нефілософських спеціальностей, що й обумовило актуальність обраної проблеми дослідження.

Метою статті є аналіз особливостей профілювання філософії в процесі викладання її для нефілософських спеціальностей.

Основна частина дослідження. У контексті нашого дослідження, вважаємо за необхідне проаналізувати поняття «профілювання», що відповідно до науково-педагогічних джерел, що розглядається як збір та аналіз інформації у процесі викладання філософії, як навчальної дисципліни, що включає в себе, з однієї сторони, видову профілізацію відповідного вищого освітнього закладу, його конкретного інституту чи факультету, пов'язану

з застосуванням навчального матеріалу конкретної наукової дисципліни, з іншої – галузеву профілізацію, яка передбачає застосування матеріалу навчальної дисципліни відповідної галузі, в якій будуть реалізовувати свою діяльність майбутні фахівці (Гладуш В.А., Лисенко Г.І., 2014; Педагогіка вищої школи, 2016)

Як відомо, філософія є важливою складовою вузівської освіти тому виступає особливою формою пізнання світу, системою знань про фундаментальні принципи і основи людського існування, про загальні проблемні питання людського відношення до навколишньої дійсності, суспільства і духовного життя в усіх його виявленнях (Педагогіка вищої школи, 2016, с. 47).

Також, філософія як методологія пізнання і соціальної дії визначає основні шляхи розвитку суспільства, окреслює головні тенденції духовного осягнення світу на практиці, постійно актуалізує радикальні проблеми індивіда і буття на шляхах утвердження високих загальнолюдських цінностей. Вона розробляє всеосяжні методи для пізнання, які використовуються в різних галузях теоретичного знання.

Саме за допомогою філософського стилю мислення реалізується міцний інформаційний зв'язок філософії з іншими науками, вона сприяє формуванню цілісної картини світу, та займає одне з головних місць в системі наукових знань, це пов'язано з тим, що більшість природничих наук, насамперед, мають тісний зв'язок з філософією, які з часом вийшли за її межі, а саме: астрономія, біологія, математика, фізика, хімія, крім того, з філософії беруть свої початки такі суспільно-гуманітарні науки, як політологія, правознавство, психологія та соціологія (Онишук О., 2009, с. 140).

На даний час, існує велика кількість вчених-філософів, які у своїх дослідженнях активізували увагу на філософському аналізі. Так, наприклад, аналізуючи загальну теорію відносності Альберта Ейнштейна у фізиці (1916), що характеризувалася як теорія гравітації, була піднята на рівень філософії, в математиці була запропонована континуум-гіпотеза Георгом Кантором тощо. Значна кількість дослідників у процесі своїх наукових дослідженнях створювали і продовжують писати філософські твори, в яких на методологічному рівні здійснюють аналіз власних результатів в науці, серед яких: наприклад, Н. Бор, Д. Бом,

Г. Вейль, С. Вавилов, В. Вернадський, В. Гейзенберг, К. Тимирязєв, І. Павлов.

Таким чином, на основі проведеного аналізу, вважаємо за необхідне визначити особливість профілювання філософії в процесі викладання її для нефілософських спеціальностей. На наш погляд, перш за все, додати у зміст навчальної дисципліни інформацію з профілюючих наук, з метою продемонструвати, як закони діалектики чи певні філософські категорії та поняття працюють в цих науках і допомагають їм в наукових дослідженнях.

Крім того, на практичних заняттях важливо рекомендувати для студентів конкретні завдання, які пов'язані з розглядом тих чи інших філософських проблем крізь призму, наприклад, соціально-гуманітарних, природничих та технічних наук, продемонструвати і навчати майбутніх фахівців самостійно використовувати методологічні підстави застосування основних принципів діалектики при аналізі теоретичних і практичних проблем обраного фаху; розкривати важливість наукового розуміння світу і місце особистості у ньому; формувати у студентів наукові погляди на роль особистості в технічній сфері, поглибити можливості опанування індивідом навколишнього світу і свого існування в соціумі; розвивати у майбутніх фахівців особистісно-професійні якості, насамперед, духовні, моральні, інтелектуальні та багато інших, за допомогою яких вони зможуть комфортно себе почувати у соціумі, та у професійній діяльності; продемонструвати соціальні детермінанти розвитку наукових галузей, акцентуючи увагу на тому, що дана наука є складовою технічного або гуманітарного процесу, та сприяє розвитку особистісних і соціальних відносин.

Для профілювання філософії в процесі викладання її для нефілософських спеціальностей, науково-педагогічним працівникам необхідно сформувати у майбутніх фахівців відповідну установку на вивчення філософії, яка полягає у важливості отриманих знань з даного для майбутнього фаху. Також необхідно мати відповідну підготовку, щоб правильно розуміти філософську мову, володіти високими здібностями щодо реалізації мислинневих операцій, що відсутнє частково у студентів нефілософських спеціальностей. Слушним є наукова точка зору, філософа М. Мамардашвілі, який зазначав, що відповідно до

змісту філософії, її неможливо викладати студентам технічних спеціальностям, оскільки дана дисципліна не являє собою комплекс знань, які можна передавати іншим і навчити їх (Андрущенко В., Горбунова Л., Зязюн Л., 2007, с. 65).

А німецький філософ Г. Гегель у XIX ст., у своїх наукових працях, підкреслював, що з метою удосконалення викладання філософії у вищих закладах освіти, необхідно вивчати філософії як можна раніше і забезпечувати розвиток самостійного мислення. Таким чином, на основі позиції цього філософа, можемо констатувати, що з'ясування свого місця в реальному просторі та власного ставлення до нього є основною проблемою кожного індивіда, і не можливо втекти від цього. Інший філософ І. Кант висловлював два ключові напрямки і два головні джерела власної філософії: зоряне небо над головою (змінити його ми не зможемо) і моральний закон всередині нас (піддається змінам і впливу).

І, як зазначав даний філософ, моральний закон відрізняє нас один від одного. З метою вирішення зазначеної, необхідно ознайомлюватися з філософськими теоріями, які допомагають вирішувати головні завдання своєї само ідентифікації (Андрущенко В., Горбунова Л., Зязюн Л., 2007, с. 65).

Крім того, філософ Г. Гегель у своїх наукових дослідженнях, зазначав, що викладання філософії у вищих закладах освіти має ґрунтуватися на оволодінні відповідними знаннями, що можливо за рахунок методичної впорядкованості, що допомагає зробити вивченням даної науки доступною.

На наш погляд, такий підхід відіграє важливе значення у освітньому процесі, та виступає світоглядним потенціалом для майбутнього фахівця і достойного представника суспільства, при цьому внутрішня установка, також має вагоме значення, насамперед, для кращого сприйняття та розуміння курсу філософії.

Основну роль при цьому, відіграє науково-педагогічний працівник, який викладає філософію, і основним його завданням є ознайомлення майбутніх фахівців з даним курсом та сприяти кожному студенту здійснювати пошук варіантів відповідей на питання власної світоглядної орієнтації, що допоможуть сформувати свій кругозір, що включає в себе не лише погляди, що

виражається у відношенні індивіда до світу, але й аргументовані зазначеними поглядами мотиви і цінності орієнтації, ідеали, правила і норми діяльності (Кіпень В., Коржов Г., 2001, с. 87).

У зв'язку з тим, що особливою властивістю філософських теорій, є те, що представлені в них позиції обґрунтовані, то ознайомлення з ними має надати методи, навички аргументування власної світоглядної позиції, тобто мова йде про те, щоб навчити майбутніх фахівців нефілософських спеціальностей самостійно мислити.

Сучасний фахівець, який володіє навичками доказового переосмислення інших систем суджень, думок про життя, природу, суспільство, які може надати філософська освіта, матиме можливість: протидіяти різним формам пропагандистської діяльності; брати на себе відповідальність за вирішення нагальних проблем і буде наділений свідомою індивідуальністю.

Таким чином, необхідно зазначити, що чітке усвідомлення студентами важливості основних проблемних питань є важливою умовою прояву інтересу до вивчення філософії.

Перш за все, педагогу в процесі викладання філософії, необхідно продемонструвати, що знання з даного курсу є теоретичними і практичними методами за рахунок яких здійснюється пошук відповідей на основні проблемні питання, які хвилюють кожного індивіда.

Проблемність викладання є основою, навколо якої знаходиться філософська концепція, що вивчається, тобто необхідно знати питання, на які дає відповідь філософ. Але, необхідно зазначити, що філософські питання виступають запитаннями кожного індивіда, у зв'язку з цим, усвідомлення та розуміння майбутніми фахівцями нефілософських спеціальностей філософських побудов, як пошук відповідей на їхні запитання, сприятиме прояву зацікавленості до вивчення даної дисципліни. Отже, переживання філософського питання як власного, не може виражати байдуже ставлення до поглядів, суджень, які пов'язані з намаганням його вирішити. У зв'язку з тим, що філософські питання у деяких випадках залишаються без відповіді, тобто неможливості отримання абсолютно істинної відповіді, то основні способи їх вирішення завжди пробуджуватимуть думку. Але вирішення для кожного індивіда власної проблеми у формі

філософської концепції є складним і не всі можуть самостійно її вирішити. Тому у даному процесі важливе значення відіграє науково-педагогічний працівник, що виступає наставником і провідником, який має злагоджено використовувати у процесі викладання філософії принципи демократизму, діалогічної взаємодії, активності, свідомості і самостійності, що стосуються навчально-пізнавальної діяльності суб'єктів навчання (Дияк В.В., Тушко К.Ю., 2018, с. 124).

У сучасних умовах до актуальних завдань (проблем методологічного характеру) під час викладання філософії для нефілософських спеціальностей належать: яким чином у нескінченному просторі знань з філософії визначити обов'язкові теми для вивчення, з метою формування філософської культури; як правильно застосовувати в процесі викладання курсу філософії оригінальні праці відомих вітчизняних та зарубіжних філософів. У зв'язку з цим, зміст даної дисципліни має включати перелік відомих філософських праць, які необхідно знати майбутнім фахівцям нефілософських спеціальностей; як саме визначити в процесі викладання філософії зацікавленість студента, його позитивне відношення до певної філософської концепції.

Студентам непрофільних спеціальностей необхідно роз'яснити актуальність їхніх професійних умінь і практичних навичок для майбутнього фаху та важливість знань, які спрямовані розширити їх світогляд загалом. Під час викладання філософії для непрофільних спеціальностей необхідно зазначити, що для студентів властиве позитивне відношення до філософії та в цілому до всіх гуманітарних знань.

У процесі вивчення філософії майбутні фахівці прагнуть з'ясувати зв'язки між такими компонентами культури, як виховання, мистецтво, мораль, наука, освіта, право, релігія, філософія. Як відомо, на генетичному рівні наука взаємопов'язана з філософією. Від середини XV століття до кінця XIX – початку XX століття наука відокремлюється від філософії, і виступає вже самостійним соціальним явищем, що було обумовлено різними факторами, а саме: соціальними та економічними детермінантами, формування буржуазних відносин, для планування на належному рівні розвитку промисловості. І починаючи з XIX ст. відбувається активний процес розвитку науки, техніки

і технології, удосконалення предметів праці, організаційних та управлінських прийомів (Козлова Г.М., 2014).

Протягом певного часу, сучасна наука все більше гуманітаризується, тобто виникає потреба природничо-наукових і технічних напрямів науки у професійних кадрах, які компетентні у своїй діяльності, в результаті досягається набуттям значного обсягу знань світоглядних дисциплін. Активізуючи увагу, на гуманізації сучасної науки, важливо зазначити, що особливу роль у науковому процесі відіграє індивід з усіма його особливостями, здібностями та особистісно-професійними якостями (Holmes N.G., Wieman C.E., Bonn D.A., 2015).

У процесі викладання філософії на непрофільних спеціальностях, необхідно враховувати особливості майбутньої професії, так, наприклад, для технічних спеціальностей, необхідно брати до уваги специфіку технічних наук і самого технічного знання.

Отже, вважаємо за необхідне проаналізувати особливості профілювання філософії в процесі викладання її для нефілософських спеціальностей, що обумовлено такими факторами:

- будь-яка з наукових дисциплін, а саме природничих, технічних, гуманітарних чи суспільних має лаконічний зміст, відображення відповідної науки. Відповідно до цього, предметним виступає наукове мислення, що закріплене у предмет науки, а за допомогою порівнянь, співставлення, переходу з однієї предметної галузі в іншу реалізується філософське мислення, що підпорядковане правилам логіки і здорового глузду, воно є рефлексивним, а зосереджене на об'єкт та процес його вивчення. Тобто, під час рефлексування, ми сприймаємо реальність відносно нашої свідомості, як представлена у формах мислення;

- сутність філософського мислення становить загальний характер філософських понятійно-категоріальних термінів. Наукове мислення здійснюється відповідно до наукових категорій, а філософське – реалізується з філософських категорій і термінів;

- за своїм змістом філософське знання є неоднорідне. Так, як приклад, необхідно зазначити, що вчення про ідеальне виходять за рамки науки, а вчення про існування матеріального світу, суспільства, особистості і її інтелектуальні здібності значно близькі до наукових;

- з цілепокладанням і формуванням цінностей пов'язане філософське мислення зв'язане, а, наприклад наукове – реалізує вже поставлене завдання та мету.

Складним і багатоаспектним процесом є формування світоглядних і методологічних настанов молодого людини, основні аспекти якого вивчені ще не на достатньому рівні, але як відомо, вони формуються усім її життям. Але у всьому світі прийнято, що важливу роль відіграє систематизоване, цілісне вивчення філософії, основною метою якої – допомогти змінити погляди індивіда, в ретельно продумане, обґрунтоване світорозуміння.

Висновок. Вивчення філософії є елементом сучасної моделі вищої освіти, а однією з основних вимог, що висуваються для майбутніх фахівців є вивчення історії філософії, філософської проблематики і методології філософського пізнання. Визначено, що філософія є навчальною дисципліною, яка орієнтована для будь-яких спеціальностей та допомагає формувати у майбутніх фахівців науковий світогляд, здатність критично мислити, застосовуючи при цьому науково-категоріальні терміни, пропонувати нові гіпотези і теорії, проводити дискусії і розв'язувати складні проблеми наукового і світоглядного характеру.

Професійна підготовка майбутніх фахівців нефілософських спеціальностей не забезпечує всебічного розвитку за допомогою власної спеціалізації та профільності. Саме філософія сприяє формуванню всебічно розвинутої особистості. Тісний зв'язок із профілем вищого освітнього закладу в процесі викладання філософії дає змогу активізувати вивчення курсу майбутніми фахівцями. Демонструючи зв'язок викладання курсу філософії з профілем вищого освітнього закладу, науково-педагогічний працівник активізує мотиваційну сферу суб'єктів навчання та додає усвідомленість в його процес навчання. Як відомо, змістовне наповнення дисципліни філософії не залежить від профілю вищого освітнього закладу, але його врахування здійснює вплив на навчальну діяльність, через постійний пошук, відповідно до спеціалізації відповідних методів, способів надання філософського матеріалу, де важливу роль відводиться викладачу філософії, який має зацікавити кожного студента у вивченні даного курсу.

Основна ідея полягає в тому, щоб викладач володів такими знаннями, уміннями та навиками з метою показати взаємозв'язок філософської проблематики із професійною спрямованістю.

Перспективи подальших досліджень стосуватимуться ключових компетенцій, які мають опанувати студенти нефілософських спеціальностей в процесі вивчення філософії у вищому закладі освіти.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гладуш В. А., Лисенко Г.І. Педагогіка вищої школи: теорія, практика, історія. Навчальний посібник. Дніпропетровськ, 2014. 416 с.
2. Дяк В.В., Тушко К.Ю. Особливості методики викладання філософії (прикладний та теоретичний аспекти). *Молодий вчений*. 2018. № 8(1). С. 123–127.
3. Кіпень В., Коржов Г. Викладачі вузів: соціологічний портрет. Донецьк : АСТРО, 2001. 215 с.
4. Козлова Г.М. Методика викладання у вищій школі: навчальний посібник . Одеса: ОНЕУ, ротاپронт, 2014. 200 с.
5. Онищук О. До проблеми ефективності викладання філософії. *Вісник Національного університету «Львівська політехніка»*. 2009. №636: Філософські науки. С. 139–141.
6. Педагогіка вищої школи : хрестоматія / упоряд.: В. А. Бугров, А. А. Марушкевич, Є. С. Спіцин. Київ : Київський університет, 2016. 544 с.
7. Андрущенко В., Горбунова Л., Зязюн Л. Філософські засади трансформації вищої освіти в Україні на початку ХХІ століття : монографія . Київ: Педагогічна думка, 2007. 350 с.
8. Holmes, N. G., Wieman, C. E. and Bonn, D. A. (2015) 'Teaching critical thinking.', *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. National Academy of Sciences, 112(36), pp. 11199–204. doi: 10.1073/pnas.1505329112.

REFERENCES

1. Hladush V. A. (2014) *Pedahohika vyshchoi shkoly: teoriia, praktyka, istoriia* [Pedagogy of the higher school: theory, practice, history]. Dnipropetrovsk [in Ukrainian].
2. Dyiak V. V. (2018) Osoblyvosti metodyky vykladannia filosofii (prykladnyi ta teoretychnyi aspekty) [Peculiarities of philosophy teaching methodology (applied and theoretical aspects)]. *Molodyi vchenyi*, 8(1), 123–127 [in Ukrainian].
3. Kipen V. (2001) *Vykkladachi vuziv: sotsiologichnyi portret* [University teachers: a sociological portrait]. Donetsk : ASTRO [in Ukrainian].

4. Kozlova H.M. (2014) *Metodyka vykladannia u vyshchii shkoli [Teaching methodology in higher education]*. Odesa: ONEU, rotaprynt [in Ukrainian].

5. Onyshchuk O. (2009) Do problemy efektyvnosti vykladannia filosofii [To the problem of the effectiveness of teaching philosophy] *Visnyk Natsionalnoho universytetu «Lvivska politekhnikha», 636: Filosofski nauky, 139–141* [in Ukrainian].

6. Buhrov V. A., Marushkevych A. A., Spitsyn Ye. S. (2016) *Pedahohika vyshchoi shkoly [Higher school pedagogy]*: Kyiv : Kyivskiy universytet [in Ukrainian].

7. Andrushchenko V., Horbunova L., Ziazun L. (2007) *Filosofski zasady transformatsii vyshchoi osvity v Ukraini na pochatku XXI stolittia [Philosophical foundations of the transformation of higher education in Ukraine at the beginning of the 21st century]*. Kyiv: Pedahohichna dumka [in Ukrainian].

8. Holmes, N. G., Wieman, C. E. and Bonn, D. A. (2015) 'Teaching critical thinking.', *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. National Academy of Sciences, 112(36), pp. 11199–204. doi: 10.1073/pnas.1505329112.

УДК (60):(004):(33):141.78

ЧУРСІНОВА Оксана – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії, Національний університет «Львівська політехніка», 12, вул. С. Бандери, м. Львів, Україна, індекс 79013 (churss@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8197-8638>

ЧУРСІНОВ Олексій – магістр кафедри адміністративного та фінансового менеджменту, Національний університет «Львівська політехніка», 12, вул. С. Бандери, м. Львів, Україна, індекс 79013 (churoolha@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7389-4146>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.14>

Бібліографічний опис статті: Чурсінова, О., Чурсінов, О. (2023). Взаємозв'язок техніки, технонауки, технології та економіки в контексті західного гуманітарного дискурсу. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», № 46, 214–232*, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.14>

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК ТЕХНІКИ, ТЕХНОНАУКИ, ТЕХНОЛОГІЇ ТА ЕКОНОМІКИ В КОНТЕКСТІ ЗАХІДНОГО ГУМАНІТАРНОГО ДИСКУРСУ

Анотація. *Метою статті є виділення в теоріях постіндустріального суспільства положень західних мислителів (Д.Белла, Е.Тоффлера, Ж.Бодрійяра) стосовно взаємозв'язку техніко-технологічних та економічних факторів розвитку світу. Методологічні засади дослідження: структурний аналіз, принципи історизму, еволюціонізму та герменевтики. Аналізуються методологічні підходи, що використовуються в дослідженнях представників західної гуманітарної думки, які дали їм можливість визначити провідні тенденції світового історичного процесу з позицій системно-структурного аналізу. Наукова новизна. Осмислення положень праць видатних західних мислителів стосовно взаємозв'язку економічного і техніко-технологічного факторів розвитку суспільства, екстраполяція провідних тенденцій світу в цих ділянках дозволили визначити становище українського суспільства*

як перехідне від індустріального та постіндустріального суспільства. **Висновки.** Розгляд концепцій західних соціологів, філософів та економістів створює можливості виявляти недоліки традиційного економічного мислення, коли йдеться про розвиток науки і технології (технонауки), особливості переходу від індустріального до постіндустріального суспільства (Д.Белл), або від другої до третьої хвилі цивілізації (Е.Тоффлер). Зазначається, що американські мислителі надавали пріоритету знанням, технології (технонауці) в економічному житті суспільства, вважали, що в постіндустріальному суспільстві економіка не визначає прогресу суспільства, а слідує за технологією. Показано, що більшість економістів схильні мислити еволюційно, не адекватно головним тенденціям сучасності, натомість наука і техніка спричиняють революційні зміни суспільства. Окреслюються катастрофічні наслідки технологічного й економічного розвитку суспільства, перетворення економіки на трансеконіміку. Доводиться, що продукт сучасного виробництва створюється сьогодні не з метою отримати споживчу вартість чи мати тривкий продукт, а задля його руйнування, смерті. Система виробництва постіндустріального суспільства істотно живе ціною знищення продукту (Ж.Бодрійяр). Вхідження України в європейський простір, прилучення до загального цивілізаційного прогресу має супроводжуватися поступовим озброєнням економіки засобами технонауки, технологічними досягненнями постіндустріального суспільства. При цьому варто уникати найбільш небезпечних недоліків технологізації та інформатизації економічної сфери нашого суспільства.

Ключові слова: економіка, постіндустріальне суспільство, симулякр, технологія, техніка, технонаука.

CHURSINOVA Oksana – Candidate of Philosophy Sciences, Associate Professor; Associate Professor at the Philosophy Department, Lviv Polytechnic National University, 12 Bandery Str., Lviv, Ukraine, postal code 79013 (churss@ukr.net)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7389-4146>

CHURSINOV Oleksii – Master at the Department of Administrative and Financial Management, Lviv Polytechnic National University, 12 Bandery Str., Lviv, Ukraine, postal code 79013 (churoalha@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7389-4146>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.14>

To cite this article: Chursinova, O., Chursinov, O. (2023). Vzaïmozvïazok tekhnïky, tekhnonauky, tekhnolohïï ta ekonomïky v konteksti zakhïdnoho humanitarnoho dyskursu [Interconnection of technique, technoscience, technology and economy in the context of Western humanitarian discourse]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnogo pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Serïia «Filosofïia» – Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, № 46, 214–232, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.14>

INTERCONNECTION OF TECHNIQUE, TECHNOSCIENCE, TECHNOLOGY AND ECONOMY IN THE CONTEXT OF WESTERN HUMANITARIAN DISCOURSE

Summary. *The purpose of the article is to highlight the positions of Western thinkers (D. Bell, A. Toffler, J. Baudrillard) in the theories of post-industrial society regarding the interrelationship of technical, technological and economic factors of world development. The methodological basis of the research is structural analysis, principles of historicism, evolutionism and hermeneutics. The methodological approaches used in the research of representatives of Western humanitarian thought, which gave them the opportunity to determine the leading trends of the world historical process from the standpoint of systemic and structural analysis are analyzed. Scientific novelty.* Understanding the provisions of the works of prominent Western thinkers regarding the interrelationship of economic, technical, and technological factors of the development of society, extrapolation of the world's leading trends in these areas made it possible to determine the situation of Ukrainian society as a transitional one from an industrial and post-industrial society. **Conclusions.** Examining the concepts of Western sociologists, philosophers and economists creates opportunities to identify the shortcomings of traditional economic thinking when it comes to the development of science and technology (technoscience), the features of the transition from industrial to post-industrial society (D. Bell), or from the second to the third wave of civilization (A. Toffler). It is noted that American thinkers gave priority to knowledge, technology (technoscience) in the economic life of society,

believed that in a post-industrial society, the economy does not determine the progress of society, but follows technology. It is shown that the majority of economists tend to think in an evolutionary way, which is not adequate to the main trends of our time, instead, science and technology cause revolutionary changes in society. The catastrophic consequences of the technological and economic development of society, the transformation of the economy into a trans-economy are outlined. It is proved that the product of modern production is not created today with the aim of obtaining consumer value or having a durable product, but for its destruction, death. The production system of the post-industrial society essentially lives at the cost of destroying the product (J. Baudrillard). Ukraine's entry into the European space, joining the general progress of civilization must be accompanied by the gradual arming of the economy with the means of technoscience, technological achievements of the post-industrial society. At the same time, it is necessary to avoid the most dangerous shortcomings of technology and informatization of the economic sphere of our society.

Key words: *economy, post-industrial society, simulacrum, technology, technique, technoscience.*

Постановка проблеми. В ряді концепцій сучасних мислителів західного світу, присвячених розвитку техніки і технології, акцентується увага на зв'язку науково-технічного прогресу і економічного фактору.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Українські автори дане питання практично не розглядали. Однак аналіз положень теорій видатних західних мислителів стосовно взаємозв'язку економіки і техніко-технологічного розвитку суспільства дає можливість адекватно оцінювати економічну ситуацію сучасної України, адже в нашій країні чимало ознак свідчать про перехід від індустріального та постіндустріального суспільства.

Метою дослідження є виділення в теоріях постіндустріального суспільства положень західних мислителів стосовно взаємозв'язку техніко-технологічних та економічних факторів розвитку світу.

Основний матеріал. Американський соціолог Д.Белл, один з відомих авторів теорії постіндустріального суспільства, значну

частину своїх міркувань приділив впливу феномену індустріалізації, технізації і технологізації на розвиток економіки. Хоч Д.Белл був не єдиним автором, хто відзначав зростання ролі техніки і технологій в структурі економічного життя суспільства, однак саме він став соціальним мислителем, який зміг створити системну концепцію нового суспільства, розкрити суть інформації і комунікаційних технологій в його структурі.

Д.Белла вважають представником технологічного детермінізму, і це твердження має під собою достатню підставу. Але в ході еволюції своїх поглядів він дещо пом'якшив позицію провідної ролі знань, технологій (технонауки) в розвитку соціуму. Мислитель розробив власну методологію дослідження економічних засад суспільства, яку протиставляв економічному детермінізму марксизму. Найбільш характерними методологічними засобами Д.Белла є осьовий принцип, принципи еволюціонізму, марджиналізму та ін.

Осьовий, або основний принцип, у поєднанні з принципом еволюціонізму дозволив мислителю системно осмислювати провідні тенденції минулого і сучасності, зокрема, економічних процесів. Таким осьовим принципом у марксизмі, як він зазначав, є форми власності, через що прийнято виділяти ряд суспільно-економічних формацій (первісну, рабовласницьку, феодальну, капіталістичну). Д.Белл застосовує інший осьовий принцип, який формулює як статус та історичну роль знань. На цій підставі він виділяв три періоди розвитку людства: доіндустріальний, індустріальний, постіндустріальний. Що стосується техніки і технології, що розвиваються на основі наукових знань (іншими словами, технонауки), то провідним фактором суспільного процесу, в тому числі економічного життя, вони стають на другому етапі, тобто в індустріальному суспільстві. На третьому етапі головна роль належить не машині, а телекомунікаційним технологіям, і це по суті телекомунікаційна революція, що відбувається нині. Під впливом критики, в межах якої Д.Белла оголошували носієм технологічного детермінізму, він висуває концепцію багатоаспектності суспільства, яка містить ряд сфер (економічну, соціальну, політичну, культурну), що розвиваються за власними законами. Ці сфери взаємодіють, однак можуть протистояти, що на сьогодні при активному розвитку провідної

телекомунікаційної сфери, яка пронизує всі інші сфери, викликає економічну і політичну нестабільність.

Звертаючись до історії економічної думки, Д.Белл констатував практично розділений розвиток економіки і економічної теорії (політекономії) протягом значного часу. В першій половині ХХ століття Велика депресія у країнах з ринковою економікою спричинила застосування нових заходів подолання кризи. Характерними для цього періоду були незбалансовані бюджети, дефіцитне фінансування, державне замовлення, але всі ці міри постали як результат спроб і помилок і не дали бажаного ефекту. Д.Белл вважав, що лише розвиток інформаційних технологій дозволив синтезувати емпіризм і теорію.

Розвиток економічної науки, на думку Д.Белла, став можливий лише завдяки комп'ютерному буму, в контексті якого відбувалося зближення формальної теорії зі статичними (емпіричними) даними, внаслідок чого сформовано нові економічні дисципліни (економетрика, прикладна економіка тощо). Мислитель вважав, що економічні моделі у суміщенні з комп'ютерними технологіями та базами даних дозволяють проводити політичні експерименти, здійснювати відповідну монетарну і фіскальну політику. На його думку, подальший рух суспільства повинен забезпечуватися поєднанням науки, технології та економіки. Виникають наукомісткі галузі, доля яких постійно збільшується в структурі виробництва і які стають локомотивом розвитку. Прийнято ці процеси пов'язувати з феноменом технонауки. При цьому існування цих галузей забезпечується теоретичними дослідженнями в галузі науки, в тому числі й економічної, що передують виробництву товарів (Bell, 1976, p. 165–166).

Еволюційний підхід у працях Д.Белла застосований стосовно оцінки економічного критерію найманої праці і його ролі у розвитку соціуму. В межах теорії постіндустріального суспільства він розвиває ідею нової типології суспільного устрою. Відповідно найбільш поширений тип трудової діяльності постає як головна характеристика будь-якого суспільства. В доіндустріальний період домінувала сільськогосподарська праця, в індустріальний – праця на мануфактурах, у постіндустріальний – сфера послуг. Основною соціальною зміною, властивою постіндустріальному суспільству, Д.Белл вважав виникнення проблеми

зовнішніх ефектів і необхідність контролю за результатами науково-технічного прогресу. Мислитель пов'язує зовнішні ефекти з особливостями взаємодії між індивідами в процесі зростання зв'язків соціуму. При цьому виникнення зовнішніх ефектів значною мірою зумовлене розвитком науки і техніки, які породжують звуження суспільного простору і необхідність ефективного управління.

Слід також відзначити ще одну особливість методології Д.Белла. Досліджуючи зміни, що відбуваються в постіндустріальному суспільстві, він звертався до ідей маржиналізму у питаннях вибору, які він оцінював як найбільш розроблені в економічній науці, які надаються переносу в теорію інформаційного суспільства. У постіндустріальному суспільстві, на думку Д.Белла, теоретичною і практичною проблемою стає раціональне обґрунтування моделі індивідуальних переваг і її перенос на функціональну модель добробуту груп. Людина, що пропонує іншому раціонально визначену вигоду, повинна мати систему чи міру цінностей. Економічна наука як таку міру пропонує гроші. Однак їх цінність для різних індивідів не однакова.

Проте, як відзначає Д.Белл, в сучасних суспільствах більшість питань, пов'язаних з життям людей, не можуть бути розв'язані лише на підставі економічних чи технічних критеріїв. У постіндустріальному суспільстві формується тенденція до поєднання технічних і політичних рішень. Технічна інтелігенція, чия доля постійно збільшується в постіндустріальному суспільстві, повинна навчитися ставити під сумнів поняття економічної ефективності і раціональності. Адже нині можна говорити лише про раціональність засобів, пов'язаних з цілями, причому лише в тому випадку, коли цілі виразно визнані, а засоби чітко розраховані відповідно до цілей.

Д.Белл порівнює технічні знання в новому суспільстві з тим, що в економіці називається людським капіталом. Технічні знання, отримані шляхом вищої освіти, стають підставою оперативної влади. Головною умовою розвитку людини стає технічна компетентність, вона проникає в усі сфери суспільного життя. Представники нових, затребуваних професій (економісти, інженери та ін.) починають відігравати все більшу роль у процесі прийняття суспільних рішень.

Ідеї Д.Белла стосовно образу економічної людини зводяться до проблеми вибору і раціональності. Раціональність розглядається як можливість врахування все більшої кількості факторів, що дозволяє проектування подальшого розвитку. Впровадження нових технологій у виробничі процеси призводить до збільшення вільного часу для людини, зростання багатства, водночас і до зростання рівня безробіття. Оскільки доля зайнятих у промисловості скорочується, то людина переходить до сфери послуг, де яскравіше проглядається взаємодія між індивідами. Д.Белл розглядає також поняття колективного вибору. Вибір кожної окремої людини пов'язаний з вибором колективу, однак врахування наслідків як для кожного індивіда, так и для всієї спільноти практично неможливе. І це робить людину обмеженою в раціональному аспекті.

Отже, Д.Белл вказує на складність взаємозв'язку між економічними факторами людського життя і раціональністю. Цей взаємозв'язок в динамічному аспекті перебуває під відчутним впливом технологічного детермінізму (Bell, 1976, p. 127).

Інший американський мислитель О.Тоффлер виділяє 4 сфери суспільного розвитку, техно-, соціо-, інфо- і психосферу. Вирішальною серед них є техносфера, адже «джерелом і рушійною силою нововведень у суспільстві постає технологічна революція». Від техносфери залежить тип цивілізації. Соціолог виділяє 3 хвилі (типи) цивілізації. Першою з них технологічною цивілізацією була аграрна, яка характеризується простим розподілом праці, децентралізованою економікою, адже кожна спільнота виробляє всі потрібні речі власними силами. Як зазначає Е.Тоффлер, «... земля була основою економіки, життя, культури, сімейної структури і політики. У кожній з них життя було організовано навколо сільського поселення. У кожній з них існував простий розподіл праці та невелика кількість чітко визначених каст і класів: знать, священики, воїни, раби чи кріпаки. В усіх таких країнах влада була авторитарною. Всюди становище людини в житті визначалося фактом її народження. І всюди в цих країнах економіка була децентралізованою; кожна спільнота виробляла велику частину того, що вона потребувала» (Черничко, Козик, 2021; Toffler, 1980).

Другою хвилею у концепції Е.Тоффлера постає індустріальна цивілізація. Її ознаками є заводи, промислові підприємства,

використання живої сили, м'язів робітників. Людина стає додатком машин; машини створюють нові машини. Для економіки характерна масовість – продукції, розподілу, торгівлі і культури. Соціальна сфера ґрунтується на індустріальній техносфері. Внаслідок цього суспільство поділяється на сфери виробництва і споживання, що веде до економічної напруги та конфліктів. Ознаками економіки цього періоду стають стандартизація, спеціалізація, концентрація виробництва, його централізація. Е.Тोффлер зазначає, що в основі індустріальних перетворень закладено докорінні зміни системи соціально-економічних відносин. Відбувся процес побудови нової ієрархії, яка ґрунтувалася на нових відносинах між власниками капіталу та найманими працівниками, зміні підходів до організації праці та оцінювання її результатів. «Індустріалізм – це щось більше, ніж труби, що димлять, і потокові лінії. Це велика багатостороння соціальна система, що стосувалася будь-якого аспекту людського життя і яка напала на будь-який прояв минулого, пов'язаного з Першою хвилею» (Черничко, Козик, 2021; Toffler, 1980).

В другій половині ХХ ст. приходять третя хвиля технологічних трансформацій. «Технологія, за Е.Тоффлером, є основою цих вражаючих економічних змін. Це не означає, що технологія – єдине джерело змін в суспільстві. Соціальні перевороти можуть бути викликані змінами в хімічному складі атмосфери, кліматі, родючості ґрунту і багатьма іншими факторами. Тим не менше технологія, безперечно, – головна сила, що перебуває в основі пришвидшення ривка» (Toffler, 1970, p. 25). Бачимо, що американський соціолог надає пріоритету технології в економічному житті суспільства, тобто економіка не визначає прогресу суспільства, а слідує за технологією.

Бурхливий розвиток технологій, наукомістких галузей, посилення інтеграційних процесів та ступеня міжнародного поділу праці, зростання залежності від умов технологічного розвитку та посилення ролі знань та науки практично у всіх галузях економіки – всі ці ознаки засвідчують, що людство вже увійшло у новий етап розвитку, перейшло до третьої хвилі еволюції. Найбільш виразними виявами цього етапу є комп'ютери, лазерна техніка, нові види енергетики, гenna інженерія, біотехнології, електроніка, інформатика, теле- і відеокommунікації. Головними

стають не машинні, а інтелектуальні (інформаційні) технології. Однак ситуація в економіці, тобто докорінна зміна змісту і характеру праці, веде до збільшення безробіття. Споживання все більше зближується з виробництвом та управлінням суспільства.

Третя хвиля розвитку цивілізації – постіндустріальне суспільство – починає формуватися у розвинутих країнах з середини 50-х років ХХ ст. Е.Торфлер не дає новій цивілізації чіткого визначення, але наводить чимало її ознак, що засвідчують її принципово новий характер. Багато що у цій виникаючій цивілізації суперечить традиційній індустріальній цивілізації. Це водночас і технічно розвинута, і антиіндустріальна цивілізація. У постіндустріальному суспільстві, як констатував мислитель, інвестиції істотно відрізняються за напрямом та об'єктом інвестування від індустріального суспільства. Перевага надається інвестиціям, спрямованим на покращення якісних характеристик засобів виробництва, на розвиток наукових розробок та впровадження їх результатів у економічну діяльність (технонауку). Соціолог виділяє дві головні форми, які приймає постіндустріальне суспільство. По-перше, це нововведення, тобто здатність виробляти нову продукцію внаслідок інвестування в науку і техніку; по-друге, це управління, здатність використовувати складні системи інформації і комунікацій.

Е.Торфлер також наголошує на динамічному факторі економіки постіндустріального суспільства. Він відзначає: «...Коли у суспільстві зростає темп змін, економіка постійності невблаганно поступається місцем економіці нетривалості. Перше: технологія, що розвивається скоріше рухається в напрямі зниження витратків виробництва, ніж вартості ремонтних робіт. Витатки виробництва залежать від його автоматизації, ремонтні роботи значною мірою залишаються ручною операцією. Звідси слідує, що часто річ вигідніше замінити, ніж ремонтувати. Тому економічно розумніше виробляти дешевше одноразові вироби, що не піддаються ремонту... Друге: технологія, що розвивається, з часом робить можливим вдосконалювати виріб. Комп'ютери другого покоління кращі за тих, що випускалися раніше, а третього – перевищують за своїми характеристиками попередників. Відтоді як ми можемо передбачити подальший технічний

прогрес, все більше удосконалень за менші проміжки часу, економічно вигідніше виробляти речі, які не будуть служити довго, а не товари тривалого користування» (Toffler, 1970, р. 56).

На думку американського соціолога, третя хвиля спричиняє новий образ життя, заснований на відновних джерелах енергії, на методах виробництва, що роблять застарілими більшість фабричних технологій. Така цивілізація несе із собою «новий кодекс поведінки та виводить нас за межі концентрації енергії, грошових коштів і влади» (Черничко, Козик, 2021; Toffler, 1980).

Е.Тоффлер зазначає, що в процесі переходу від однієї до іншої цивілізації відбувається їх зіткнення. Перехід від другої до третьої цивілізації супроводжується економічною кризою, хижацьким винищенням ресурсів, тотальним забрудненням природного середовища, інформаційними війнами, поширенням психічних захворювань. Виходом з цих проблем є перетворення техносфери і одночасно революційні зміни інформаційної сфери, повномасштабне включення у глобальну економіку, створення цінностей за межами ринку, гуманітарна революція. Це дозволить більшості людей ефективно і гармонійно адаптуватися до зростаючих трансформацій у техносфері, економіці і культурі.

У галузі сучасного економічного мислення є упередження і забобони, що заважають економістам адекватно сприймати технологічний фактор розвитку суспільства і оцінювати його в прогностичному аспекті. Е.Тоффлер зазначав, що економісти звикли думати прямолінійно; розмірковуючи про розвиток техніки, враховують лише засоби економічної діяльності. Технологічний вибух вони розглядають як звичне, не революційне розширення минулих досягнень. «Однак суперіндустріальна революція, – вважає мислитель, – рівно піддає сумніву й результати діяльності. Революція загрожує змінити виробництво не просто у стосунку як це «робиться», але й відносно «чому». Коротко кажучи, вона трансформує самі цілі економічної діяльності» (Toffler, 1970, р. 219–220).

Значною заслугою Е.Тоффлера є те, що зміни, які відбуваються в сучасному суспільстві він розглядав не просто як другу промислову революція чи перехід до економіки послуг, а дещо доволі кардинальне – народження принципово нової, невідомої людям цивілізації, яка змінює самі основи їх буття. Він глибоко

розкрив економічний та соціальний зміст перехідного періоду, показав, що цей період є необхідним і невіддільним для основної маси населення. Е.Томпсон передбачив значні негативні соціальні наслідки науково-технічного прогресу, з'ясував фактори уповільнення його через відсталі структури та відносини.

Серед європейських мислителів, що розглядали взаємозв'язок технологічного і економічного фактору, цікаво звернутися до творчості французького соціолога, економіста і філософа Ж.Бодрійяра. Його міркування стосовно стану і перспектив сучасного суспільства і його економіки відзначаються радикальною критикою. Майже всі негативи нашого світу він пов'язує з технікою, технологією, які посіли панівну роль в житті людини і суспільства і проникли в усі суспільні сфери.

Одним з базових в його міркуваннях є концепт симулякру, через який мислитель аналізує економічні процеси сучасного соціуму. За допомогою симулякрів, вважає Ж.Бодрійяр, замість класів з'явилися маси, які зупинили історичний процес. Тепер «не потреби є основою для виробництва товарів, а навпаки – машина виробництва і споживання виробляє «потреби» (Baudrillard, 1970, p. 114). Симулякр формує середовище прозорості, де нічого неможливо сховати. Надлишок реальності – гіперреальність – породжена технічним безумством досконалого і занадто точного відтворення. Гіперреальність може бути визначена як безконечна репродукція, мікродеталізація об'єктів, перетворення їх на модельні серії (Baudrillard, 1970, p. 116). Сучасна соціальна машина внаслідок надлишкової прозорості, створюваної через техніку, характеризується непристойністю і несправжністю, симуляцією. Все у гіперреальності перестає бути собою, втрачає свою сутність й ідентичність, що цілком стосується й економіки. Це є рухом до межі, катастрофи, смерті. Головними дієвими факторами суспільства є ЗМІ, сучасні телекомунікації, екран, комп'ютер, передові технології, мовчазна більшість мас. Ідеї і цінності, в тому числі економічного плану (прогресу, багатства, демократії та ін.) втрачають сенс, хоч їх відтворення продовжиться і набуватиме все досконаліших форм. Вони розповзаються світом як метастази ракової пухлини, пронизують усе, проникаючи одне в одне. Секс, економіка, політика тощо існують повсюди, отже ніде. Політика сексуальна, бізнес – це

спорт, політика не відрізняється від економіки. Цінності вже неможливо чітко визначити, ідентифікувати, політика стає трансполітикою, економіка – трансеконікою, сексуальність – трансексуальністю. Все піддається радикальному збоченню, все занурюється у пекло відтворення, у пекло того ж самого. Людина фактично перебуває в машині-скафандрі.

Ж.Бодрійяр виділяє ряд стадій (ер) розвитку техніки і економіки. Перша ера характеризується підробкою, двійниками, дзеркалами, театром, грою масок і видовищ, серійно-технічною репродукцією. Це період первинного накопичення капіталу; економіка ґрунтується на живій праці, мускульній силі робітників, «Баснословні енергетичні ресурси, задіяні в техніці, промисловості й економіці, – зазначає мислитель, – не повинні приховувати від нас, що по суті тут всього лише досягається та безконечна репродуктивність, яка хоч і кидає виклик «природному» порядку, але, в кінцевому підсумку, є симулякром і доволі слабким уявним засобом для підкорення світу (Baudrillard, 1976). Симулятивна складова була відносно невеликою за масштабами, оскільки машинна техніка ще не охопила більшості ділянок суспільства.

Другою є ера серійної репродукції, стадія промислового механізму, конвеєру, розширеного відтворення і т. ін., яка продовжується недовго. Зростає доля серійності, а мертва (машинна) праця бере верх над живою працею. Із завершенням первинного накопичення серійне виробництво поступається першістю породжуючим моделям.

Третя ера – це панування симулятивних моделей, симулякрів третього порядку, яка має значно більші масштаби. Відбувається переворот у поняттях походження і мети, адже всі форми змінюються з того моменту, коли симулякри вже не механічно відтворюються, а початково задумуються, виходячи з їх відтворюваності. Це вже не підробка оригіналу, як у симулякрах першого порядку, але і не чиста серійність, як у симулякрах другого порядку; тут усі форми виводяться з моделей шляхом модулювання відмінностей. Смісл має співвіднесення тільки з моделлю, а не з об'єктом, все тепер відбувається не відповідно до власної цілеспрямованості, а виводиться з моделі, створює ніби випереджуючу цільову установку і єдиний фактор правдоподібності.

Це симуляція в сучасному розумінні, стосовно якої індустріалізація утворює лише первинну форму. В кінцевому підсумку основу всього складає не серійна відтворюваність, а модуляція, не закон еквівалентності, а підстановка елементів, тобто не ринковий, а структурний закон цінності.

У техніці чи економіці, підсумовує ці міркування Ж.Бодрійяр, не слід шукати секретів коду, навпаки, саму можливість промислового виробництва варто шукати в генезисі коду і симулякрів. Кожен новий порядок симулякрів підпорядковує собі попередній. Подібно до того, як підробка була поставлена у серійне виробництво, так і весь порядок виробництва нині обертається операційною симуляцією (Baudrillard, 1970, p. 12–13).

В сучасному суспільстві «люди усюди стикаються з тією точкою, де динаміка зростання і надлишку стає подібною до кола і звертається на себе, де все більше система вичерпує себе в самовиробництві. Увесь надлишок продуктивності йде на підтримку умов виживання системи. Єдиним об'єктивним результатом виявляється ракове зростання цифр і балансів, але по суті це повертає суспільство до первинної стадії, до стадії абсолютного зубожіння, до стадії тваринної чи становища туземця, усі сили яких йдуть на виживання...» (Baudrillard, 1970, p. 64). Однак коли ціна системи дорівнює віддачі чи стоїть вище неї, система вважається неефективною. Наш світ поки знаходиться не в такому становищі. Проте внаслідок різних негативних явищ і їх соціальних і технічних коректив вимальовується загальна тенденція до розбалансування внутрішнього функціонування системи – до індивідуального чи колективного дисфункціонального споживання, що росте швидше, ніж функціональне споживання. По суті система паразитує на собі самій.

Це веде до свого роду самопожирання системи. В ситуації прискореного зростання, яка неодмінно породжує інфляційні труднощі, чимала частина населення не здатна підтримувати сучасний ритм життя. Вони виявляються всіма забутими людьми. Ті ж, хто втримується в ритмі й досягає запропонованої моделі способу життя, прикладають надто великі зусилля, які їх виснажують. Тому суспільство вимушене пом'якшувати соціальні наслідки зростання, перерозподіляючи зростаючу частину внутрішнього валового продукту на користь соціальних

вкладень, призначення яких – найперше служити зростанню. Однак приватні чи колективні видатки призначені скоріше протистояти дисфункціям, ніж збільшувати позитивні досягнення. Ці видатки в усіх розрахунках враховуються як показники підйому рівня життя (Baudrillard, 1970, p. 64).

Зростання надлишку, тобто можливість розпоряджатися все більш численними індивідуальними і колективними благами й обладнанням, вважає Ж.Бодрійяр, має як свою протилежність все більш серйозну «шкідливість»: це наслідки промислового розвитку і технічного прогресу, з одного боку, самих структур споживання – з другого. Серед шкідливих наслідків вельми загрозовою є деградація колективного середовища проживання внаслідок економічної діяльності: шум, забруднення повітря і води, руйнування ландшафту, нанесення школи жилим районам через будівництво нових об'єктів (аеропортів, автодоріг і т. ін.). Автомобільне нагромадження має найтяжчі наслідки в технічній, психологічній, гуманітарній ділянках. Проте це не має істотного значення з економічного погляду, адже необхідне інфраструктурне обладнання, додаткові видатки на бензин, на догляд за постраждалими і т. ін. – все це буде, всупереч реальності, підраховано як споживання, тобто постане під прикриттям валового національного продукту та різних статистик показником зростання і багатства. Неможливо перерахувати всі форми виробництва і споживання, які є лише паліативами внутрішньої шкідливості системи зростання. Один раз досягнувши деякої величини, приріст продуктивності майже цілком всмоктується, пожирається цією гомеопатичною терапією росту засобом росту (Baudrillard, 1970, p. 62–63).

Отже, підсумовує Ж.Бодрійяр, деградація в економічній діяльності спричиняє найтяжчі наслідки в технічній сфері. Шкідливість, спричинена технічними і культурними результатами раціоналізації і масового виробництва, не піддається строгому підрахунку. Шкода від техніки в економічній діяльності не очевидна (Baudrillard, 1970, p. 63).

Французький мислитель прогнозує катастрофічні наслідки сучасного технологічного і економічного розвитку суспільства. Те що створюється сьогодні, вироблене не з метою отримати споживчу вартість чи мати по можливості тривкий продукт,

воно вироблене з метою його смерті, прискорення якої рівне тільки інфляції цін. Цього достатньо, щоб поставити під питання «раціоналістичні» постулати будь-якої економічної науки стосовно корисності, потреб та ін. Однак по суті система виробництва живе тільки ціною цього знищення, цього підрахованого постійного «самовбивства» сукупності об'єктів (Baudrillard, 1970, p. 71).

Як приклад того, що виробництво тримається завдяки націленості на знищення, Ж.Бодрійяр наводить приклад з автомобілем. «Розбийте ваш автомобіль, страхування зробить решту» – такий девіз можна озвучити як принцип сучасного автомобільного виробництва. Автомобіль, безперечно, є одним з особливих явищ приватного і колективного, щоденного і довготривалого марнотратства не лише завдяки його споживчій цінності, що систематично зменшується, через його постійно зростаючий коефіцієнт престижу і через величезні суми, які в нього вкладаються, але й через видовищну колективну жертву у вигляді заліза, механіки і людських життів. Ритуальне руйнування матеріалу і життя є доказом надлишку. Отже, суспільство споживання реалізує прагнення до речей, але ще більше воно потребує їх руйнування (Baudrillard, 1970, p. 72). Сучасна техніка це цілком дозволяє.

Створена споживча цінність є значно більш значною, якщо в неї закладене її швидке відмирання. Ось чому руйнування стає основною альтернативою виробництву: споживання є тільки проміжною ланкою між обома (виробництвом і руйнуванням). У споживанні існує глибока інтенція перевищувати себе, перетворюватися на руйнування. Саме тут воно набуває свого справжнього сенсу. В більшості воно в самому повсякденні лишається підпорядкованим системі виробництва, будучи споживанням, що управляється. Ось чому речі найчастіше з'являються через нестачу і чому самий їх надлишок парадоксально означає зuboжіння. Тільки в руйнуванні речі існують у вигляді надлишку і свідчать у своєму знищенні про багатство. Вочевидь, руйнування чи в своїй різкій і символічній формі, чи то в формі систематичної та інституціональної деструктивності приречене стати однією з провідних функцій постіндустріального суспільства (Baudrillard, 1970, p. 72).

Розглядаючи положення праць видатних західних мислителів стосовно взаємозв'язку економічного і техніко-технологічного факторів розвитку суспільства і екстраполюючи ці думки на ситуацію в сучасній Україні, варто зазначити, що в нашій країні існує чимало ознак перехідного періоду від індустріального та постіндустріального суспільства. Даючи оцінку ситуації в Україні стосовно її економіки, техніко-технологічного становища, соціальної та інших сфер, ряд українських авторів відзначають, що наша країна перебуває на індустріальній стадії. Постає нагальне завдання – знайти можливості та методи для того, щоб, завершуючи індустріальний розвиток, поступово переходити до постіндустріального суспільно-економічного розвитку. Слід визначити ефективні напрями реалізації досягнень індустріальної стадії, зокрема, її високих технологій, у співвідношенні із впровадженням технологій інформаційних та телекомунікаційних. Проблема полягає в тому, що Україна перебуває в ситуації економічної кризи, пов'язаної з цілим рядом причин, зокрема через тривале панування в минулому адміністративно-командної системи. Модернізація української економіки повинна здійснити постіндустріальний структурно-технологічний ривок та значно підвищити ефективність економіки (Кулага, Дуброва, 2008, с. 11).

На підставі викладеного вище можна зробити такі **висновки**. Західна гуманітарна думка стосовно взаємозв'язку техніки, технології й економіки на сучасному етапі історії істотно розвивається в межах теорій постіндустріального суспільства. Д.Белл зазначав, що розвиток економічної науки західних країн став можливий лише завдяки комп'ютерному буму, в контексті якого відбувалося зближення формальної теорії із емпіричними даними, внаслідок чого сформовано нові наукові дисципліни економічного циклу (економетрика і прикладна економіка тощо). Мислитель розробив власну методологію дослідження економічних засад суспільства, протиставляв її економічному детермінізму марксизму. Найбільш характерними методологічними засобами Д.Белла є осьовий принцип, принципи еволюціонізму та ін. Характеризуючи економіку постіндустріального суспільства, він окреслив її як економіку зовнішніх ефектів, значною мірою зумовленою розвитком науки і техніки. В цьому суспільстві спостерігається тенденція до поєднання технічних, технологічних,

економічних і політичних рішень, а також істотне підпорядкування економічної функції політичному фактору. В концепції трьох хвиль розвитку суспільства Е.Тоффлера, який також певною мірою використовує принцип еволюціонізму, а також діалектичний підхід, саме із приходом третьої хвилі відбуваються техніко-технологічні трансформації, і технологія стає основою докорінних економічних змін. Суперіндустріальна революція нашого часу, на його думку, трансформує самі цілі економічної діяльності; зокрема добре налагоджений механізм для створення і поширення модних забав сьогодні є істотною складовою сучасної економіки. Е.Тоффлер зазначає небезпеки перехідного періоду від другої до третьої хвилі цивілізації (постіндустріального суспільства). Цей перехід супроводжується економічною кризою, гострими екологічними проблемами, інформаційними війнами тощо. Вихід з цих проблем мислитель бачить на шляху перетворення техносфери і одночасно революційних змін інформаційної сфери, повномасштабного включення у глобальну економіку, створення цінностей за межами ринку, гуманітарної революції. У міркуваннях представника французької філософської та економічної думки Ж.Бодрійяра методологічним засобом постає концепт симулякру, і майже всі негативи нашого світу пов'язуються з технікою, технологією, їх проникненням в усі суспільні сфери, повсякденне життя людей. Він доводить, що руйнування у своїй різкій і символічній формі чи у формі систематичної й інституціональної деструктивності приречене стати однією з домінуючих функцій постіндустріального суспільства. Мислитель прогнозує епоху катастроф, що прийде невдовзі, окреслює катастрофічні наслідки сучасного технологічного і економічного розвитку суспільства. Більшість створюваного сьогодні продукту виробляється не з метою отримати споживчу вартість чи тривкий виріб, а з метою його руйнування (смерті). Система виробництва постіндустріального суспільства живе ціною знищення продукту (наводиться приклад автомобілю), цього підрахованого постійного «самовбивства» сукупності вироблених об'єктів.

Входження України в європейський простір, прилучення до загального цивілізаційного прогресу має супроводжуватися поступовим озброєнням економіки засобами технонауки, технологічними досягненнями постіндустріального суспільства.

ЛІТЕРАТУРА

1. Кулага В., Дуброва Л. Україна на шляху до постіндустріального суспільства. *Вчені записки КНЕУ імені Вадима Гетьмана*. 2008. №10. С. 11–15.
2. Черничко Т.В., Козик І.М. Концептуальні основи постіндустріального етапу розвитку економічної системи: теоретичні засади. *Електронний журнал. Економіка та суспільство*. 2021. № 26. URL: <https://economyandsociety.in.ua/index.php/journal/article/view/322/308>
3. Bell D. *The Coming of Post-Industrial Society*. New York: Basic Books, 1973. 507 p.
4. Bell D. *Future Shock*. New York: Bantam Books, 1970. 541 p.
5. Baudrillard, Jean. *L'échange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard, 1976. 347 p.
6. Baudrillard J. *La société de consommation: ses mythes et ses structures*. Paris: Denoël. 1970. 318 p.
7. Toffler A. *The Third Wave*. New York: WILLIAM, 1980. 540 p.

REFERENCES

1. Kulaha V., Dubrova L. (2008). Ukraine na shliakhu do postindustrialnoho suspilstva. [Ukraine is on the way to a post-industrial society] *Vcheni zapysky KNEU imeni Vadyma Hetmana*. № 10, 11–15 [in Ukrainian].
2. Chernychko T.V., Kozyk I.M. (2021). Kontseptualni osnovy postindustrialnoho etapu rozvytku ekonomichnoi systemy: teoretychni zasady. *Elektronnyi zhurnal*. [Conceptual foundations of the post-industrial stage of the development of the economic system: theoretical foundations]. *Ekonomika ta suspilstvo*. № 26. URL: <https://economyandsociety.in.ua/index.php/journal/article/view/322/308> [in Ukrainian].
3. Bell D. (1973). *The Coming of Post-Industrial Society*. New York: Basic Books. 507 p.
4. Bell D. (1970). *Future Shock*. New York: Bantam Books. 541 p.
5. Baudrillard, Jean. (1976). *L'échange symbolique et la mort* [Symbolic exchange and death]. Paris: Gallimard. 347 p. [in French].
6. Baudrillard J. (1970). *La société de consommation: ses mythes et ses structures* [The consumer society: its myths and structures]. Paris: Denoël. 318 p. [in French].
7. Toffler A. (1980). *The Third Wave*. New York: WILLIAM. 540 p.

УДК: 115

ШАМША Ігор – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, Національний університет «Одеська юридична академія», 23, вул. Фонтанська дорога, м. Одеса, Україна, індекс 65009 (igorvshamsha@gmail.com)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9410-991X>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.15>

Бібліографічний опис статті: Шамша, І. (2023). Суперечність як джерело розвитку особистості. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, № 46, 233–243, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.15>

СУПЕРЕЧНІСТЬ ЯК ДЖЕРЕЛО РОЗВИТКУ ОСОБИСТОСТІ

Анотація. Метою статті є приведення до єдності психологічного і філософського дискурсів щодо особистості. Це здійснюється через застосування категорії суперечності до особистості та через ілюстрацію того, що прикладні психологічні методики, мають філософське коріння. **Методологічними засадами** дослідження є використання діалектичного методу, який є адекватним реальності, що розвивається. Особлива увага приділена застосуванню категорії суперечності в дослідженнях людини. Використання категорії суперечності, має певні особливості, які потрібно враховувати. Інакше – результати дослідження не будуть відповідати дійсності. Якщо принцип суперечливості застосовувати правильно, то це має невідбутна протиставленість теорії практиці, а дослідник отримує потужний методологічний інструмент задля дослідження людини. **Наукова новизна.** Встановлюється необхідний логічний зв'язок між діалектикою як універсальним філософським методом мислення, та сучасними прикладними психологічними методиками корегування особистості. **Висновки.** Принцип суперечливості, який лежить в основі діалектичної філософії застосовний до вирішення проблем людини, які

вникають в сучасному світі. А ті психологічні методики, які використовують психологи (гештальт-терапія, нлп, тощо), мають філософське коріння і, практично реалізують те, про що людство каже з моменту виникнення цивілізації. І це не дивно – адже ситуація людини перед обличчям буття існує з моменту виникнення людства. Насправді немає ніякої суперечності між психологічним та філософським опануванням світу. Адже, і психологія, і філософія є вимірами одного єдиного знання про людину, яке людство напрацьовує з моменту власного виникнення. А також – немає ніякої суперечності між теорією та практикою, ця «суперечність» є надуманою, яка існує скоріше в голові окремого дослідника, ніж насправді.

Ключові слова: особистість, людина, суперечність, розвиток, криза особистості, презентація себе, діалектика.

SHAMSHA Igor – Candidate of Philosophy Sciences, Associate Professor at the Philosophy, National University Odesa Law Academy, 23, Fountain Road Str., Odesa, Ukraine, postal code 65009 (igorvshamsha@gmail.com)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9410-991X>

DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.15>

To cite this article: Samsha, I. (2023). Superechnist yak dzherelo rozvytku osobystosti. [Contradiction as a source of personality development]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriiia "Filosofiiia"* – Human Studies. Series of "Philosophy": a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, № 46, 233–243, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.15>

CONTRADICTION AS A SOURCE OF PERSONALITY DEVELOPMENT

Summary. The purpose of the article, it is brought to the unity of the psychological and philosophical discourses of some particularity. This is done through the application of the category of contradiction to the individual and through the illustration that applied psychological methods have philosophical roots. The **methodological principles** of the research is the use of the dialectical method, which is adequate to the developing reality. Special attention is paid to the application of the category

of contradiction in human research. Using the contradiction category has certain features that need to be taken into account. Otherwise, the research results will not correspond to reality. If the principle of inconsistency is applied correctly, the inevitable contrast between theory and practice disappears, and the researcher receives a powerful methodological tool for researching a human. Scientific novelty. The necessary logical connection between dialectics as a universal philosophical method of thinking and modern applied psychological methods of personality correction is established.

Conclusions. *The principle of contradiction, which is the basis of dialectical philosophy, is applicable to the solution of human problems that arise in the modern world. And those psychological methods used by psychologists (Gestalt therapy, NLP, etc.) have philosophical roots and practically implement what humanity has been saying since the dawn of civilization. And this is not surprising – because the situation of man in the face of existence has existed since the beginning of mankind. In fact, there is no contradiction between psychological and philosophical mastery of the world. After all, both psychology and philosophy are dimensions of one single knowledge about man, which humanity has been developing since the moment of its own emergence. And also - there is no contradiction between theory and practice, this "contradiction" is imaginary, which exists rather in the head of an individual researcher than in reality.*

Key words: *personality, man, contradiction, development, personality crisis, self-presentation, dialectics.*

*Стаття присвячується пам'яті мого вчителя –
Олексія Аркадійовича Івакіна,
без якого цей текст був би неможливий*

Постановка проблеми. Людина постає предметом будь-якого справжнього філософування. Проте, людина – постає і предметом дослідження численної кількості гуманітарних наук (психології, соціології, політології тощо). Протягом свого життя, людина через біль, задоволення, страждання, пошуки сенсу намагається реалізувати себе, розгорнути власну сутність в структурі буття для того, щоб бути щасливою. Будучи єдиною істотою, яка усвідомлює кінцевість власного існування, людина в своїй життєвій активності намагається поєднати тимчасове

з вічним, несуттєвим з суттєвим, перспективним з безперспективним, суще – з належним, ідеальним з реальним тощо. Таких вимірів, в яких точиться боротьба між сторонами різноманітних суперечностей, численна кількість. Світ, який розвивається, постійно «підкидає» нових проблем, які потрібно вирішувати. В цій задачі на допомогу людині приходить весь корпус гуманітарних наук, і – звісно – філософія. Проте, філософський, науковий і науково-популярний дискурси зовсім не відрізняються єдністю. Ті зусилля, які робляться дослідниками в різних частинах цього загального дискурсу про людину, залишаються непомітними в інших частинах. І цілком може скластися враження, що різні науки та масиви знань про людину існують відносно незалежно один від одного, конкурують, накладаються та взаємовідмінюють одне одне.

Розвиток світу створює нові проблеми, які здаються невирішуваними. На ці проблеми позитивні науки реагують швидко. Ще швидше реагує науково-популярний та просто популярний дискурси. Різноманітні коучі, тренери, гештальт-терапевти (як справжні, так і уявні) беруться допомогти людині у вирішенні нових проблем, і часто – безрезультатно. В цій ситуації може здатися, що філософське знання постає безсилим, яке нічим не може допомогти людині – оскільки лише проголошує загальні принципи, які вже давно відірвані від живого життя. Насправді це не так. В цьому і полягає *проблема* – як вписати загальні філософські принципи в живу тканину людського життя?

Проблема визначає і **мету статті**. Приведення багатоманіття (соціально-психологічних практик, способів опанування світу) до можливої єдності (принципу суперечливості) – психологічного дискурсу з філософським. І ця мета конкретизується в двох **завданнях**. В завданні показати яким саме чином реалізується діалектичний принцип суперечливості в ситуації кризи особистості (1). Та в завданні проілюструвати, що прикладні психологічні методики роботи з особистістю мають філософське коріння – адже філософія є всюди, де є мислення (2).

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Сучасні психологічні та філософські дослідження стосовно особистості, існують відносно ізольовано і окремо. Перша група досліджень присвячується філософським принципам і методам дослідження

людини. До таких досліджень відноситься творчість Івакіна О.А. До таких досліджень можна віднести й будь-які курси з філософії, підручники, навчальні посібники тощо. Друга група досліджень присвячена психологічним технікам корекції особистості. Тут дослідники знімають на відео мастер-класи, тренінги тощо. Бракує досліджень, які приводять до єдності життєвий світ людської повсякденності з філософськими принципами дослідження людини.

Основний матеріал. Постаючи теорією розвитку, діалектична філософія розробляє методологічний інструментарій, який дозволяє охопити реальність, яка розвивається, що неможливо за використання позитивістської методології. Суперечність постає в діалектичній філософії ключовою категорією, яка дозволяє в процесі пізнання розкрити причину розвитку, а значить – і сутність будь-чого.

Оскільки ми живемо в світі, який розвивається, категорія суперечності постає застосовною як на рівні світу в цілому, так і на рівні окремої людської особистості. На рівні світу в цілому буття, розмежовуючись зі своїм іншим (тим, що буттям не є – існуванням без сутності, небуттям, ніщо, дійсністю, реальністю тощо), розвивається. Світ цілком може бути представленим як єдність буття та його іншого (того, що буттям не є). Розмежовуючись з *не-собою*, однак (при цьому) хоча і іншим, але *власним* іншим, буття, яке розвивається, утворює світ (докладніше по це див. (Шамша, 2010, с. 109)).

І ось виникає проблема... У пересічній людини виникає питання «При чому тут я?». Яке відношення мають фундаментальні філософські категорії до життя звичайної людини, зануреної у власну повсякденність? До речі кажучи, питання – з підступом, оскільки людина – це не просто вид суцього наряду з іншими сущими; людина – це субстанційна реальність, яка може навіть спромогтися позмагатися у власних можливостях із самим буттям. І ось, з урахуванням цього, буденна свідомість, спираючись на софістику (для якої людина – міра всіх речей), доходить «логічного» висновку: філософія існує окремо від людини, вона – незастосовна схоластика. Окрема же людина – сама собі філософія, вона спроможна виробити такі принципи власної присутності в світі, які будуть набагато

«ефективнішими» за філософські (незастосовні, на її погляд) методів. Звісно, що принципи черпаються з позитивних наук – з психології, наприклад, яка має справу з «більш зрозумілими» практичними прийомами, які застосовні в тій, або іншій (окремо взятій) ситуації. Ці прийоми, на перший погляд, застосовуються *окремою* людиною відносно *окремої* людини: таким чином, «непотрібне» всезагальне, буття – відкидається за непотрібністю, а софістика виявляється «ефективнішою» за діалектику, феноменологію та герменевтику разом взяті.

Але при цьому, інша людина та її особистість – це реальність, яка розвивається. І в будь-якому випадку ця реальність потребує методу дослідження (дослідження – це коли людина навіть в буденній реальності намагається щось прояснити для себе, зрозуміти), який адекватний ній. Тобто, потрібний метод, який дозволить цю реальність, яка розвивається, охопити мисленням людини. І тут діалектика незамінна, як і категорія суперечності, яка постає центральною категорією діалектичного метода.

Категорія суперечності набуває своєї практичної конкретизації в сучасному психологічному дискурсі, який не тільки не протистоїть філософії, а навпаки – конкретизує діалектичність мислення, яке намагається охопити реальність, що розвивається.

Аналізуючи особистість, психологія, в якості інструмента мислення використовує такий архетип масового несвідомого, як «тінь» (К.Г.Юнг). Різниця між «лицевою» та «тіньовою» особистостями дозволяє пояснити процес розвитку особистості, отримавши відповідь на запитання «Що робити?», яке виникає в тій, або іншій практичній ситуації, що і використовують гештальт-терапевти.

Як відомо, поняття «особистість» має грецьке коріння, і походить від слова «личина» – маска актора в грецькому театрі. Тобто, особистість (в певному сенсі) – це та психологічна «маска», яку «надягає» на себе людина в соціальному середовищі. Але людина – єдине ціле, вона не звідна до маски. Криза особистості відбувається тоді, коли маска «проростає» в людину, начебто «зрощується» з нею.

В ситуації, коли «лицьова» особистість опиняється в кризі (попросту кажучи, коли людина не відчуває, що вона проживає власне життя, а через неї «проживається» щось інше (якись

господарські, або ідеологічні проекти, чийсь очікування тощо), є сенс звернутися до власної «тіні». Криза особистості переміщує лицьову особистість в тінь, і щоб вивести її з тіні, необхідно звернутися до тіньової особистості. Парадоксально, але для того, щоб вийти з тіні, потрібно увійти в тінь, що і використовують психологи у власних тренінгах. Умовно кажучи, тіньова особистість – це особистість, повністю протилежна лицьовій. Якщо лицьова особистість виховала в собі відповідальність, то «тінь» цієї властивості – безвідповідальність. Акуратність в якості тіні містить в собі неохайність, справедливість – несправедливість тощо. Метод відродження особистості полягає в тому, щоб склавши список лицьових характеристик особистості, отримати список тіньових.

Коли список отриманий – є відповідь на запитання «Як розвивати власну особистість?»: потрібно увійти у свою власну тінь, «прожити» тіньові характеристики власної особистості (психологи кажуть, що вистачить від 3-х до 5-ти днів). При цьому, не обов'язково реалізовувати у власному житті властивості, протилежні лицьовій особистості (це й не завжди можливо – нижче буде пояснено чому саме) достатньо відчувати себе «протилежною» людиною. Лицьова особистість при цьому не втрачається, вона отримує можливість вийти з тіні, використовуватися, застосовуватися, але тепер вже – усвідомлено.

Властивості, сформовані в лицьовій особистості – це не просто звички людини. Так, частина з цих властивостей формувалася соціальним середовищем, і ця частина не веде людину до щастя. Це ті якості, які відповідали певній епосі, певному суспільству, але – зовсім не є універсальними. Якщо особистість розпредметила їх як «власні», то вони в подальшому гальмують її розвиток. Інша частина властивостей особистості – це сформовані в процесі професійного росту властивості. Багато з них прямо відображають в собі зміст та смисл діяльності, яка здійснюється. Це – не просто *стереотипи*, а свідомо вибудована система нормативів поведінки, яка дозволяє здійснювати професійну діяльність. Ці «стереотипи» – насправді конкретні способи вирішення суперечності між одиничним та всезагальним (простіше кажучи – практичні способи опанування світу). Ось чому їх не стільки «не можна» позбутися, скільки «не слід»: це загрожує подальшим позбавленням професії.

Розколота особистість – це особистість, яка в силу якихось обставин дійшла до власної кризи. Вона – система продуманих та усвідомлених властивостей, які, проте, не привели її до щастя... Лицьова особистість опинилася в глухому куті, і людина змушена була розколоти власну особистість, перейшовши в тінь. Проте, така людина продовжує користуватися і лицьовою особистістю: в цьому і розкол.

В психологічному вимірі, будь-які лінійні властивості особистості мають свою протилежність, а значить, є обличчя та тінь. Проте, в онтологічному вимірі лицьові та тіньові якості особистості нерівноважні. Принаймні, не всі лицьові характеристики особистості рівноважні тіньовим, виворотним. В психологічному вимірі ми маємо справу з відносинами протилежності між лицьовою та тіньовою особами. Проте, вся складність в тому, що лицьова і тіньова особи людини – не протилежності, а елементи діалектичної суперечності. А це означає, що вони (як сторони суперечності) не рівноважні. Всі властивості особи, які постають філософськими категоріями (любов, свобода, щастя, сенс життя, буття, істина, краса, справедливість) *субстанційні*, а не *акцидентійні*. Це означає, що онтологічно вони містять в собі сутність, а друга сторона суперечності постає їхньою тінню, вона не містить в собі сутності, її сутність перебуває в іншому, ніж вона, в першій стороні суперечності. Лицьова особа, опинившись в тіні, не може при цьому, вийти за межі сутності людини, інакше вона стане просто не-особою.

Наведемо приклад. Припустимо, лицьова особа опинилася в кризі, і змушена перейти в тінь, щоб вийти з цієї кризи. Якщо я визначив свободу в якості своєї *психологічної* властивості, то її тінню буде несвобода (залежність, наприклад). Проте, навіть при цьому, людина залишається онтологічно свобідною, оскільки є людиною, а сутність людини полягає в тому, що вона свобідна (ні інстинкт, ні природа не визначають її вчинків). Як би людина не намагалася втекти від своєї сутнісної свободи, в неї не вийде це зробити (уникнути людської сили, яка полягає в свободі людини, не вдається навіть людям, які прагнуть до рослинного, або тваринного способів існування). Тобто – свобода і залежність нерівноважні.

Якщо в якості властивості моя особистість має спроможність любити, то не-любов (начебто, тінь) не зможе «врівноважити» цю властивість, оскільки спроможність любити – онтологічна, вона вмережує людину в буття. Буття *артикулює людиною*, як влучно сказав М.Мерло-Понті. Іншими словами, є такі властивості які інвертуються тільки ціною виходу за межі людини. Від них залежить життя (воно субстанційне), або смерть (акцидентальний елемент суперечності) людини як цілісного утворення. Можна скільки завгодно разів переходити від обличчя до тіні, і навпаки, але любов при цьому залишиться любов'ю, а свобода – свободою.

Будь-яка особистість має власну тінь. Будь-які властивості (надбані в силу тих, або інших причин), мають «виворотку». Це забезпечує особистості можливість розвиватися, а не руйнуватися в будь-якій кризовій ситуації. Змінюючи в процесі розвитку свою особистість, людина змінює і її тінь. Таким чином, виходить, що як лицьова, так і тіньова особистості, незвідні до простого лінійного списку властивостей, особистість – це система, яка «живе» та «дихає», стає (перебуває в становленні) протягом усього життя людини. І які б досконалі властивості не набувалися б особистістю, їх все одно супроводжує тінь, яка уможливорює розвиток особистості. Втрата тіні означала б унеможливлення розвитку людини, а цього не може статися, допоки людина жива.

Наведемо ще один приклад. Припустимо, володіння англійською мовою постає тінною особистості якоїсь людини. Переживаючи кризу особистості на тому, або іншому етапі життєвого шляху, ця людина намагається перейти в тінь власної особистості і опановує англійську мову. Все – лицьова особистість змінилася. Її тінною тепер стане не тільки нерозвиненість в цьому відношенні (незнання англійської мови), але й знання інших мов – німецької, французької, іспанської тощо. Тому, в даному випадку, умовою розвитку особистості постає не відсутність чогось, а нове буття. Якщо в кризі опиниться особистість людини, яка володіє англійською мовою, то розвиток уможливить не незнання мови (якого вже немає), а знання інших мов.

Таким чином, якою б не була особистість, якими б не були її властивості (досконаліми, або недосконаліми), в якій би кількості не були ці властивості, особистість завжди має можливість розвитку, і презентації цього розвитку оточуючим, який уможливорюється тінню.

Висновки. Сказане дозволяє дійти наступних висновків. Принцип суперечливості, який лежить в основі діалектичної філософії застосовний до вирішення проблем людини, які виникають в сучасному світі. А ті психологічні методики, які використовують психологи (гештальт-терапія, нлп, тощо), мають філософське коріння і, практично реалізують те, про що людство каже з моменту виникнення цивілізації. І це не дивно – адже ситуація людини перед обличчям буття існує з моменту виникнення людства. Насправді немає ніякої суперечності між психологічним та філософським опануванням світу. Адже, і психологія, і філософія є вимірами одного єдиного знання про людину, яке людство напрацьовує з моменту власного виникнення. А також – немає ніякої суперечності між теорією та практикою, ця «суперечність» є надуманою, яка існує скоріше в голові окремого дослідника, ніж насправді.

Перспективним в розвитку запропонованої теми, є застосування принципу суперечливості до всієї царини стосунків людини з іншою людиною, людини – з суспільством, людини з державою тощо.

Хотілося б виразити глибоку та щиру подяку моєму вчителю – професору Олексію Аркадійовичу Івакіну, наукова творчість якого була присвячена використанню справжньої, живої діалектики для дослідження людини і світу. Без цієї творчості автор статті не зрозумів би що таке принцип суперечливості.

ЛІТЕРАТУРА

1. Івакін О.А. Філософія : навч. посіб. Одеса : Юридична література, 2004. 280 с.
2. Шамша І.В. Область предметної заінтересованности философской антропологии. *Правове життя сучасної України*: матеріали Міжнародної наук.-практ. конф., 17 травня 2019 р. : У 2-х т. Одеса : Видавничий дім «Гельветика», 2019. Т.1. С. 26–29.
3. Шамша І.В. Суперечливість буття як джерело філософського мислення : монографія. Одеса : Фенікс, 2010. 192 с.

REFERENCES

1. Ivakin O.A. (2004), *Filosofiiia* [philosophy] Odessa: Yurydychna literature [in Ukrainian].
2. Shamsa I.V. (2010) *Superechlyvistj buttja jak dzherelo filosofsjkogho myslennja* [Contradiction of being as a source of philosophical thinking] Odessa: Feniks [in Ukrainian].

НОТАТКИ

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

ДРОГОБИЦЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

ЛЮДИНОЗНАВЧІ СТУДІЇ

**Збірник наукових праць
Дрогобицького державного педагогічного
університету імені Івана Франка**

Серія «Філософія». Випуск 46

Головний редактор *Валентина Бодак*

Технічний редактор *Ольга Лужецька*

Коректор *Наталія Славогородська*

Формат 60×84/16. Гарнітура Times New Roman.
Цифровий друк. Ум. друк. арк. 14,30.
Замов. № 0523/328. Наклад 50 прим.

Видавничий дім «Гельветика»
65101, м. Одеса, вул. Інглезі, 6/1
Телефон +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.

COLLECTION OF SCIENTIFIC ARTICLES

DROHOBYCH IVAN FRANKO STATE
PEDAGOGICAL UNIVERSITY

HUMAN STUDIES

a collection of scientific articles
Drohobych Ivan Franko
State Pedagogical University

Series of «Philosophy». Issue 46

Production Editor *Valentyna Bodak*

Technical Editor *Olha Luzhetska*

Corrector *Natalia Slavohorodska*

Format 60×84/16. Times New Roman Font.
Digital printing. Conventional printed sheet 14,30.
Order № 0523/328. Edition of 50 copies.

Publishing House “Helvetica”
65101, Odessa, 6/1, Inglezi St.
Phone +38 (095) 934 48 28, +38 (097) 723 06 08
E-mail: mailbox@helvetica.ua
Certificate of publishing entity
ДК № 7623 as of 22.06.2022