

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 47



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 № 14 від 21.12.2023 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 47. 196 с. DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47>.

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 47



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  
(21 December 2023, Minutes № 14)

**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 47. 196 p. DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47>.

## 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

<b>Бойко Анжела.</b> Сучасні філософські експлікації поняття соціальної дії.....	11
<b>Данканіч Римма.</b> Універсальний зміст західноєвропейського раціоналізму в інтерпретації Ю. Габермаса.....	26
<b>Добродум Ольга.</b> Дискурс цифрового тоталітаризму як можливого тренду дигіталізації суспільства.....	44
<b>Лімонченко Віра.</b> Революційний зміст містики.....	57
<b>Лозовицький Василь, протоієрей.</b> Присмерк «неопатристики» та проєкт «постнеопатристики».....	75
<b>Мафтії Анна-Любов.</b> Концептуальне мистецтво: мистецтво після філософії чи мистецтво як філософія.....	98
<b>Павлов Валерій.</b> Природа і сутність інформації.....	115
<b>Патин Іван.</b> Співвідношення між поняттями розуміння, інтерпретація, пояснення.....	130
<b>Савельєва Марина.</b> Трансгуманістичні та глобалізаційні трансформації вищої освіти.....	145
<b>Ткаченко Олександр, Вологін Юрій, Богданович Іван.</b> Людина в просторі новітніх технологій: діалектика суб'єкта та об'єкта.....	157
<b>Ткаченко Олександр, Яремчук Остап.</b> Тенденції наукової раціональності в суспільстві новітніх технологій.....	178

## CONTENTS

<b>Boiko Angela.</b> Modern philosophical explications of the concept of social action.....	11
<b>Dankanich Rymma.</b> Western european rationalism universal significance in Jürgen Habermas interpretaion.....	26
<b>Dobrodum Olga.</b> Discourse of digital totalitarianism as a possible trend of digitalization of society.....	44
<b>Limonchenko Vira.</b> The revolutionary content of mysticism.....	57
<b>Lozovytskyi Vasyl, archpriest.</b> The twilight of “neo-patristics” and the project of “post-neo-patristics”.....	75
<b>Maftii Anna-Liubov.</b> Conceptual art: art after philosophy or art as philosophy.....	98
<b>Pavlov Valerii.</b> Nature and essence of information.....	115
<b>Patyn Ivan.</b> Relationship between concepts: understanding, interpretation, explanation.....	130
<b>Savelieva Maryna.</b> Transhumanist and globalist transformations of higher education.....	145
<b>Tkachenko Oleksandr, Volgin Yury, Bohdanovich Ivan.</b> Man in the space of the latest technologies: dialectics of subject and object.....	157
<b>Tkachenko Oleksandr, Yaremchuk Ostap.</b> Trends of scientific rationality in a society of latest technologies.....	178

УДК 141.7:316.4

**БОЙКО Анжела** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософських і політичних наук, Черкаський державний технологічний університет, 460, бул. Шевченка, м. Черкаси, Україна, індекс 18006 (a.boiko@chdту.edu.ua)

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-6414-2214>

**DOI:** <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.1>

**Бібліографічний опис статті:** Бойко, А. (2023). Сучасні філософські експлікації поняття соціальної дії. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, № 47, 11–25, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.1>

## СУЧАСНІ ФІЛОСОФСЬКІ ЕКСПЛІКАЦІЇ ПОНЯТТЯ СОЦІАЛЬНОЇ ДІЇ

**Анотація.** Статтю присвячено аспектному розгляду традиції інтерпретації поняття соціальної дії у соціологічній і філософській думці ХХ ст. під кутом зору окреслення типології підходів до цього поняття. **Актуальність** статті визначено релевантністю та смислогенеративним потенціалом поняття соціальної дії в контексті пошуків сучасних соціальних наук і гуманітаристики. **Метою статті** є розгляд поняття соціальної дії в історико-філософській традиції принагідно до форм його сучасного побутування та інтерпретації у різних парадигмальних підходах у філософії та соціології. Зазначено, що поняття соціальної дії набуває статусу інтердисциплінарності для широкого спектру сучасних наук про суспільство і людину. Окреслено вихідну теоретичну проблему побутування поняття соціальної дії – складності розмежування сфер емпіричного досвіду та теоретичного опису у фіксації і трансляції соціальної дії у вигляді знання чи переживання. **Наукова новизна** дослідження представлена у спробі типологізації підходів до поняття соціальної дії. **Теоретична база.** Автором використано методологію теоретичного та концептуального аналізу, герменевтичного й історико-філософського розгляду. Головну увагу зосереджено на з'ясуванні парадоксальної природи поняття

соціальної дії на межі здійснення, опису, пояснення і розуміння. Окреслено головну тенденцію розвитку поняття соціальної дії на підставі зближення його з поняттям комунікації, а отже філософії мови. Вказано, що напрямом подальшого дослідження теми може бути окреслення політичного її комунікативного аспектів соціальної дії. **Висновки.** Сучасні підходи до соціальної дії можуть бути умовно типологізовані на такі напрями, кожен з яких має власні парадигмальні риси: традиційний, феноменологічний, структуралістський, конструктивістський та аналітичний. Сучасна інтерпретація соціальної дії є інтердисциплінарною концепцією, в якій перетинаються дослідницькі інтенції як гуманітаристики, так і точних і природничих наук.

**Ключові слова:** соціальна дія, соціальність, комунікація, соціальні знання, цінності.

**BOIKO Angela** – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Political Sciences of Cherkasy State Technological University, 460, Shevchenko Ave., Cherkasy, Ukraine, postal code 18006 (a.boiko@chdtu.edu.ua)

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-6414-2214>

**DOI:** <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.1>

**To cite this article:** Boiko, A. (2023). Suchasni filososfski ekspilkatsii poniattia sotsialnoi dii [Modern philosophical explications of the concept of social action]. *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, № 47, 11–25, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.1>*

## MODERN PHILOSOPHICAL EXPLICATIONS OF THE CONCEPT OF SOCIAL ACTION

**Summary.** The article is devoted to the aspectual consideration of the tradition of interpretations of the concept of social action in the sociological and philosophical thought of the twentieth century. from the point of view of outlining the typology of approaches to this concept. **The relevance** of the article is determined by the relevance

*and meaning-generating potential of the concept of social action in the context of the search for modern social sciences and humanities. The aim of the article is to consider the concept of social action in the historical and philosophical tradition on the occasion of the forms of its modern life and interpretation in different paradigmatic approaches in philosophy and sociology. It is noted that the concept of social action acquires the status of interdisciplinarity for a wide range of modern sciences of society and man. The initial theoretical problem of the concept of social action is outlined – the complexity of distinguishing between areas of empirical experience and theoretical description in the fixation and translation of social action in the form of knowledge or experience. The scientific novelty of the study is presented in an attempt to topologize approaches to the concept of social action. Theoretical basis. The author used the methodology of theoretical and conceptual analysis, hermeneutic and historical-philosophical consideration. The focus is on elucidating the paradoxical nature of the concept of social action on the verge of implementation, description, explanation and understanding. The main trend in the development of the concept of social action on the basis of its convergence with the concept of communication, and hence the philosophy of language. It is indicated that the direction of further research on the topic may be to outline the political and communicative aspects of social action. Conclusions. Modern approaches to social action can be conditionally typed into the following areas, each of which has its own paradigmatic features: traditional, phenomenological, structuralist, constructivist and analytical. The modern interpretation of social action is an interdisciplinary concept in which the research intentions of both the humanities and the exact and natural sciences intersect.*

**Key words:** social action, sociality, communication, social knowledge, values.

**Постановка проблеми.** Трансформації сучасної соціальної науки передбачають, з одного боку, значне зближення проблемних полів філософії, соціології, соціальної психології, політології, соціальної філософії, філософії мови, теорії комунікації, медіафілософії та філософії інформації, а з іншого, кристалізацію та виокремлення сутнісних ознак

соціального, переосмислених на основі досвіду ХХ–першої чверті ХХІ ст. Ідеться про те, що поняття, концепції і доктрини, а також позірно класичні фундаментальні теорії цілком у відповідності з парадигмальними підходами Т. Куна та І. Лакатоса щодо розвитку науки можуть втрачати свою релевантність, позаяк не корелюють із соціальною реальністю. Соціокультурна динаміка, яка в новітню епоху завдяки розвитку інформаційно-комунікаційних технологій та іншим чинникам значно пришвидшується, обумовлює необхідність реінтерпретації одного з базових понять соціальної філософії та соціології – поняття соціальної дії (СД) з використанням сучасної оптики соціальних досліджень. Актуальність цього обумовлена насамперед тим, що присутність різних і подекуди протилежних парадигмальних підходів до цього поняття певною мірою ставить під питання ефективність опису соціальної реальності за його використання. Ідеться не про перевизначення, а про фокусування уваги на визначальних ознаках цього явища.

**Метою статті** є розгляд поняття соціальної дії в історико-філософській традиції принагідно до форм його сучасного побутування та інтерпретації у різних парадигмальних підходах у філософії та соціології.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Питаннями, дотичними до теми нашого дослідження, займалися такі вчені, як Дж. Александер, З. Бауман, Г. Беккер, П. Бергер, М. Брайтман, П. Бурдьє, М. Вебер, Л. фон Візе, П. Вінч, Ф. Гатчінсон, Е. Гідденс, Е. Дюркгейм, Г. Зіммель, Ф. Знанецький, М. Кастельс, Ф. Коркюф, П. Лазарсфельд, Дж. Ло, Т. Лукман, Н. Луман, Р. Макайвер, М. Маклуен, Дж. Мід, Т. Парсонс, Ж.-К. Пассерон, Д. Рекс, Р. Рід, Дж. Сьорл, В. Шеррок, Н. Штер, А. Шюц і ін.

**Основний матеріал.** Відомо, що у своїй класичній праці «Господарство та суспільство» (1921) М. Вебер визначає поняття соціальної дії та надає їй типологію. Важливо, що перші шість параграфів першої книги цієї роботи складають статтю «Основні поняття соціології», яка є коротким викладом дотичної до соціальної дії проблематики. Дослідник окреслює поняття соціальної дії як обмеження поняття дії через ознаки соціального та зовнішнього, а також через поняття мотивації, смислу та цінності. При цьому для М. Вебера визначальну роль

відіграє орієнтованість суб'єкта дії (агента чи актора в сучасній термінології) на інших: «Соціальна дія (включно з невтручанням чи терплячим прийняттям) може бути орієнтована на минулу, теперішню чи очікувану в майбутньому поведінку інших. /.../ Внутрішнє відношення носить соціальний характер лише в тому випадку, якщо воно орієнтоване на поведінку інших» (Вебер, 1998, с. 135). Потім, говорячи про спільну орієнтовану дію (*Gemeinschaftshandeln*), учений вказує: «Важливим, хоча й не необхідним складником спільно спрямованої дії є її осмислена орієнтація на очікування певної поведінки інших людей і, відповідно до цього (суб'єктивно) шансів на успіх власних дій. Цілком зрозумілою і важливою підставою пояснення цих дій є об'єктивна наявність таких шансів – тобто більша або менша міра ймовірності (яку можна назвати «судженням про об'єктивну можливість») того, що вищезгадувані очікування небезпідставні» (Вебер, 1998, с. 108). Головною проблемою, яку намагався вирішити М. Вебер, зі своїм проектом «розуміючої соціології» чи то «соціології орієнтованої на розуміння», була проблема суб'єктивності соціального знання, яке стає фактом свідомості не лише в результаті емпіричної рецесії, а обов'язково передбачає обробку певними когнітивними моделями та фреймами, а також семіотичного коду мови, який уможливує власне дескрипцію соціальної реальності. Чи може соціальне знання бути об'єктивно загальним, наблизитися в цьому до природничих і точних фундаментальних наук – це питання стало водорозділом між позиціями «розуміючої психології» В. Дільтея та М. Вебера. Дослідник вважав, що зосередження на логіці утворення понять, якими описуються соціальні взаємодії, дозволить уникнути психологізму суб'єктивності та досягнути об'єктивного історизму фактуального опису. Зауважимо, що від початку концепція соціальної дії фіксує внутрішню антиномію: з одного боку, вона виступає як дія індивіда чи групи, з іншого – її соціальність передбачає скерованість цієї дії на інших індивідів чи групи, що з необхідністю передбачає наявність метатеоретичних підстав переходу від суб'єктивного до об'єктивного, від індивідуального до колективного, від переживання до опису, від воління до мови. Соціальність передбачає комунікацію, комунікація передбачає своєю чергою семіотичний код,

який уможливорює трансляцію розуміння як знання, що ставить питання про простір, в якому можуть бути об'єднані спільне розуміння явищ, що може стати загальнозначимим соціальним знанням, а з іншого боку, фундаментальна окремішність когнітивних агентів як соціальних акторів. Можна сказати, що підставова критика класичних теорій М. Вебера з боку соціального конструктивізму (Б. Латур, Т. Лукман, П. Бергер) чи медіафілософії (Л. Мамфорд, М. Сендбот, Р. Фітц, Н. Штер) якраз і ґрунтується на онтологізації зв'язків у межах соціальної структури як системи. Тому звернення М. Вебера до поняття цінності, за допомогою якого він фіксує узагальнений елемент соціальної системи – ідеальний тип, має подолати, на його думку, суперечливу багатоманітність емпіричної реальності та постати як теоретичний конструкт. Проблема в тому, що як теоретичний конструкт подібне поняття вже вказує на метамову опису соціальної реальності, що ще більше проблематизує універсальність соціального знання. Особистість, яка здійснює мотивовану дію, з необхідністю вкладає в неї певний смисл і сподівання на певний результат. Звідси соціальна дія, яка реалізується через цільвідповідність і цінність, і є соціальна дія в повному сенсі співвідносно поглядам М. Вебера. У його типології це цілераціональна соціальна дія і цінніснараціональна соціальна дія. Афективна соціальної дії і традиційна соціальна дія, які визначаються відповідно за критерієм актуального психоемоційного фону й афектів і звички, так само як і релігійна поведінка (яка не є публічною), масова (яка, за М. Вебером, Г. Лебоном, належить уже до психології натовпу) не є соціальною дією у повноті ознак поняття. Таким чином, філософ на перетині інтенції гуссерлівського проекту філософії як точної науки та дільтеєвської вимоги розуміння в науках про людину і суспільство пропонує акцентовано раціональний підхід до соціальної дії, за якого вона є мінімальним елементом соціальної структури, розглянутої динамічно як взаємодії елементів у складі цілого, складної відкритої системи, що постійно змінюється. Інша справа, що узгодження маніфестованих цілей і напрямів змін системи ніколи точно не співпадає з реальним її розвитком і станом. Йдеться, отже, про своєрідну спробу узгодження платонівського есенціалізму та семіотично-предметної традиції Аристотеля, тобто опису реальності як



логічно-формальної схеми, що лежить в основі картини світу, та багатоманітністю емпіричних життєвих форм і соціальних взаємодій. Зауважимо, що Веберова теорія соціальної дії є прямим продовженням раціоналізму доби Просвітництва, який тлумачив розум як універсальну цінність. М. Вебер писав: «... соціологія намагається виразити в теоретичних адекватних смислу поняттях і ірраціональні (містичні, пророчі, духовні, емоційні) явища. У всіх випадках, як раціональних, так і ірраціональних, вона відходить від дійсності та слугує пізнанню цієї дійсності, показуючи, що за певного ступеню наближення історичного явища до одного чи низки соціологічних понять воно може бути підведене під них. /.../ Зконструйовані соціологічні поняття ідеально-типові не лише в застосунку до зовнішніх подій, але й до явищ внутрішнього життя людей. «Передбачуваний сенс» реальної поведінки у переважній більшості випадків усвідомлюється неясно або взагалі не усвідомлюється. /.../ Про це слід пам'ятати під час дослідження реальності в історичній та соціологічній науці» (Вебер, 1998, с. 622–624). Учений, розуміючи умовність поняттєвого опису, апелює до поняття смислу, який може бути підданий розумінню будь-яким носієм розуму, що робить знання, сформульоване таким чином, універсальним. Але описана Баденською школою неокантіанства, В. Віндельбандом і Г. Ріккертом проблема розмежування номотетичного (генералізуючого) та ідеографічного (ідеалізуючого) методів у «науках про природу» і «науках про культуру» й досягнення відповідно «пояснення» та «розуміння» фіксує певну антитектичність «смислу» як опорного веберівського поняття: смисл як суб'єктивне переживання і смисл як вербально оформлене готове до трансляції знання не є тотожними. Власне критика теорії соціальної дії у ХХ ст., починаючи від символічного інтеракціонізму (Дж. Г. Мід, Е. Гоффман), феноменологічної соціології (А. Шюц, Н. Луман), етнометодології (Г. Гарфінкель), структурного функціоналізму (Т. Парсонс), структурної соціології (Е. Тириак'ян) у різних версіях пропонує вирішення проблеми співвідношення соціальної реальності та умовних структур (як-от веберівського ідеального типу) чи метаструктури, яка лежить в основі або знаходиться поза цією реальністю. Тому все ж видається дискусійним судження про те, що веберівська

апологія раціональності і піднесення ним ролі науки в соціальному житті має універсальний характер (Мартинюк, 2020).

На думку німецького дослідника Ф. Тенбрука, головне відкриття М. Вебера «полягало в тому, що раціоналізація, за всієї історичної крихкості, здійснювалась під тиском внутрішньої логіки, котра полягала в безупинному примусі до раціоналізації релігійних ідей. Тому процес раціоналізації у своєму ядрі є релігійно-історичним процесом розчаклування; єдність моментів та етапів одного впливає з іншого» (Tenbruck, 1999). Слід зазначити, що згадане «розчаклування» як позначення переходу від ірраціональних психоемоційних та афективних підстав індивідуальних і колективних цінностей, притаманних релігійній картині світу, до раціональних (насамперед на рівні формально-логічної стрункості та вербальної смислової чіткості) є процесом переходу «невидимого» у «видиме» (Л. Флюссер), базового для сучасної медіафілософії назагал та філософії фотографії зокрема. Вдаючись до метафори, можна сказати, що теоретичні побудови М. Вебера унаочнюють приховані й неочевидні соціальні зв'язки і за аналогією чимось близькі до «фотографії» соціального зі своєю власною унікальною оптикою, яка фіксує непомічене поглядом.

Принагідно зауважимо, що за сучасних умов бурхливого розвитку інформаційно-комунікаційних технологій соціальна дія у контексті так званого мережевого ефекту (закон Р. Меткалфа у застосуванні до соціальних мереж) набуває форм, які виходять за межі емпіричного контролю та об'єктного дослідження і підлягають статистично-математичним, програмним методам дослідження, тобто стають ще більш далекими від сфери емпіричного досвіду та «польової» соціології, ніж за часів Вебера. Тому природно, що наразі підхід до соціальної дії, який експлікує її колективну природу, соціальність як комунікацію, коли соціальна взаємодія може визначатися як «процес взаємного впливу, який люди чинять один на одного під час соціальної взаємодії видається більш ефективним. Зазвичай це стосується особистих зустрічей, під час яких люди фізично присутні поряд протягом певного часу. Однак у сучасному суспільстві ми також можемо визначати соціальну взаємодію як технологічно опосередковану... /.../ З точки зору різних рівнів аналізу

в соціології – мікро, мезо, макро та глобального – соціальна взаємодія зазвичай відбувається на мікрорівні, на який впливають явища макрорівня» (Little, 2016).

Власне завдяки такій інтерпретації, яка передбачає не лише раціональні, але й ірраціональні фактори, можливе використання як інструментарію математики, теорії систем, так і концепцій філософії та релігійного знання, прикладом чого може бути теорія соціетальної зміни Е. Тириак'яна, яка апелює до символічних рядів етики, моралі й релігії.

Акціонізм А. Турена під соціальним суб'єктом розуміє насамперед соціальний рух, що ставить під сумнів не лише класичну теорію соціальної дії М. Вебера, а й взагалі автономність людини в межах соціальної структури, що загалом характерно, наприклад, для соціального конструктивізму.

Крім того, важливо зазначити, що сучасні інтерпретації соціальної дії зазнали певного впливу аналітичної традиції, в основі якої знаходиться семантичний трикутник Г. Фреге, який розмежовує знак, смисл і значення, і яка передбачає в акті комунікації, крім адресанта, ще й адресата. Тому в сучасній традиції соціальна дія зазвичай тлумачиться як взаємодія, яка має спільний комплекс «засобів-цілей», а також загальноприйнятую колективну рецепцію спільних намірів і цілей. «Спільна дія складається з: 1) ряду окремих дій; і 2) відношень між цими діями. ...конститутивні настанови, залучені до спільних дій, є індивідуальними настановами», тобто індивідуальна інтенціональність генерує інтенціональність колективну (Social Institutions. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2019), що робить соціальну комунікацію як простір соціальної дії предметом вивчення семіотики.

Каузалістський підхід до соціальної дії (Д. Девідсон) тлумачить підстави дії як її причину, тобто зближують основу, мотив, причину й мету, за якого пояснення підстав соціальної дії є різновидом причинного пояснення. Протилежний підхід заперечує причинно-наслідкові зв'язки між діями та їх підставами і відповідно є антикаузалістським (McGuire, 2007).

В контексті теми нашого дослідження нас цікавить сама наявність опозиції між каузальною та інтенціональною моделями соціальної дії, яка свідчить про те, що з точки зору першої моделі будь-які соціальні знання можливі назагал, оскільки

можна провести зв'язок між підставами дії та її причиною на рівні мовного опису, а з точки зору другої (аналітична традиція, ідеї пізнього Л. Вітгенштайна) заперечується їхня можливість, позаяк ментальні структури свідомості і смислу не підлягають спостереженню й об'єктивному опису.

Маємо наголосити на комунікативному моменті соціальної дії, який, на нашу думку, є визначальним для всіх сучасних суперечок, пов'язаних з концепцією соціальної дії.

Сучасна українська дослідниця Ю. Сорока в цьому контексті взагалі зближує концепції соціального сприйняття та соціальної взаємодії, що звертає нас до діалогічної традиції у філософії ХХ ст. (Ф. Розенцвейг, М. Бубер, О. Розеншток-Хюссі) та філософемі Іншого: «Інший як партнер по взаємодії у соціокультурному просторі існує за допомогою соціоперцептивних категорій «свій», «чужий», «сторонній», «незнайомиць», «ворог», які складають соціокультурну номенклатуру Іншого. «Психологічне» та «соціокультурне» прочитування Іншого в соціальному сприйнятті вказують, окрім його комунікативної перспективи, на його когнітивні (чи пізнавальні) та нормативні значення» (Сорока, 2019).

Подібний підхід цілком вкладається в девідсонівську парадигму ментальної каузальності (*singular causality*), за якої мотиви є причинами дії соціального агента (Mele, 2009).

Цю позицію розділяє також Л. Яковлева у дослідженні соціальної дії в її зв'язку з легітимним соціальним порядком: «Мотиви, які призводять до певної орієнтації в поведінці індивіда, можуть бути різні, як і причини орієнтації на відповідний порядок» (Яковлева, 2019, с. 202), але те, що ці мотиви є причиною дії, мається на увазі за замовчуванням. Тобто сама проблема адекватності опису соціальної реальності, яка для Л. Вітгенштайна й аналітиків, була вихідною, не ставиться, що дозволяє визнати, що підхід Д. Девідсона «визначив стандарт для досліджень у царині теорії дії» (O'Connor, Sandis C. (eds.), 2010, с. 598).

Варто зазначити, що каузалістська парадигма, яка применшує значення актуального (тобто безпосередньо ситуативного, поточного) розуміння на користь пояснюючого, практично фіксує неможливість безпосередньої рецепції смислових зв'язків між

діями та взаємодіями в межах соціальної структури. Подібно до того, як неможливо побачити закон тяжіння, а лише результат його дії, показово неможливо зрозуміти соціальний вимір культури й цивілізації поза соціологічними схемами чи конструктами соціальної філософії.

Таким чином, феноменологічний підхід спричинює каузалістську парадигму стосовно соціальної дії, тобто традиція від А. Шюца через Д. Девідсона до, наприклад, Дж. Рекса чи П. Лазерсфельда з її вимогою трансцендування рефлексії спостережень щодо соціальної реальності на практиці формує уявлення, за яким соціальна реальність виникає лише в межах соціологічного чи філософського дискурсу, тобто специфічна оптика й концептуалізація наукового нарративу лише й уможливають смислогенерацію стосовно соціального.

Альтернативний підхід пропонує напрям, започаткований аналітичним філософом, вітгенштайніанцем П. Вінчем. У своїй класичній праці «Ідея соціальної науки та її відношення до філософії» («The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy», 1958), перевиданій у 1990 р., ренесанс ідей якої стали підставою нового розуміння співвідношення дійсності соціального смислу, соціальної дії та свідомості спостерігача. П. Вінч пропонує розділяти сферу емпіричного та сферу концептуального запитування, що, власне, означає, що соціальні науки не відкривають фактів і не «проявляють» чи «розчакловують» у веберівському сенсі соціальні структури, Соціальні дії, їх сенси, мотивацію та ціннісні підстави, але вони, концептуалізуючи смисл, який генерує свідомість спостерігача, демонструють смисл дій у їх взаємодіях насамперед на рівні «горизонтального» (зануреного в повсякденні мовні практики, поза апеляцією до глибинних структур мовної свідомості (Н. Хомський) чи то структур життєсвіту А. Шюца, чи функціональних структур Т. Парсонса) мовного опису.

Послідовники П. Вінча Ф. Гатчінсон, Р. Рід і В. Шеррок у книзі «Немає такої речі, як соціальна наука» («There is no such thing as social science», 2008) з підзаголовком «На захист Пітера Вінча» стверджують, що повернення до класичної, хоча і призабутої, точки зору, за якої саме людські взаємодії встановлюють сенс соціальної дії і цей процес має потоковий характер, об'єднує

соціальну дію та комунікативну дію, відбувається в просторі мовних практик, численних малих наративів і метанаративів. Наразі у XXI ст. відбувається повернення до пізньовітгенштайніанської («Філософські дослідження» (1953), «Блакитна» та «брунатна» книги» (1958), «Про достовірність» (1969)) версії смислогенерації в межах мовних практик як мовних ігор.

Не можна не погодитися із сучасним дослідником А. Мартинюком, який, розглядаючи концепцію комунікації як інтерсуб'єктивної взаємодії, зауважує, що перцепція, афекти, когніції, волевияви суб'єкта, когнітивного агента, актора, мовця тощо, припускає, що «ці паралельні ментальні структури/процеси, які перетікають один в одного і поєднують усвідомлюване з неусвідомлюваним... є акціональними, тобто орієнтованими на респонсивну дію (комунікативну і ширше – соціальну)» (Мартинюк, 2020, с. 41).

Зауважимо, що згадані процеси набувають знакового характеру завдяки семіотичному коду мови та невербальних комунікативних засобів, якими опосередковуються і завдяки яким і виникає розуміння. Йдеться, отже, про те, що соціологія та соціальна філософія не можуть просто механічно чи за аналогією запозичувати методологію та поняттєвий апарат з природничих наук, оскільки предмет вивчення соціальних наук є сам витвором індивідуальної і колективної уяви, а не природною реальністю. Згідно з методологічним принципом іронії доречним це було б назвати дією принципу антропності в соціальних науках.

Підсумовуючи, можемо висувати наступне.

Сучасні підходи до соціальної дії можуть бути умовно типологізовані на такі напрями, кожен з яких має власні парадигмальні риси: традиційний, який виходить з прийняття за замовчуванням веберівської концепції ідеального типу та раціоналізації емпіричного соціального досвіду; феноменологічний, який включає в себе каузальний підхід, етнометодологію; структуралістський, що поєднує символічний інтеракціонізм, структурну соціологію та структурний функціоналізм; конструктивістський, що включає різні версії соціального конструктивізму, та аналітичний, частково опертий на критику каузалістського підходу з боку пізньовітгенштайнової концепції мовних ігор і смислогенерації як слововжитку.

Усі ці підходи мають за мету вирішення підставового парадоксу веберівської теорії соціальної дії, який полягає в проблемі сумісності розуміння як потоку та розуміння як пояснення разом з вербальною формалізацією. Виклики сучасності вимагають від соціальних наук і гуманітаристики відходу від жорсткого функціонального структуралізму та фокусування уваги на взаємодіях мовних практик, які при цьому все ж не елімінували б людську свідомість і суб'єкта поза межі соціальних структур як акторів. Умовно можемо позначити цей процес новою легітимацією людського фактору в соціальних науках.

Також слід зазначити, що теорія соціальної дії тісно і нерозривно пов'язана з теорією комунікативної дії, отже з філософією мови та лінгвістичною філософією, а також з теорією політичної дії. На нашу думку, теорія соціальної дії уже у вихідній версії Вебера з необхідністю передбачає комунікативну ознаку, що у контекст поняття соціальності з необхідністю передбачає політичний аспект. Тому сучасна інтерпретація соціальної дії є інтердисциплінарною концепцією, в якій перетинаються дослідницькі інтенції як гуманітаристики, так і точних і природничих наук. Подальший розвиток трансформацій соціальної дії за умов стрімкої соціокультурної динаміки потребує подальших досліджень.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика ; пер. з нім. О. Погорілий. К. : Основи, 1998. 534 с.
2. Західна соціологія в 2-х частинах – <http://elbib.in.ua/zahidna-sotsiologiya-v-2-ch-chastina-1-pidruchnik-online.html>
3. Мартинюк А. П. Проблема смислотворення в комунікації. *Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія : Іноземна філологія. Методика викладання іноземних мов.* 2020. Вип. 91. С. 27–42. <https://doi.org/10.26565/2227-8877-2020-91-04>
4. Сорока Ю. Соціальне сприйняття як соціальна дія. *Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія «Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи».* 2019. Вип. 993. С. 29–31. URL: <https://periodicals.karazin.ua/ssms/article/view/14049>
5. Яковлева А. «Розчаклування» легітимності : соціальна дія як передумова легітимного соціального порядку. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії.* 2019. Вип. 25. С. 198–204.
6. A Companion to the Philosophy of Action. O'Connor T. and Sandis C. (eds.). Oxford : Blackwell, 2010. 638 p.

7. Hutchinson P., Read R., Sharrock W. *There Is No Such Thing As A Social Science : In defence of Peter Winch*. Farnham: Ashgate, 2008. 147 p.
8. Little W. *Introduction to Sociology – 2nd Canadian Edition*. *BCcampus*. 2016. URL: <https://opentextbc.ca/introductiontosociology2ndedition/>
9. McGuire J. M. *Actions, Reasons, and Intentions : Overcoming Davidson’s Ontological Prejudice*. *Dialogue* XLVI. 2007. Pp. 459–479.
10. Mele A. *Causation, Action, and Free Will ; Beebe H., Hitchcock C., and Menzies N. (eds.). The Oxford Handbook of Causation*. Oxford, New York : Oxford University Press, 2009.
11. *Social Institutions*. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2019. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/social-institutions>
12. Tenbruck F. *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*, hg. von Harald Homann. Tübingen : Mohr Siebeck 1999. 267 p.

### REFERENCES

1. Veber M. (1998). *Sotsiologhiia. Zahalnoistorychni analizi. Polityka [Sociology. general historical analyzes. Policy]*. Kyiv: Osnovy. [In Ukrainian].
2. *Zakhidna sociologhiia v 2-kh chastynakh [Western sociology in 2 parts]* URL: <http://elbib.in.ua/zahidna-sotsiologiya-v-2-ch-chastina-1-pidruchnik-online.html> [In Ukrainian].
3. Martyniuk A. P. (2020). *Problema smyslotvorennia v komunikatsii. [The problem of creating meaning in communication]*. Kharkiv. *Visnyk Karazin’s KhNU imeni V. N. Karazina. Serii : Inozemna filologhiia. Metodyka vykladania inozemnykh mov*. Vyp. 91. S. 27–42. <https://doi.org/10.26565/2227-8877-2020-91-04> [In Ukrainian].
4. Soroka Yu. (2019). *Sotsialne spryiniattia yak sotsialna diia. [Social perception as a social action]* *Visnyk KhNU imeni V. N. Karazina. Serii «Sotsiologichni doslidzhennia suchasnoho suspilstva : metodologhiia, teoriia, metody»*. Vyp. 993. S. 29–31. URL: <https://periodicals.karazin.ua/ssms/article/view/14049> [In Ukrainian].
5. Yakovleva A. (2019). *«Rozchakluvannia» lehitymnosti : sotsialna diia yak peredumova lehitymnoho sotsialnoho poriadku. [Reincarnation of legitimacy: social action as a prerequisite for a legitimate social order]* *Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriiia filos.-politolog. studii*. Vyp. 25. S. 198–204. [In Ukrainian].
6. O’Connor T. and Sandis C. (eds.) (2010). *A Companion to the Philosophy of Action*. Oxford : Blackwell.
7. Hutchinson P., Read R., Sharrock W. (2008). *There Is No Such Thing As A Social Science : In defence of Peter Winch*. Farnham : Ashgate.
8. Little W. (2016). *Introduction to Sociology – 2nd Canadian Edition*. *BCcampus*. URL: <https://opentextbc.ca/introductiontosociology2ndedition/>
9. McGuire J. M. (2007). *Actions, Reasons, and Intentions : Overcoming Davidson’s Ontological Prejudice*. *Dialogue* XLVI. Pp. 459–479.



10. Mele A. (2009). Causation, Action, and Free Will ; Beebe H., Hitchcock C., and Menzies N. (eds.). *The Oxford Handbook of Causation*. Oxford, New York : Oxford University Press.

11. Social Institutions. Stanford Encyclopedia of Philosophy (2019). URL: <https://plato.stanford.edu/entries/social-institutions>

12. Tenbruck F. (1999). Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber, hg. von Harald Homann. [The work of Max Weber. Collected essays on Max Weber, ed. by Harald Homann] Tübingen : Mohr Siebeck. [in German].

## УДК 141.7

*ДАНКАНІЧ Римма* – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара, 72, пр. Гагаріна, м. Дніпро, Україна, індекс 49000 (*rimma\_dankanich@ukr.net*)

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0003-4968-678x>

**DOI:** <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.2>

**Бібліографічний опис статті:** Данканіч, Р. (2023). Універсальний зміст західноєвропейського раціоналізму в інтерпретації Ю. Габермаса. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, № 47, 26–43, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.2>

### УНІВЕРСАЛЬНИЙ ЗМІСТ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОГО РАЦІОНАЛІЗМУ В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ Ю. ГАБЕРМАСА

**Анотація.** *Метою статті є аналіз основних рис європейського раціоналізму в його претензії на універсальність в інтерпретації німецького мислителя Ю. Габермаса. Методологічними засадами дослідження є дескриптивний, феноменологічний та компаративний методи. Наукова новизна. Які ж аспекти визначають специфіку раціональності Західної культури? Західна Європа досягла неабияких результатів у своєму розвитку, починаючи з формування практичної філософії Нового часу, культурно-творчих досягнень епохи Просвітництва, коли розгортається процес раціоналізації європейських держав в контексті капіталістичної модернізації Європи. Водночас простежується процес поступової втраті просвітницьким розумом певних класичних рис, онтологічної значущості та його перетворення в контексті формування неklasичної раціональності в культурно-історичний розум. Ю. Габермас розкриває сутність дискурсу епохи модерну про раціональність, який він пов'язує із Франкфуртською школою, що здійснила радикальну критику інструментального розуму в особах М. Горкгаймера, Т. Адорно, Г. Маркузе, Е. Фромма*

та ін., вказуючи на недостатню аргументацію і обґрунтування цієї критики. З іншого боку, Ю. Габермас розглядає теорію раціональності М. Вебера, який вважає західноєвропейський раціоналізм культурним феноменом, що має універсальне значення. Веберівську теорію раціоналізації Ю. Габермас розглядає у контексті питання про значення епохи модерну і про причини і наслідки капіталістичної модернізації суспільства, де всезагальна раціональна діяльність, раціоналізованих картин світу і раціонального способу життя, є невід'ємною його частиною. Визначається широка типологічна палітра теорії раціональності М. Вебера, це: релігійна, культурна, соціальна, етична, економічна, правова, когнітивна раціональність. **Висновки.** Проблема раціональності досліджується Ю. Габермасом в контексті еволюційної перспективи виникнення притаманного для Модерну розуміння світу на трьох рівнях: метатеоретичному, методологічному і емпіричному. З метою виявлення органічного зв'язку між теорією раціональності і теорією суспільства на метатеоретичному рівні Ю. Габермас показує імплікацію раціональності з актуальних сьогодні соціологічних понять дії. На методологічному рівні філософ звертає увагу на тому, що аналогічні імплікації стають наслідком з розуміння смислу змістовних підходів до об'єктної галузі соціології. Саме тому для довершення рівня аргументації необхідна теорія комунікативної дії.

**Ключові слова:** Західноєвропейський раціоналізм, раціональність, розум, Франкфуртська школа, критична теорія, марксизм, культурний феномен, модернізація.

*DANKANICH Rymma* – Candidate of Philosophy Sciences, Associate Professor at the Department Philosophy, Oles' Honchar Dnipro National University, 72, Gagarin ave., Dnipro, Ukraine, postal code 49000 ([rimma\\_dankanich@ukr.net](mailto:rिमma_dankanich@ukr.net))

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0003-4968-678x>

**DOI:** <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.2>

**To the cite article:** Dankanich, R. (2023). Universalnyi зміst zakhidnoevropeiskoho ratsionalizmu v interpretatsii Yu. Habermasa [Western European rationalism universal significance in Jürgen Habermas interpretation]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana*

*Franka. Seria "Filosofia" – Human Studies. Series of "Philosophy": a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, № 47, 26–43, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.2>*

## WESTERN EUROPEAN RATIONALISM UNIVERSAL SIGNIFICANCE IN JÜRGEN HABERMAS INTERPRETAION

**Summary.** *The purpose of the article is to analyze the main features of European rationalism in its claim to be universal philosophy from Jürgen Habermas perspective. **Methodological** principles of the study are descriptive method, phenomenological method and comparative method respectively. **Scientific Novelty.** What aspects determine the specificity of Western culture's rationality? Western Europe has achieved remarkable results in its development, starting with the formation of the practical philosophy of the New Age, the cultural and creative achievements of the Enlightenment, when the process of rationalization of European states in the context of capitalist modernization of Europe is unfolding. At the same time, the author traces the process of gradual loss of certain classical features and ontological significance of the Enlightenment mind and its transformation into a cultural and historical mind in the context of the formation of non-classical rationality. Habermas points out the essence of the modern discourse on rationality, which he associates with the Frankfurt School, which carried out a radical critique of instrumental reason in the persons of Max Horkheimer, Theodor Adorno, Gerber Marcuse, Erich Fromm and others, pointing out the insufficient argumentation and justification of this critique. On the other hand, Habermas examines the theory of rationality by M. Weber, who considers Western European rationalism to be a cultural phenomenon of universal significance. Habermas examines Weber's theory of rationalization in the context of the meaning of the modern era and the causes and consequences of capitalist modernization of society, where universal rational activity, rationalized worldviews and rational lifestyles are an integral part of it. The author defines a wide typological palette of M. Weber's theory of rationality, including religious, cultural, social, ethical, economic, legal, cognitive rationality. **Conclusions.** The problem of rationality is*

*studied by Habermas in the context of the evolutionary perspective of the emergence of the Modern understanding of the world at three levels: metatheoretical, methodological and empirical. In order to reveal the organic connection between the theory of rationality and the theory of society at the metatheoretical level, Habermas shows the implication of rationality from the sociological concepts of action that are relevant today. At the methodological level, the philosopher draws attention to the fact that similar implications result from understanding the meaning of substantive approaches to the object field of sociology. Therefore, a theory of communicative action is crucial to complete the level of argumentation.*

**Key words:** *Western European rationalism, rationality, reason, Frankfurt school, critical theory, Marxism, cultural phenomenon, modernization.*

**Постановка проблеми.** Західноєвропейський раціоналізм залишається найактуальнішою темою філософського дискурсу. Як відомо, він бере свій початок у філософії Р. Декарта у 17-му столітті. Відома теза «*cogito ergo sum*» стала наріжним каменем для раціоналістичної методології Нового часу. Р. Декарт знаходився у пошуку універсальної наукової методології, за допомогою якої можна було отримати достовірне знання про світ. Французький філософ розробив дедуктивний метод пізнання, заснований на принципах радикального сумніву і очевидної розумності. Свою раціоналістичну концепцію Р. Декарт назвав методом інтелектуальної інтуїції, за допомогою якого намагався поєднати об'єктивний світ з суб'єктом у процесі пізнання об'єктивної реальності.

Е. Гуссерль вважав Картезія засновником філософії нового типу, що радикально змінює свій напрямок від наївного об'єктивізму до трансцендентального суб'єктивізму (*nimmt sie eine radikale Wendung vom naiven Objektivismus zum transzendentalen Subjektivismus*) (Husserl, 1973:46). Він називає відкриття трансцендентальної суб'єктивності Декарта найглибшою основою для всіх наук (*Begründung aller Wissenschaften*) і буття самого об'єктивного світу (Husserl, 1973:66). Однак у подальшому картезіанство стало об'єктом нищівної критики, як з боку емпіричного крила філософії Нового часу в особах

Т. Гоббса, Д. Локка, П. Гассенді та ін., так і з боку представників різних напрямків сучасної західноєвропейської філософії, у тому числі представників Франкфуртської школи, а також представниками філософської герменевтики В. Дільтея і Г. Гадамера.

У чому ж проблема? Дуже влучно її окреслив німецький філософ і соціолог, представник нового покоління Франкфуртської школи соціальних досліджень – Ю. Габермас. На його думку, філософська спільнота ще й сьогодні користується мовою філософії Нового часу, коли містить інтенцію мислити буття як ціле, як щось єдине, або єдність світу на шляху експлікації досвіду розуму у його здатності мислити самого себе (*der Vernunft im Umgang mit sich selbst zu denken*) (Habermas, 1988:15). Однак Ю. Габермас стверджує, що філософська традиція епохи Нового часу, що репрезентувала деяку філософську картину світу, більше не вважається актуальною. Адже сьогодні філософія втратила претензію на універсальність власної методології, тобто здатність розглядати світ, природу, історію, суспільство, у своїй цілісності, продукуючи аподиктичне знання (Habermas, 1988:15). З точки зору Р.Рорти, цей світ позиціонується теоретичними сурогатами картин світу, що знецінені не тільки фактичним прогресом емпіричних наук, але, ще у більшій мірі, рефлексивною свідомістю, що супроводжує цей прогрес. Саме ця рефлексивна свідомість, переосмислюючи своє цілепокладання, впливає на подальшу зміну вектору філософського мислення. Якщо саме так ставити це питання, то воно може дати нам розуміння того, що своїми рефлексивними компенсаціями у межах наукових конвенцій, філософія перетворюється на метафілософію (Rorty, 1992:38–39). Погоджуючись з Р.Р. орті, Ю. Габермас вважає, що ця ситуація визначає діагноз сучасної філософії (Habermas, 1988:15). Ю. Габермас припускає, що філософія у її постметафізичних, постгегелівських напрямках прагне точки конвергенції деякої теорії раціональності. Посилаючись на Т. Адорно, Ю. Габермас стверджує, що, коли філософія втрачає свою претензію на універсальність, то автоматично позбувається своєї самодостатності, бо коли метою філософського мислення є лише формальний аналіз умов раціональності, то вона стає нездатною поєднувати це з цілепокладанням ні онтологічних надій на матеріально-змістовні теорії

природи, суспільства, історії; ні трансцендентально-філософських надій на апіорну реконструкцію інструментарію неемпіричного родового суб'єкту деякої свідомості взагалі. Т. Адорно вважає, що усі намагання філософії зберегти інтенції всезагальності – зазнали краху (An der Unauflöslichkeit der Kontingenz kommt der falsche Ansatz der Identitätsphilosophie zutage: daß die Welt nicht als Produkt des Bewußtseins gedacht werden kann) (Adorno, 1990:90). В даній ситуації вихід лише один: це проведення деякої констеляції, що передбачає формальну експлікацію принципів раціональності з емпіричним аналізом у контексті історичного розвитку структур раціональності, що своєрідно переплітаються один з одним. Адже сучасні теорії дослідних наук, що походять чи від логічного емпіризму, чи критичного раціоналізму, чи методологічного конструктивізму все ж таки висувають нормативну і, у той же час, універсальну претензію, що не має онтологічного чи трансцендентального філософського характеру. З точки зору Т. Куна, амбіції цих наук можна перевірити виключно через очевидність контр-прикладів, доповнюючи їх тим, що реконструктивна теорія виявляється здатною препарувати внутрішні аспекти історії науки в єдності з емпіричним аналізом, пояснюючи фактичні наративи історії науки в контексті соціального розвитку (Kuhn, 2012:34–35).

Як зазначалося вище, дана проблематика стояла у центрі уваги представників Франкфуртської школи, зокрема М. Горкгаймера, Г. Маркузе, Т. Адорно, Л. Левенталя, Ф. Ноймана, Ф. Поллока та ін., які поставили за мету адаптацію марксистської теорії до реалії сучасності, з одного боку, та критики Західної цивілізації – з іншого. Критику класичного раціоналізму здійснювали представники філософської герменевтики: В. Дільтей, Г. Гадамер та ін. Проблема формування нової раціональності стала у центрі уваги дослідження Л. Вітгенштайна, Т. Куна, Ж.-Ф. Ліотара, Р. Рорті та ін. Феномен європейської раціональності також досліджували А. Шюц, Ж. Піаже, Т. Парсонс. Власну теорію раціоналізму представив відомий німецький соціолог – М. Вебер.

У даному дослідженні розглядається інтерпретація Ю. Габермасом веберівської теорії раціональності, через яку, засновник теорії комунікативної дії, намагається дослідити питання про те,

як співвідноситься проблема краху когнітивного раціоналізму класичної філософії з універсальним характером раціоналізму Західного світу.

**Отже метою статті є аналіз основних рис європейського раціоналізму в його претензії на універсальність в інтерпретації німецького мислителя Ю. Габермаса.**

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Необхідно зазначити, що проблематика раціоналізму в філософії Ю. Габермаса активно вивчається і коментується дослідниками в дискурсах історії філософії, соціальної філософії, політичної науки, етики, теорії аргументації. Серед таких досліджень помітно виділяються роботи Г. Фінлейсона (Finlayson, 2005), С. Торнмі, Ю. Тауншеда (2006) (Tormay, Townshend, 2006) та М. Морріса (Morris, 2001). Згадані дослідники вважають Ю. Габермаса мислителем, який стверджував, що масове збільшення технічно корисного знання призвело до виокремлення науково-технічних, морально-правових та естетично-експресивних ціннісних сфер. Водночас він активно виступав проти інструменталістського підходу до раціоналізму, вважаючи що така його оцінка є необ'єктивною і не враховує вплив раціоналізму на суспільні і комунікативні процеси, етику, аргументацію, економіку, релігію і політику.

**Основний матеріал.** У теорії комунікативної дії Ю. Габермас намагається з одного боку, відновити довіру до раціоналізму Нового часу через побудову теорії комунікативної дії на універсальних принципах мовної практики, що властиве будь-якому історичному суспільству. З іншого боку, Ю. Габермас виступає спадкоємцем герменевтико-лінгвістичного повороту в сучасній філософії. Наслідуючи ідеї Е. Гуссерля, М. Гайдеггера, Л. Вітгенштайна, Г. Гадамера. Ю. Габермас намагається напрацювати механізм соціальної філософії, що має здатність проводити аналіз всіх основних інститутів суспільства.

Розглянемо точку зору філософської герменевтики в особах В. Дільтея і Г. Гадамера стосовно критики раціоналізму Нового часу, оскільки сьогодні залишається відкритим суспільний дискурс не тільки в колах філософської еліти, але й в соціумі в цілому щодо утвердження чи заперечення стратегії раціоналізації подальшого розвитку України. Наша країна рухається



в Європейський союз, онтологічною основою якого є європейський раціоналізм, однак, ми постійно зустрічаємося з критикою його фундаментальних засад, які утвердив Р. Декарт. Постає питання, чому так?

На думку В. Дільтея, в класичній традиції вважалося, що досвід дає лише інформацію про власні внутрішні уяви. Але життя є єдність, що дана природою, забезпечує сприйняття та відтворення цілісності зовнішнього світу в свідомості людини. Так само отримуються як даність і інші життєві єдності (Dilthey, 1990:19). З точки зору В. Дільтея, попередня теорія пізнання, як і в емпіризмі, так і у І. Канта, пояснює досвід і пізнання, виходячи з фактів, що належать «голому уявленню». В. Дільтей вважає, що конструкції пізнання І. Канта, не відтворюють повноту дійсного світу в мислені суб'єкта пізнання (Dilthey, 1990:18). В. Дільтей закидає класичній філософській традиції постулювання закостенілої апріорної здатності пізнання (Dilthey, 1990:18). Г. Гадамер вступає в полеміку з В. Дільтеєм, з одного боку, йому імпульс дільтеєвська критика класичної теорії пізнання. Водночас Г. Гадамер вважає, що В. Дільтей залишається в полоні картезіанського мислення. На думку Г. Гадамера, у В. Дільтея відсутня внутрішня цільність у мисленні, яку він назвав «неподоланим картезіанством» (*dem unaufgelösten Cartesianismus*) (Gadamer, 1990:241). Теоретико-пізнавальне мислення В. Дільтея, з точки зору Г. Гадамера, про основи наук про дух не відповідає вихідним положенням його філософії життя. Коли В. Дільтей говорить про знання і рефлексію, то він має на увазі не загальну іманентність знання життя, але направлений проти життя рух. Але в протилежність цьому традиція побуту, релігія і право опираються на знання про саме життя. Г. Гадамер, погоджується з В. Дільтеєм в тому, що вплив мислення на життя виходить із внутрішньої необхідності в постійній зміні чуттєвих сприйняття, бажань і відчуттів, що утворюють єдину і постійну направленість життя, намагається обґрунтувати неспроможність теоретико-пізнавальної методології філософії Нового часу, по встановленню, повною мірою, оскільки істина в гносеологічному розумінні, розглядається як досягнена дійсність (Gadamer, 1990:242). Г. Гадамер не погоджується з раціоналістичною методологією, яка відкидає все, що не відповідає науковому методу пізнання,

таким чином, стаючи неспроможним схопити сукупність усіх компонентів життя, і, в першу чергу, внутрішній досвід. Саме тому, на думку Г. Гадамера, виникає такий напрямок в некласичній філософії як філософія життя, провідне місце в якому належить В. Дільтею. В філософії життя акт мислення стає іманентним самому життю і здійснюється в об'єктивації духу: в релігії, праві, моралі, на котрі спирається індивід в той момент, коли підкорює себе об'єктивності суспільства. Однак Г. Гадамер вбачає у поглядах В. Дільтея непослідовність в критиці раціоналізму, який використовує в деяких постулати наукової методології як очевидну розумність, пропонуючи враховувати точку зору «рефлексії» і «сумніву» і впроваджувати її у всіх формах наукового мислення (Gadamer, 1990:242). Г. Гадамер стверджує, що В. Дільтей мислить в «стилі» Р. Декарта, залишаючись «дитиною Просвітництва» (*Dilthey unmittelbar einleuchtend sofern er ein Kind der Aufklärung ist*), де рефлексія ламає дійсність життя, традиційні норми моралі, релігію, позитивне право, які потребують нового упорядкування (Gadamer, 1990:243).

Критику класичного раціоналізму Франкфуртською школою ми будемо розглядати в контексті її переосмислення Ю. Габермасом в теорії комунікативної дії, що критикує М. Горкгаймера, Т. Адорно, а згодом і Г. Маркузе за те, що вони тлумачать К. Маркса у контексті виокремлення інструментального розуму, де відбувається злиття раціональності панування над природою з ірраціональністю класового домінування. Відкидаючи наукову раціональність, Франкфуртська школа намагається обґрунтувати стрімкий розвиток Західної Європи за допомогою ідеї всезагальної соціальної раціональності. Ю. Габермас стверджує, що Франкфуртська школа, з одного боку, отожднює соціальну раціоналізацію з ростом інструментальної і стратегічної раціональності в контексті дієвості; а з іншого – в комплексі понять асоціації вільних виробників, в історичних зразках етики раціонального способу життя, а також, в ідеї братського відношення до відновленої природи, що і утворює всезагальну соціальну раціональність, спираючись на емпіричний метод. Однак, з точки зору Ю. Габермаса, такий наратив всезагального розуміння раціональності необхідно було утвердити на такому ж рівні, що і поняття продуктивних сил, субсистем цілерациональної

діяльності та тоталітарних носіїв інструментального розуму. Ця ситуація, з точки зору Ю. Габермаса, відкриває слабкі місця теорії дії К. Маркса, М. Вебера, М. Горкгаймера, Т. Адорно. Він називає дві причини, які показують недостатній рівень теоретичного обґрунтування радикальної критики розуму: по-перше, в теорії дії не всі поняття здатні повністю охопити усі аспекти соціальних дій, на які може спиратися соціальна раціоналізація. По-друге, під час об'єднання базових понять теорії дій і теорії систем не вдалося здійснити їх ототожнення, бо раціоналізація орієнтацій дій і структур життєвого світу – не є приростом складності систем дій (Habermas, 1988:209).

Проблема раціональності досліджується Ю. Габермасом у контексті еволюційної перспективи виникнення притаманного для Модерну розуміння світу на трьох рівнях: метатеоретичному, методологічному і емпіричному (*auf metatheoretischer, auf methodologischer und auf empirischer Ebene stellt*) (Habermas, 1988:13). З метою виявлення органічного зв'язку між теорією раціональності і теорією суспільства: на метатеоретичному рівні показав імплікацію раціональності з актуальних сьогодні соціологічних понять дії. На методологічному рівні дослідити, що аналогічні імплікації стають наслідком з розуміння смислових підходів до об'єктної галузі соціології. На емпіричному рівні здійснюється осмислення і дескрипція модернізації деякого суспільства термінами культурної і соціальної раціоналізації, що здійснив М. Вебер. Його ієрархія понять дії вибудована з орієнтацією на тип цілераціональної діяльності так, що всі інші дії будуть розглядатися як специфічне відхилення від цього типу. Цей метод розуміння сенсу М. Вебер аналізує так, що складні випадки можуть бути співвіднесені з граничним випадком розуміння цілераціональної діяльності. Мається на увазі розуміння діяльності, суб'єктивноорієнтованої на успіх, що в той же час потребує її об'єктивної оцінки (в розумінні раціональності, як правильності). З точки зору Ю. Габермаса, М. Вебер з допомогою цих трьох рівнів намагається пояснити раціоналізм Західного світу (Habermas, 1988:13).

Під час дослідження феномену західноєвропейського раціоналізму Ю. Габермас спирався на точку зору М. Вебера, який оцінює інституціональні межі капіталістичного господарства

і сучасної держави не як виробничі відносини, що зв'язують потенціал раціоналізації, а саме, як субсистеми цілерациональної діяльності, в яких здійснюється соціальне розкриття Західного раціоналізму.

Макс Вебер задався питанням: чому за межами Європи державний, господарський, науковий, художній розвиток не вийшов на шлях раціоналізації, що властивий лише Західній Європі? М. Вебер називає велику кількість феноменів, що окреслюють раціональний підхід у всіх сферах індивідуальної і суспільної діяльності, що вказує на «специфіку вбудованого раціоналізму Західної культури» (*spezifisch gearteten Rationalismus der odzidentalten Kultur anzeigen*) (Habermas, 1988:225). Це, насамперед, сучасне природознавство, що приводить теоретичне знання в математичну форму і перевіряє його за допомогою контролюючих експериментів; системна спеціалізована діяльність наук, що структурована в університети; друкована літературна продукція, а також художня діяльність, інституалізована в театрах, музеях, журналах; строго структуровані по формах музичні твори; також спостерігається використання принципів конструювання великих монументальних будівель та використання лінійної і повітряної перспективи в живописі. Окрім того, М. Вебер вказує на раціоналізм, як стратегію науково-систематизованого вчення про право, інститути формального права і судочинства, сучасну державну адміністрацію з раціональною організацією держслужбовців, що діє на основі кодифікованого права (*der Grundlage gesetzten Rechts operiert*) (Habermas, 1988:225). Приватне право і орієнтоване на прибуток капіталістичне виробництво передбачають юридичне відділення власного майна від виробничого шляхом раціоналізації бухгалтерського обліку. Приватне право дозволяє формальну вільну трудову діяльність з точки зору її ефективності і використання наукового знання для покращення технологічного виробництва. Регуляція диференційованого доступу до засобів виробництва, зазвичай, відбувається лише під тиском раціоналізації виробничих сил. Отже, М. Вебер отожднює модернізацію з раціоналізацією. Когнітивний потенціал, що виникає з появою раціоналізованих картин світу, з його точки зору, не може досягнути дієвості у тих традиційних суспільствах у середині яких здійснюється процес «розчаклування»

(Entzauberung). Що М. Вебер розуміє під терміном «розчаклування»? Це процес звільнення соціуму від забобонів, дикунства, невігластва. На думку М. Вебера, розчаклування стає можливим лише у суспільствах епохи Модерну, тобто там, де відбувається модернізація. Ю. Габермас, інтерпретуючи М. Вебера, акцентує увагу на тому, що модернізація Західної Європи стає можливою завдяки віддиференціюванню ринкового управління системою народного господарства і комплементарного їй державного апарату, що поєднується з тими структурами свідомості, що утворилися у результаті консенсусного синтезу юдео-християнської, арабської і грецької традиції, сформувавши певний культурний горизонт (Weber, 1920:11). Що ж передує процесу модернізації? Ю. Габермас вважає, що передумовами модернізації є сформовані у суспільстві рівнозначні за змістом і значенням ідеї і інтереси, які виражаються у поняттях «зверху вниз» і «знизу вверх» як мотиваційно закріплене і інституціональне втілення структур свідомості (Bewußtseinsstrukturen), а також як інноваційне вирішення конфліктів інтересів, обумовлених проблемами господарського виробництва і політичної боротьби за владу (Habermas, 1988:299).

М. Вебер розглядає раціоналізацію у контексті різних сфер життя. Так, із культурної раціоналізації виникають типові для сучасних суспільств структури свідомості, що утворюють когнітивні, естетико-експресивні і морально-оціночні елементи релігійної традиції. Звідси виникає етична, правова, економічна, релігійна раціоналізація тощо. З точки зору Ю. Габермаса, дослідження М. Вебером інституціонального втілення сучасних форм свідомості, що сформувалися в лоні релігійної раціоналізації, дали поштовх перетворенню культурної раціоналізації в соціальну. Культурна раціоналізація – це систематизація картин світу у контексті власної логіки ціннісних сфер. Соціальна реалізація в розумінні, М. Вебера це інституціолізована в капіталістичному виробництві цілераціональна діяльність підприємця, що має певні функціональні особливості: 1. Цілераціональні орієнтаційні дії з боку робочої сили, що є невід’ємною складовою планово організованого виробничого процесу; 2. Передбачуване для капіталістичного виробництва економічне середовище, тобто ринки товарів, капіталів, праці; 3. Правову

систему і державну адміністрацію, що може гарантувати цю передбачуваність; 4. Державний апарат, санкціонуючий право і інституціоналізуючий в публічній системі управління цілераціональні поведінкові орієнтації. Саме такий підхід М. Вебера, на думку Ю. Габермаса, дозволяє тлумачити модернізацію як соціальну раціоналізацію (*Die gesellschaftliche Rationalisierung*) (Habermas, 1988:302).

Тепер розглянемо інтерпретацію теорії комунікативної дії Ю. Габермаса британський філософом Г. Фінлейсоном (Gordon Finlayson), який в роботі «Habermas: A Very Short Introduction» (Габермас: Короткий Вступ), звертає увагу на те, що його філософія містить як історичний, так і систематичний контексти. Він вчився у Г. Гегеля, К. Маркса і представників герменевтичної філософії, що вплинуло на його розуміння того, що об'єкти, так і дисципліна соціальної теорії мають історію. Філософія Ю. Габермаса робить фактично є соціальною теорією виносить діагноз для сучасних форм суспільного життя, а його етика дискурсу – це обґрунтування та прояснення сучасної моралі (Finlayson, 2005:62). Аналізуючи теорію Модерну Ю. Габермаса дослідник виділяє наступні позиції:

1) Робота Ю. Габермаса «Теорія комунікативної дії» була написана в період (1980-ті роки), коли велися дискусії з приводу завершення Модерну, або його продовження в нових формах;

2) Ю. Габермас слідує за Максом Вебером, вважає, що саме через Модерн масове збільшення технічно корисного знання призвело до виокремлення трьох різних сфер цінностей: науково-технічних, морально-правових, естетично-експресивних;

3) Ю. Габермас, визначає, що слідом за диференціацією цінностей подібні процеси відбуваються і дискурсі достовірності: істина – правильність – достеменність (Finlayson, 2005:64).

Г. Фінлейсон зауважує, що Ю. Габермас називає сучасний проект «незавершеним», оскільки проблеми, до яких він звертається, ще не вирішені. Тому німецький філософ вважає марними спроби зупинити або повернути назад процес модернізації, а також тому, що, на його думку, ті альтернативи, які запропоновані сьогодні є значно гіршими. Однією з таких невдалих альтернатив – це антимодернізм. Дослідник вважає, що Габермас називає сучасність проектом, бо бачить її як культурний рух, що

виникає у відповідь на певні проблеми, породжені процесами модернізації. Головна їх проблема полягала в тому, щоб знайти спосіб з'єднати спеціалізоване знання, вивільнене просвітницьким процесом, зі здоровим глуздом і повсякденними життєвими речами, а також використати їх потенціал на благо, прив'язавши до життєвого світу та спільних інтересів (Finlayson, 2005:65).

Належність Ю. Габермаса до Франкфуртської школи дає привід дослідникам його творчості вважати його одним з ключових теоретиків критичної теорії. Так, британські автори монографії «Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism» (Ключові постаті від критичної теорії до пост-марксизму) С. Тормі (Simon Torney) та Ю. Тауншенд (Jules Townshend) звертають увагу, що його теорію комунікативної дії слід розуміти в контексті емпірично-практично-нормативних питань. Габермасова теорія комунікативної дії, яку він почав серйозно розробляти наприкінці 1960-х років, стала результатом його тривалих пошуків, спрямованих на подолання двох проблем, що виникли в критичній теорії. Першою була проблема цінностей, оскільки первісна марксистська позиція ґрунтувалася на іманентній критиці капіталізму, тобто суперечності між тим, що він обіцяв дати з точки зору людської свободи та матеріальної реалізації і тим, чого він насправді досяг. З тріумфом інструментального розуму, технократичної науки як ідеології це протиріччя було подолане, і (мізерні) джерела ідеологічної опозиції довелося шукати за межами «системи». Дослідники звертають увагу, що Ю. Габермас знайшов нову основу для іманентної критики в лінгвістичній практиці. Таким чином, цінності автономії та відповідальності були закладені в ній. Фактично люди у своїй мовній практиці мимоволі створювали умови для «неспотвореного» мовлення. Друга проблема, з якою працював Ю. Габермас, була пов'язана з подоланням песимізму М. Горкгаймера та Т. Адорно, які були переконані М. Вебером тим, що Модерн – це тріумф інструментальної раціональності (Tormay, Townshend, 2009:174).

М. Морріс в монографії «Rethinking the communicative turn: Adorno, Habermas, and the problem of communicative freedom» (Переосмислюючи комунікативний поворот: Адорно, Габермас і проблема комунікативної свободи) зазначає, що Ю. Габермас прагне зберегти критичний дух сучасності та первісні цілі

критичної теорії в часи, коли критичний розум став предметом серйозних сумнівів. Він глибоко цінує соціальну та політичну теорію, яка б запевнила сучасних людей у їх ідентичності та можливості її відродження перед лицем катастроф і розчарувань, з якими просвітницька та раціоналізаторська політична діяльність була пов'язана у XX столітті. На думку дослідника, Ю. Габермас вважає, що теоретично обґрунтована критика і її артикуляція є корисною і необхідною для свободи і демократії. Морріс М. підкреслює, що Ю. Габермас не вважає, що ми повинні відмовитися від ідеї раціонального суспільства або від можливостей її реалізації через соціальні зміни. Але він вважає, що така ідея має бути сконструйована відповідно до його комунікативної теорії та в історичних граничних умовах сучасного, диференційованого, ліберально-демократичного суспільства, якщо ми хочемо уникнути практичних небезпек, пов'язаних з утопічними візіями планової соціалістичної економіки, неоліберальних ринків чи реакційних фундаменталізмів. Для Ю. Габермаса сама критична теорія набула «темного» і, зрештою, фатального повороту в 1940-х роках після публікації «Діалектики просвітництва» М. Горкгаймера та Т. Адорно, після чого розвиток його початкової програми всеосяжної соціальної науки з практично-політичними намірами здавався неможливим. Дослідник додає, що починаючи з 1960-х років Ю. Габермас очолював значні зусилля нового покоління критичних теоретиків, спрямованих на реконструкцію критичної теорії та відновлення її бачення практично-політичної соціальної науки, що увінчалися в його двотомному *Magnum Opus* «Теорія комунікативної дії». Центральним у цьому проекті було з'ясування теоретичних засад універсальної людської соціальності за допомогою концепції комунікативної раціональності, яка б відповідала вимогам критичної соціальної теорії. Водночас, звертає увагу американський дослідник, через певний час Ю. Габермас відійшов від початкового задуму такого грандіозного проекту, вважаючи його надто амбітним, проте у своїх подальших роботах він залишився вірним основній концепції комунікативної раціональності. Його соціальна та політична думка все ще залежить від цієї концепції, незважаючи на зміни у фокусі та її визначеннях. Визнання універсальної основи комунікативної раціональності, на думку



Ю. Габермаса, дає кращу надію на стабільність перед обличчям соціальної складності та людського розмаїття, і в той же час стверджує найважливіші політичні цінності індивідуальної свободи, автономії та соціальної солідарності (Morris, 2001:1–2).

**Висновки.** Підводячи підсумок даного дослідження, ми встановили, що основою західноєвропейського раціоналізму став не раціоналізм Нового часу в його декартівському обґрунтуванні, а раціоналізм, що був сформований у лоні модернізації європейського суспільства і за результатом цілої низки соціальних, політичних, економічних, релігійних і наукових перетворень. Універсальність західноєвропейського раціоналізму має місце у контексті узгодження соціальної раціоналізації з інструментальною і стратегічною раціоналізацією. М. Вебер представив типологію раціоналізації всіх сфер соціального життя, що відображається у раціоналізованих картинах світу як послідовне і системне промірковування до кінця даних смислових і ціннісних змістів, де «промірковування до кінця» означає досягнення найвіддаленіших принципів, що утворюють фундамент з одного боку, так і розгортання повноти висновків у структурі цілісного прогнозування. З точки зору Ю. Габермаса, М. Веберу вдалося зробити процеси раціоналізації доступними для всебічно-емпіричного дослідження, і притому не принижуючи значення різних аспектів раціональності, що притаманні соціальним процесам освіти. М. Вебер розглянув соціальну раціоналізацію виключно як цільову раціоналізацію у контексті категоричного імперативу І. Канта, що сприяло остаточному «розчаклуванню» філософсько-релігійного мислення як умови для утвердження Західного раціоналізму. Феномен європейського раціоналізму залишається важливою сферою для подальших досліджень в контексті входження Україною до європейського культурного простору.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Adorno T. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel. / Rolf Tiedemann (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. Bd. 5. 386 S.
2. Dilthey W. Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Leipzig: B.G. Teubner, 1990. Bd.1.

3. Finlayson J. Habermas: A Very Short Introduction. New York: Oxford University Press, 2005. 184 p.
4. Gadamer H.G. Hermeneutik 1: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke. Tübingen: Mohr Siebeck. Bd. 1. 1990. 495 S.
5. Gadamer H.G. Hermeneutik 1: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen: Mohr Siebeck, Bd. 2. 1993. 533 S.
6. Habermas J. Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt: Suhrkamp. 1996. 208 S.
7. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns: Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988. Bd. I. 534 S.
8. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988. Bd. II. 628 S.
9. Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Nachdruck der 2., verb. Auflage. Haag : Martinus Nijhoff, 1973. Bd. 1. 250 S.
10. Kuhn T. The structure of scientific revolutions. Chicago: The University of Chicago Press, 2012. 288 p.
11. Morris M. Rethinking the communicative turn: Adorno, Habermas, and the problem of communicative freedom. New York: State University of New York Press University Press, 2001. 256 p.
12. Rorty R. Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy. *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. Chicago: Chicago University Press. 1992. P. 1. 40.
13. Tormey S., Townshend J., Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism. London: SAGE Publications, 2006. 234 p.
14. Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen: Mohr Siebeck. 1920. Bd.1. 573 S.

#### REFERENCES

1. Adorno, T. (1990). *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel* [Toward the Metacriticism of Epistemology Hegel: Three studies]. Rolf Tiedemann (Hrsg.), (Bd. 5). Frankfurt am Main: Suhrkamp. [In German].
2. Dilthey, W. (1990). *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* [Introduction to the Human Sciences: an attempt to lay a Foundation for the Study of Society and History] (Bd.1). Leipzig: B.G. Teubner, 1990. [In German].
3. Finlayson, J. (2005). *Habermas: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
4. Gadamer, H. (1990). *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [Hermeneutics I: Truth and Method.

Fundamentals of Philosophical Hermeneutics]. (Bd.1). Tübingen: Mohr Siebeck. [In German].

5. Gadamer, H. (1993). *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode*. Ergänzungen, Register. 2. [Hermeneutics II: Truth and Method. Supplements, Index. 2]. (Bd.2). Tübingen: Mohr Siebeck. [In German].

6. Habermas, J. (1996). *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* [Moral Consciousness and Communicative Action]. Frankfurt: Suhrkamp. [In German].

7. Habermas, J. (1988). *Theorie des kommunikativen Handelns: Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung* [The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society]. (Bd. I). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. [In German].

8. Habermas, J. (1988). *Theorie des kommunikativen Handelns: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* [The Theory of Communicative Action: A Critique of Functionalist Reason]. (Bd. II). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. [In German].

9. Husserl, E. (1973). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Nachdruck der 2., verb. Auflage [Cartesian Meditations and Paris Lectures. Ed., and introduced by Stephan Strasser. Reprint of the 2nd, verb. Edition.] (Bd. I). Haag: Martinus Nijhoff. [In German].

10. Kuhn, T. (2012). *The structure of scientific revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.

11. Morris, M. (2001). *Rethinking the communicative turn: Adorno, Habermas, and the problem of communicative freedom*. New York: State University of New York Press University Press.

12. Rorty, R. (1992). Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy. R. Rorty (Ed.), *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method* (pp. 1–40). Chicago: Chicago University Press.

13. Tormey, S., Townshend, J., (2006). *Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism*. London: SAGE Publications.

14. Weber, M. (1920). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* [Collected Essays on the Sociology of Religion]. (Bd.1). Tübingen: Mohr Siebeck. [In German].

УДК 327:004

*ДОБРОДУМ Ольга* – доктор філософських наук, професор кафедри журналістики та реклами, Державний торговельно-економічний університет, 19, вул. Кіото, м. Київ, Україна, індекс 02156 ([dobrodum.olga@gmail.com](mailto:dobrodum.olga@gmail.com))

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-7651-4946>

**DOI:** <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.3>

**Бібліографічний опис статті:** Добродум, О. (2023). Дискурс цифрового тоталітаризму як можливого тренду дигіталізації суспільства. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, № 47, 44–56, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.3>

## ДИСКУРС ЦИФРОВОГО ТОТАЛІТАРИЗМУ ЯК МОЖЛИВОГО ТРЕНДУ ДИГІТАЛІЗАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА

**Анотація.** *Мета статті* – дослідити цифровий тоталітаризм як можливий тренд дигіталізації суспільства. **Методологічними засадами дослідження** стали принципи світоглядного та методологічного плюралізму, неупередженості та гуманізму, компаративності та незаангажованості, ідеологічного різноманіття, толерантності, світськості. З конкретно-наукових методів було застосовано проблемно-хронологічний, системно-структурний та критичний аналіз філософських джерел, а також концептуально-дискурсний, системно-хронологічний підходи до наукового осмислення явищ та подій суспільного життя. **Наукова новизна** – Сьогодні в XXI столітті цифровий тоталітаризм є актуальним феноменом та екзистенціальним викликом сучасної епохи. Калейдоскоп усіх соціальних дій знаходить відображення у ЗМІ. Багато вчених висловлюють занепокоєння потенційними загрозами у зв'язку з аномально швидким розвитком технологій. **Висновки.** В даний час поширені антиутопічні побоювання у можливості настання цифрового тоталітаризму та ціла палітра розмаїтого ставлення до *high-tech*, у зв'язку з чим актуалізуються у суспільній пам'яті

синонімічні поняття технофобія та неолуддизм, комп'ютерна та Інтернет-адикція як форми проблематичного впливу Глобального Павутиння. Спектр та реєстр впливу технологій на конкретну особистість залежить не стільки від самої природи Інтернету, а від його користувачів, які все більше взаємодіють саме на технологічній основі. Цифровий тоталітаризм у політичній площині може вбачатися через підтасовування під час виборчого процесу та електоральні фальсифікації у зв'язку з підрахунком результатів голосування. Слід також звернути увагу на юридичний аспект становлення цифрової диктатури, оскільки створення загальних глобальних баз даних не завжди йдуть на користь сегменту, в якому вони створюються.

**Ключові слова:** цифровий тоталітаризм, дигіталізація суспільства, Інтернет, технофобія, дискурс.

**DOBRODUM Olga** – Doctor of Philosophy, Professor at the Department of Journalism and Advertising, State University of Trade and Economics, 19, Kyoto str., Kyiv, Ukraine, postal code 02156 (dobrodum.olga@gmail.com)

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-7651-4946>

**DOI:** <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.3>

**To cite this article:** Dobrodum, O. (2023). Dyskurs tsyfrovoho totalitaryzmu yak mozhlyvoho trendu dyhitalizatsii suspilstva [Discourse of digital totalitarianism as a possible trend of digitalization of society]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho 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, № 47, 44–56*, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.3>

## DISCOURSE OF DIGITAL TOTALITARISM AS A POSSIBLE TREND OF DIGITALIZATION OF SOCIETY

**Summary.** *The purpose is to investigate digital totalitarianism as a potential trend of digitalization of society. The methodological foundations were the principles of worldview and methodological pluralism, impartiality and humanism, comparability and neutrality, ideological diversity, tolerance, secularism. Of concrete-scientific methods, problem-chronological, systemic-structural and critical*

*analysis of philosophical sources, as well as conceptual-discourse, systemic-chronological approaches to the scientific understanding of phenomena and events of social life were applied. **Scientific novelty** – Today in the 21st century, digital totalitarianism is an actual phenomenon and an existential challenge of the modern era. The kaleidoscope of all social actions is reflected in the media. Many scientists express concern about potential threats in connection with the abnormally fast development of technology. **Conclusions.** Currently, there are widespread dystopian fears about the possibility of the onset of digital totalitarianism and a whole palette of diverse attitudes to high-tech, in connection with which the synonymous concepts of technophobia and neo-Luddism, computer and Internet addiction as forms of problematic influence are updated in the public memory of the World Wide Web. The spectrum and register of the influence of technologies on a specific personality depends not so much on the nature of the Internet itself, but on its users, who increasingly interact precisely on a technological basis. Digital totalitarianism in the political plane can be seen through subjugation during the electoral process and electoral falsifications in connection with the counting of voting results. Attention should also be paid to the legal aspect of creating a digital dictatorship, as the creation of common global databases does not always benefit the segment in which they are created.*

**Key words:** digital totalitarianism, digitalization of society, Internet, technophobia, discourse.

**Постановка проблеми.** Ймовірно, сьогодні в ХХІ столітті цифровий тоталітаризм є актуальним феноменом та екзистенціальним викликом сучасної епохи. Дискурс цифрового тоталітаризму навіює алузію нумерологічних поглядів піфагореїзму – магічних співвідношень всього земного з цифрою, причому Бог позначався одиницею. Бінарна система як основа high-tech була б неможлива без нуля, який подарувала людству Індія, без винаходу якого не було б математики, фізики та новітніх технологій (Брахмагупта, індуський математик та астроном, вперше використав точку під іншими числами для позначення числа нуль у 628 року нашої ери). Калейдоскоп усіх соціальних дій знаходить відображення у ЗМІ і може діяти позитивно чи негативно – даний амбівалентний підхід

вживаємо і в межах осмислення впливу цифрових технологій, відношення до яких може бути від глорифікації та сакралізації до демонізації та інферналізації, оскільки багато вчених висловлюють занепокоєння потенційними загрозами у зв'язку з аномально швидким розвитком обговорюваної технології.

У зв'язку з цією тематикою неможливо не згадати китайський капіталізм із соціалістичним обличчям або соціалізм із китайською специфікою та його великий китайський електронний брандмауер. Особливо симптоматично проявила себе Арабська весна, яка інакше називалася твіттер- і фейсбук-революцією, що почалася революцією в Тунісі. Маніфестація цифрового тоталітаризма, на наш погляд, може вбачатися і у певній монополізації виробництва – наприклад, у тому, що на Тайвань припадає майже 90% глобального виробництва передових мікрочипів (і більш як 65% усіх чипів), тож півпровідники, крихітні комп'ютерні чіпи часто називають «нафтою» XXI століття. Ймовірно, в найближчому майбутньому в середньостроковій перспективі бунт роботів людству не загрожує, оскільки роботоконструкції не настільки досконалі, щоб могли самостійно планувати і виконувати покладені на них функції. Машинобудування поки що розвивається значним чином автономно від high-tech, симбіозу між ними поки немає, та й рівень програмного забезпечення поки що не є настільки досконалим, аби ШІ (штучний інтелект) міг сам ставити завдання та їх виконувати.

Актуалізував досліджувану нами проблему і той факт, що AI (штучний інтелект) – найважливіше слово 2023 року за версією словника Collins, тому що ШІ «прискорився такими швидкими темпами та став домінуючим обговоренням 2023 року». Використання цього слова за останній рік зросло вчетверо. «ШІ» був обраний зі списку нових термінів, які відображають «нашу мову, що постійно розвивається, і проблеми тих, хто її використовує». Торік словом року обрали «пермакризу» (постійну кризу), роком раніше – «NFT», а у 2020 році – «локдаун» (Addley E., 2023).

**Мета статті** – дослідити цифровий тоталітаризм як можливий тренд дигіталізації суспільства.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** У сучасній епосі «технофобія» присутня, перш за все, у так званих

«антистїєнтистських напрямках» західної філософії, таких, наприклад, як філософія життя і екзистенціалізм, що виростають з неї, і філософська антропологія. До технофобів можна зарахувати і деяких теоретиків «глобально-екологічного катастрофізму», серед яких А. Печчеї, Д. Медоуз, Дж. Форрестер, П. Ерліх, А. Дж. Бахм, Г. Гардін тощо.

Дигіталізація деякими сприймається як щось недолюдське і навіть інфернальне у руслі міркувань Е. Фромма про некрофілію, як втілення «Thanatos» в термінології З. Фрейда. Користуючись концептуальною спадщиною психоаналізу, можна уявити, як майбутні архетипи high-tech повстають із глибин колективного несвідомого.

**Основний матеріал.** Згідно з класифікацією, яку використовує низка експертів, сьогодні ми живемо під час Четвертої промислової революції, що характеризується злиттям технологій ШІ, генної інженерії та робототехніки, що стирає межі між фізичним, цифровим та біологічним світами. Ентоні Гідденс вважає, що темпи і глобальні масштаби такої революції безпрецедентні в історії людства, і ми, ймовірно, перебуваємо лише на її ранніх стадіях – на його думку, нові розробки в галузі ШІ, ймовірно, призведуть до нової фази соціальної трансформації. Деякі вважають, що цифрова революція, в першу чергу, породжує нескінченну різноманітність та руйнує інститути і спосіб життя, що існували раніше. Нещодавно видання «Insider» склало список спеціальностей, у яких нейромережі зможуть замінити людей: програміст, журналіст та копірайтер, юрист, маркетинговий аналітик, учитель, фінансовий консультант, трейдер, графічний дизайнер, бухгалтер, агент підтримки.

Як мінімум, у перелічених галузях відсіюються дилетанти, яких легко можна буде замінити чат-ботами, і залишаться лише справжні професіонали своєї справи: гучними були нещодавні новини про те, що американське видання BuzzFeed звільнило 180 журналістів і почало використовувати чат-бот – ці процеси вже відбуваються. Історія знає науково-технічні революції, які викликали страх і побоювання людей, що їх замінять машинами: ченці, які переписували рукописи від руки, засуджували друкарський верстат, а камеру оголосили смертю живопису в середині 1800-х років. Згадаймо рух луддитів, що виник у першій



чверті XIX століття в ході промислової революції в Англії – тоді робітники ламали машини та обладнання на знак свого протесту. Науково-технічна революція – річ неминуча, і найбільше вона стосується певних професій чи сфер, але, зрештою, буквально змінює світ. Яким стане світ після Четвертої промислової революції за такого масового використання ШІ? Рей Курцвейл говорив про те, що ми навіть не помітимо, як почнеться епоха сингулярності – коли розвиток цих інформаційних технологій буде вже такою густиною, що невідомо: ми ними керуємо, або вони нами. Навіть уже зараз у багатьох може виникнути відчуття, що керують вони – інформаційні технології. Ми вже входимо в епоху сингулярності, ШІ гратиме дуже велику роль, але виникатиме і дуже велика потреба в унікальності людської думки. Професіонали, безумовно, будуть затребувані, але питання ще в тому, чи зможуть професіонали, потім вбудуватися в це інформаційне діджиталізоване середовище? (Мок А., Zinkula J., 2023).

Можливо, комп'ютери стануть не потрібними вже до кінця цього століття, а то й років через тридцять. У впливовому американському науковому журналі «Frontiers in Neuroscience» дванадцять вчених опублікували статтю, яка викликала світовий резонанс «Human Brain/Cloud Interface» про створення безпосередньої системи взаємодії між мозком людини і «хмарою даних, що стрімко розширюється», прототипом якого є Інтернет. Ще в 2016 році розробку неймовірного інтерфейсу взяв на себе Ілон Маск, який майстерно лякає аудиторію тим, що незабаром людство в порівнянні з машинами ШІ стане просто їхніми домашніми котиками. Концепція трансгуманізму останнім часом зустрічає все більше критики: на одній чаші терезів – ні багато ні мало усунення страждань, хвороб, старіння та смерті, проте на іншій – наше повне розлюднення, більше того, здавання себе під контроль якоїсь таємної системи, яка, оскільки важелі впливу як нанороботів вже вживлені у кожного індивіда, що особливо боїться смерті, і вона може розпоряджатися ними на власний розсуд. Адже моральні гарантії безпеки особистості залишаються моральними гарантіями, та й їх ніхто не дає. При цьому, як справедливо зауважив Ілон Маск, часткова кіборгізація людини вже відбулася: сучасні люди щодня

взаємодіють із «цифровими версіями себе» у вигляді облікових записів у соцмережах, наприклад (Human Brain/Cloud Interface, 2019).

Ще, як відомо, «хрещені батьки» штучного інтелекту остерігаються, що він може вийти з-під контролю, тому пропонують покласти відповідальність за вред від нього на компанії-розробників. Артикуловано пропозиції щодо ШІ, згідно з якими уряди мають виділяти одну третину своїх досліджень та розробок штучного інтелекту, а компанії – одну третину своїх науково-дослідних ресурсів на безпечне та етичне використання систем; доцільне надання незалежним аудиторам доступу до лабораторій ШІ; створення ліцензійної системи для створення передових моделей; компанії зі штучним інтелектом повинні вжити спеціальних заходів безпеки, якщо в їх моделях виявлено небезпечні можливості; покладання відповідальності на технологічні компанії за передбачувану та запобіжну шкоду від їх систем ШІ. Недбало розроблені системи штучного інтелекту загрожують «посилити соціальну несправедливість, підірвати наші професії, підірвати соціальну стабільність, сприяти широкомасштабній злочинній чи терористичній діяльності та послабити наше спільне розуміння реальності, яка є основою суспільства». Вони зазначили, що поточні системи штучного інтелекту вже демонструють ознаки тривожних можливостей, які вказують шлях до появи автономних систем, які можуть планувати, переслідувати цілі та діяти у світі. Хоча деякі експерти зі штучного інтелекту стверджують, що страхи щодо загрози існуванню людей перебільшені («Хрещені батьки», 2023).

Можна відзначити, що людству притаманні алармічні настрої у зв'язку з ШІ – існують гіпотетичні уявлення, що людство вперше стикається із ситуацією, коли з'явилося щось, що буде набагато розумнішим за найрозумнішого людини. Так, Ілон Маск заявив, що штучний інтелект є найбільшою загрозою для людства (Ілон Маск, 2023).

Ілон Маск також висловив занепокоєння щодо впливу штучного інтелекту на майбутнє праці та суспільства. На його думку, рукотворний розум зрештою може зробити працю людини непотрібною, оскільки ШІ навчиться виконувати практично сі види робіт. Детально бізнесмен підкреслив, що настане момент,

коли робота не буде потрібна, оскільки штучний інтелект стане «розумнішим за найрозумнішу людину». Такий стан справ, за словами Маска, може бути як позитивним, так і негативним явищем (користь від ШІ полягатиме в позбавленні людей від праці, проте поширення рукотворного розуму поставити під сумнів сенс існування людства) (Бровченко В., 2023).

Ілон Маск вважає, що штучний інтелект з часом може також залишити всіх без роботи, що ШІ може стати «найбільш про-ривною силою в історії». Якщо захочуть, люди матимуть роботу для особистого задоволення, але ШІ зможе робити все. Ілон Маск неодноразово попереджав про загрози, які штучний інтелект несе людству, одного разу сказавши, що він може бути небезпечнішим за ядерну зброю, закликавши припинити розробку ШІ, більш досконалого, ніж програмне забезпечення OpenAI GPT-4 (Орос Ю., 2023).

Ми є свідками наслідків глобальних Tech- та IT-революцій, оскільки IT- та Tech-промисловість змінює навіть ландшафт політики. Якщо поважно подивитись на середній вік топ-політиків Заходу та якість сьогоденної низькооплачуваної західної бюрократії, то легко зрозуміти, що вже щонайменше двадцять років триває світовий тренд: політика та держслужба викликає відторгнення у молоді, адже «навіщо стріляти один в одного, коли можна лайкати один одного». Шанс глобального перезавантаження Заходу та появу нових, готових діяти лідерів, які підуть на підвищення ставок до повної перемоги цивілізації над мороком – іншого варіанта просто немає (Сакварелідзе Д., 2023).

Чинник ШІ особливо важливий у гуманітарному дискурсі, оскільки він демонструє можливість використання тих чи інших ідей, незалежно від того, що мали на увазі самі автори поняття. Ймовірно, методологічно невірним було б екстаполювати ідеї класика на інші контексти та обставини – адже це все одно, що застосовувати концептуальні погляди Мартіна Лютера у контексті оцінки війни Росії з Україною. Як відомо, Мартін Лютер рекомендував досить суворі методи перемоги у громадянській війні, серед яких: спалювати та бити, вбивати та стратити. Оскільки історія і не знає умовного способу, невідомо, що Гітлер міг би сказати про нас, яким доступна будь-яка інформація завдяки

Інтернету, адже за своєю хитрістю і підлістю, ницістю і агресією людський інтелект поки набагато перевищує нелюдський і ШІ поки що лише демонструє можливості людини, зокрема його погані сторони. Безмежна креативність людського розуму обмежується набором етичних принципів: так, у 2016 році чат-бот Microsoft Tay, попередник ChatGPT, заповонив Інтернет женоненависницьким та расистським контентом, який з'явився через онлайн-тролі, які «згодували» йому образливі навчальні дані (Chomsky N., 2023).

Повертаючись до теперішньої російсько-української війни, існують уявлення про те, що Кремль готує 'імпортозаміщення' Google: так красиво буде називатися введення цифрової диктатури Великий китайський файрвол (під назвою «Золотий щит») передбачає слухняну поведінку на ринку світових сервісів, від Google до Facebook, що встановлюють фільтри за ключовими словами та використовують «чорний список» заборонених сайтів. Також Китай створив успішні аналоги західних сервісів: замість Google – Baidu, Twitter замість Weibo, замість Facebook – RenRen, Facebook Messenger та WhatsApp – WeChat, YouTube – Youku. Сьогодні «Яндекс» потіснив Google і є ключовим цензором у російському цифровому світі та відіграє провідну роль у покритті інформації про війну, водночас «Яндекс» відкриває ФСБ доступ до даних усіх користувачів, не лише російських. Як жартують у мережі, путінські спецслужби змінили лозунг компанії з «Яндекс – знайдЕться все» на «Яндекс – знайдУться всі». Тримаючи «Яндекс» біля кармана, Кремль водночас збирається фільтрувати цифрове спілкування з «буржуазним» інтернетом, всілякими Google, Yahoo! та FB: для цього достатньо в разі зменшити швидкість із західним світом – ось у такий вісь нехитрий спосіб Рунет стане «суверенним». Нова версія залізної завіси – це щось на кшталт глушилок, що протидіяли ворожим «голосам» у радіоефірі. Створення «суверенного» інтернету вказує на те, що сучасні інформаційні проблеми режим Путіна вирішує прийомами 70–80-річної давнини (Кремль готує, 2023).

**Висновки та перспективи подальших досліджень.** Цифровий тоталітаризм у політичній площині може вбачатися через підтасовування під час виборчого процесу та електоральні фальсифікації у зв'язку з підрахунком результатів голосування.

Слід також звернути увагу на юридичний аспект становлення цифрової диктатури, оскільки створення загальних глобальних баз даних не завжди йдуть на користь сегменту, в якому вони створюються – це стосується в основному дигіталізації персональних даних конкретної фізичної особи. Основна проблема полягає в тому, що згадана дигіталізація йде в розріз із наявним законодавством України про збереження баз даних особи, як це зазначено в Конституції України – що без особистої згоди громадянина передача його особистих даних уповноваженим особам (організацією) третім особам заборонена (стаття 23), а також це йде із законами України «Про інформацію» та «Про захист персональних даних». З одного боку, це порушення права і свободи людей, з іншого боку, можливість витоку цих даних будь-яким зацікавленим особам, починаючи від іноземних розвідок і закінчуючи злодіями, які використовують ці дані для незаконного оформлення коштів чи матеріальних цінностей. Приклад цьому – Дія, без згоди на те громадян України були оцифровані 2 паспорти громадян України – внутрішній та закордонний – та ідентифікаційний податковий номер, але найцікавіше при цьому у тому, що закордонний паспорт операційної сили в українських прикордонників не має. Те саме стосується глобальної мережі призовного реєстру, над яким зараз працюють територіальний центр комплектування та соціальної допомоги (ТЦК). Маючи глобальну корупцію серед працівників ТЦК, немає жодної гарнати захисту персональних даних цього реєстру, тим більше, абсолютно невідомо, наскільки захисту він буде підданий.

Основна сфера банківської діяльності – банківські розрахунки – виробляються виключно в електронному вигляді, через систему е-платежів SWIFT – зі штаб-квартирою та розробниками у Брюсселі. Відключення будь-якого банку від цієї системи рівносильне блокуванню його працездатності та втраті ділової репутації. На даному етапі авіаційний транспорт у сфері адміністрування та управління польотів як з боку диспетчерів, так і аероменеджерів повністю оцифрований: кожен борт і має власний JPS-навігатор, включаючи бізнесджети, і відстежити переміщення будь-якого літака зараз не важко в режимі реального часу. Залізничний транспорт також

майже повністю оцифрований, активно здійснюється оцифрування автомобільного транспорту. Основна умова експлуатації вантажних автомобілів та автобусів, що здійснюють міжнародні та міжобласні рейси всередині країни – наявність JPS-навігатора, таким чином диспетчер транспортного перевізника знає у будь-який момент місцезнаходження підлеглого транспортного засобу. Але в найближчому майбутньому відсутня небезпека поглинання ІІІ людей – витіснення людини та необхідність присутності людини при виконанні тих чи інших операцій.

Фінансові засоби людини в наш час можуть накопичуватися, серед іншого, у криптовалюти біткойнах, однак у нашій українській державі на законодавчому рівні тема біткойна зовсім не прописана, що створює значне поле для фінансових махінацій, зловживань, відповідальність за які на законодавчому рівні юридично не прописана. У біткойнах дають хабарі, на біткойни відмивають кошти, набуті злочинним шляхом, у біткойнах здійснюються сірі платежі. Нині дуже поширений бізнес – майнінг криптовалют, проте, на українському законодавчому рівні ця тема повністю відсутня.

Таким чином, в даний час поширені антиутопічні побоювання у можливості настання цифрового тоталітаризму та ціла палітра різноманітного ставлення до high-tech, у зв'язку з чим актуалізуються у суспільній пам'яті синонімічні поняття технофобія та неолуддизм, комп'ютерна та Інтернет-адикція як форми проблематичного впливу Глобального Павутиння. Спектр та регістр впливу технологій на конкретну особистість залежить не стільки від самої природи Інтернету, а від його користувачів, які все більше взаємодіють саме на технологічній основі. З одного боку, начебто, «доктор Google знає все», а з іншого, «підключися, інакше загинеш», адже «реальність – це ілюзія, викликана відсутністю Інтернету», і, за словами Білла Гейтса, «якщо тебе немає в Інтернеті – то ти не існуєш».

#### ЛІТЕРАТУРА

1. «Хрещені батьки» штучного інтелекту остерігаються, що він може вийти з-під контролю. URL: [https://tsn.ua/nauka\\_it/hrescheni-batki-shtuchnogo-intelektu-osterigayutsya-scho-vin-mozhe-viyti-z-pid-kontrolyu-2436061.html](https://tsn.ua/nauka_it/hrescheni-batki-shtuchnogo-intelektu-osterigayutsya-scho-vin-mozhe-viyti-z-pid-kontrolyu-2436061.html)

2. Addley E. 'AI' named most notable word of 2023 by Collins dictionary Chosen from a list that includes 'greedflation', 'nepo baby' and 'deinfluencing', use of term has quadrupled this year. URL: <https://amp.theguardian.com/technology/2023/nov/01/ai-named-most-notable-word-of-2023-by-collins-dictionary>

3. Chomsky N., Roberts I. and Watumull J. Noam Chomsky: The False Promise of ChatGPT. URL: <https://www.nytimes.com/2023/03/08/opinion/noam-chomsky-chatgpt-ai.html>

4. Human Brain/Cloud Interface. URL: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fnins.2019.00112/full>

5. Mok A. and Zinkula J. ChatGPT may be coming for our jobs. Here are the 10 roles that AI is most likely to replace. URL: <https://www.businessinsider.com/chatgpt-jobs-at-risk-replacement-artificial-intelligence-ai-labor-trends-2023-02?>

6. Бровченко В. Ілон Маск висловив побоювання, що штучний інтелект позбавить людство сенсу існування. URL: <https://prostomob.com/174903-ilon-mask-vyslovyv-poboyuvannya-shho-shtuchnyj-intelekt-pozbavyt-lyudstvo-sensu-isnuvannya>

7. Ілон Маск назвав найбільшу загрозу для людства. URL: [https://tsn.ua/nauka\\_it/ilon-mask-nazvav-naybilshu-zagrozu-dlya-lyudstva-2441902.html](https://tsn.ua/nauka_it/ilon-mask-nazvav-naybilshu-zagrozu-dlya-lyudstva-2441902.html)

8. Кремль готує «імпортозаміщення» Google: так красиво називатиметься введення цифрової диктатури. URL: <https://news.obozrevatel.com/ukr/abroad/kreml-gotue-importozamischennya-google-tak-krasivo-nazivati-timetsya-vvedennya-tsifrovoi-diktaturi.htm>

9. Орос Ю. Штучний інтелект із часом залишить усіх без роботи, – Ілон Маск. URL: <https://itc.ua/ua/novini/shtuchnyj-intelekt-z-chasom-zalyshyt-usih-bez-roboty-ilon-mask/>

10. Сакварелідзе Д. Ми – свідки наслідків глобальних Tech та IT революцій. URL: <https://blogs.pravda.com.ua/authors/sakvarelidze/6542959311e0f/>

## REFERENCES

1. «Khreshcheni batky» shtuchnoho intelektu osterihaiutsia, shcho vin mozhe vyty z-pid kontroliu [The «godfathers» of artificial intelligence are wary that it can get out of control] (2023). E-resource. Accessmode: [https://tsn.ua/nauka\\_it/hreshcheni-batki-shtuchnogo-intelektu-osterigayutsya-scho-vin-mozhe-viyti-z-pid-kontrolyu-2436061.html](https://tsn.ua/nauka_it/hreshcheni-batki-shtuchnogo-intelektu-osterigayutsya-scho-vin-mozhe-viyti-z-pid-kontrolyu-2436061.html) (Last accessed: 09.11.2023) [In Ukrainian]

2. Addley E. (2023). 'AI' named most notable word of 2023 by Collins dictionary Chosen from a list that includes 'greedflation, 'nepo baby' and 'deinfluencing, use of term has quadrupled this year. E-resource. Accessmode: <https://amp.theguardian.com/technology/2023/nov/01/ai-named-most-notable-word-of-2023-by-collins-dictionary> (Last accessed: 09.11.2023)

3. Chomsky N., Roberts I. and Watumull J. (2023). Noam Chomsky: *The False Promise of ChatGPT*. E-resource. Accessmode: <https://www.nytimes.com/2023/03/08/opinion/noam-chomsky-chatgpt-ai.html> (Last accessed: 09.11.2023)
4. Human Brain/Cloud Interface. (2019). E-resource. Accessmode: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fnins.2019.00112/full> (Last accessed: 09.11.2023)
5. Mok A. and Zinkula J. (2023). ChatGPT may be coming for our jobs. Here are the 10 roles that AI is most likely to replace. E-resource. Accessmode: <https://www.businessinsider.com/chatgpt-jobs-at-risk-replacement-artificial-intelligence-ai-labor-trends-2023-02?> (Last accessed: 09.11.2023)
6. Brovchenko V. (2023). Elon Mask vysloviv poboiuvannia, shcho shtuchnyi intelekt pozbavyt liudstvo sensu isnuvannia [Elon Musk expressed fears that artificial intelligence will deprive humanity of the meaning of existence]. E-resource. Accessmode: <https://prostomob.com/174903-ilon-mask-vysloviv-poboyuvannya-shho-shtuchnyj-intelekt-pozbavyt-lyudstvo-sensu-isnuvannya> (Last accessed: 09.11.2023) [In Ukrainian]
7. Elon Mask nazvav naibilshu zahrozu dlia liudstva [Elon Musk named the greatest threat to humanity]. (2023). E-resource. Accessmode: [https://tsn.ua/nauka\\_it/ilon-mask-nazvav-naybilshu-zagrozu-dlya-lyudstva-2441902.html](https://tsn.ua/nauka_it/ilon-mask-nazvav-naybilshu-zagrozu-dlya-lyudstva-2441902.html) (Last accessed: 09.11.2023) [In Ukrainian]
8. Kreml hotuie «importozamishchennia» Google: tak krasyvo nazyvatymetsia vvedennia tsyfrovoi dyktatury. (2023). E-resource. Accessmode: <https://news.obozrevatel.com/ukr/abroad/kreml-gotue-importozamischennya-google-tak-krasivo-nazivatimetsya-vvedennya-tsifrovoi-diktaturi.htm> (Last accessed: 21.02.2023) [In Ukrainian]
9. Oros Yu. (2023). *Shtuchnyi intelekt iz chasom zalyshyt usikh bez roboty, – Elon Mask* [Artificial intelligence will eventually put everyone out of work – Elon Musk]. E-resource. Accessmode: <https://itc.ua/ua/novini/shtuchnyj-intelekt-z-chasom-zalyshyt-usih-bez-roboty-ilon-mask/> (Last accessed: 09.11.2023) [In Ukrainian]
10. Sakvarelidze D. (2023). *My – svidky naslidkiv hlobalnykh Tech ta IT revoliutsii*. [We are witnesses of the consequences of global Tech and IT revolutions] E-resource. Accessmode: <https://blogs.pravda.com.ua/authors/sakvarelidze/6542959311e0f/> (Last accessed: 09.11.2023) [In Ukrainian]



*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](mailto:limonchenko57@gmail.com))

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

**DOI:** <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.4>

**Бібліографічний опис статті:** Лімонченко, В. (2023). Революційний зміст містики. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, № 47, 57–74, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.4>

## РЕВОЛЮЦІЙНИЙ ЗМІСТ МІСТИКИ

**Анотація.** *Мета роботи* – розглянути альтернативні варіанти «революційності», включивши у розгляд осмислення революційних подій у світлі релігійної свідомості. **Методологія.** *Методологічними засадами постають ті дослідження, для яких характерно осмислення революційних подій у світлі релігійної свідомості, при цьому ставиться завдання збереження тверезої раціональної свідомості як щодо світу захоплюючих революційних подій, так і до релігійного виміру. Для реалізації поставленого завдання задіюється метод поглибленого рефлексивно-критичного читання, що передбачає роботу з поняттями і встановлення нюансів смислу.* **Наукова новизна.** *Втручання у порядок життя має різноманітні форми і найбільш радикальний варіант отримав ім'я революції. Революція бачиться дією, що реалізує покликання людини до творчості і звідси позитивна акцентуація революції. Проте існують протилежні оцінки революційних актів, що спонукає до пошуків відмінних від соціально-політичних подій способів руху до іншого устрою життя. Одним з таких альтернативних шляхів і є містика. Концептуально-понятійне розрізнення понять магія і містика відкриває різні практичні інтенції – магічна прагне влади над буттям, тому в магії відбувається розширення себе, експансія і насильство щодо іншого, містична установка орієнтує на переображення себе, зміну власної свідомості.*

Перша тенденція дає шлях агресивної дії, спрямованої назовні (заколоти, бунти, терор), друга має смисл не просто удосконалення себе, яке може реалізовуватись відповідно порядку природного буття (трансгуманізм), коли утримувана вольовим зусиллям установка розширення людських можливостей замінюється досягненнями науки й техніки, технологічними змінами людства. Це приводить до усунення такого феномену як людський вчинок. **Висновки.** Відповідні загальні правові норми необхідно мають діяти у суспільстві, але і вони все одно передбачають людський вчинок. При тому, що активне втручання у події сьгоднішнього дня надає певне смислове наповнення людському життю, але цей смисл легко губиться, як тільки настирлива емпірична дійсність демонструє повернення того, з чим велася боротьба. Акцентує ована сучасністю свідомість легко впадає в розпач, як тільки її сподівання не виповнилися. Саме неспляча загострена свідомість надає революційній перспективі і релігійній акцентуації характер врівноваженості та певної усвідомленої інтелектуальності.

**Ключові слова:** революція, містика, свідомість, духовна робота, вольова напруга, безсмисленість.

**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/10.24919/2522-4700.47.4>

**To cite this article:** Limonchenko, V. (2023). Revoliutsiinyi зміst mistyky [The revolutionary content of mysticism]. *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, № 47, 57–74*, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.4>

## THE REVOLUTIONARY CONTENT OF MYSTICISM

**Summary.** *The purpose of the work is to consider alternative variants of «revolutionary», considering revolutionary events in*

*the light of religious consciousness. **Methodology.** Methodological foundations are those studies, which are characterized by an understanding of revolutionary events in the light of religious consciousness while setting the task of preserving a sober rational consciousness both in terms of fascinating revolutionary events and religious dimensions. The method of in-depth reflexive-critical reading is used to accomplish the task, which involves working with concepts and establishing the nuances of meaning. **Scientific novelty.** The interference in order of life has a variety of forms and the most radical option is the name of the revolution. The revolution is seen as the action that realizes the vocation of man to creativity and hence the positive accentuation of the revolution. However, there are opposite estimates of revolutionary acts, which encourages the search for different ways of moving to another lifestyle from socio-political events. One of these alternative paths is mysticism. The conceptual distinction of the concepts of magic and mysticism reveals different practical intentions-magical seek power over being, so in magic, there is an expansion of oneself, expansion, and violence against another; the mystical setting focuses on the reflection of oneself, the change of one's consciousness. The first tendency gives the path of aggressive action aimed at the outside (rebellions, riots, terror), the second has a sense not just improvement of oneself, which can be implemented following the order of natural being (transhumanism), when the installation of human capabilities is replaced by volitional efforts, technological changes in humanity. This leads to the elimination of such a phenomenon as the human act. **Conclusions.** The relevant general legal rules must be applied in society, but they still imply human acts. Even though active interference in the event of today gives a certain semantic filling of human life, this meaning is easily lost as soon as an intrusive empirical reality demonstrates the return of what the struggle was conducted. Consciousness accentuated by modernity easily falls into despair, as soon as its hopes are fulfilled. It is the unprecedented exacerbated consciousness that gives the revolutionary perspective and religious accentuation of the nature of balance and a certain conscious intellectuality.*

**Key words:** revolution, mysticism, consciousness, spiritual work, volitional tension, meaninglessness.

**Постановка проблеми.** Спроба зцілити людську історію – одна з самих спокусливих авантюр думки, здійснена вже Платоном: якщо космос, а разом з ним і поліс, спотворені і внаслідок жажливих людських справ рухаються не в той бік, то робиться висновок щодо можливості людськими діями виправити ситуацію. Активне втручання у порядок життя має найрізноманітніші форми і найбільш радикальний варіант отримав ім'я революції. Революція бачиться дією, що реалізує покликання людини до творчості і звідси позитивна акцентуація революції, яка сягає майже сакралізації її, обґрунтовану вимогами неминучого соціального оновлення, прориву у майбутнє. Проте існують і прямо протилежні оцінки революційних актів, що спонукають до пошуків відмінних від соціально-політичних подій способів руху до іншого порядку життя.

Дотримуючись звичної логіки значень, проблема, винесена в назву статті, прочитується як дещо абсурдна, як така, що демонстративно ламає порядок здорового глузду. Революційність і містика скоріше постають двома полюсами: перша супроводжується динамічною подієвістю різких змін і катастроф, друга є гранично статичною і тихою – термін «містика» перегукується з грецьким дієсловом «*tyuein*» («тримати закритим рот»), який позначав таємні вчення давнини, приховані від непосвячених; перша орієнтована на перерив поступовості, перетворення, друга – на встановлення зв'язку та спілкування. Надзвичайно евристично звернення до продумування звичних смислів, це усуває деякі глухі кути, принаймні, розширює горизонти бачення і розуміння.

Отже вимальовується **мета дослідження** – розглянути альтернативні варіанти «революційності», включивши у розгляд осмислення революційних подій у світлі релігійної свідомості.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Вказана постановка питання передбачає аналітику літератури у двох напрямках. По-перше, це література, центрована проблемами людської творчості і свободи як засади, що обумовлює можливість оновлення світового порядку, яка у релігійному контексті постає як продумування есхатологічної тематики і теургії. Показовою і значущою є така постановка питання (Wolfe, 2019), коли есхатологія розглядається не стільки у теологічному реєстрі, скільки

у філософському, тобто «останнє» розглядається не у зовнішню подієвому просторі, а переміщується у внутрішню логіку системи, обґрунтовуючи розуміння свободи або як номологічної (раціональної) сили, що підтримує порядок (Гегель), або як антиномологічної, невизначеної творчої активності, що перевертає, змінює порядок системи (Бердяєв) (Wolfe, 2019, p. 55–56). Джу-діт Вулф виходить на питання автентичного існування людини, поставленої перед найбільш значущим життєвим визначенням – розв’язати напругу між неминучою власною скінченністю та настільки ж наполегливим бажанням подолати її (р. 65). Ця ж проблема має і інше формулювання, а саме постановку питання про свободу в онтологічному плані – якщо людина є істотою творчою, то вона має бути здатною створювати радикально унікальну інакову реальність, але як це узгоджується з питаннями божественної всемогутності? Р. Кнежевич (2020) зіставляє погляди на свободу Іоанна Зізіуласа і Миколи Бердяєва, акцентуючи увагу на людському призначенні, завдяки чому стає можливим «приріст буття».

Значна увага дослідників приділяється поглядам Миколи Бердяєва, твори якого перевидуються англійською мовою (Berdyayev, 1955; Berdyayev, 1962; Berdyayev, 2023), але й виходять нові переклади (Berdyayev, 2017; Berdyayev, 2018; Berdyayev, 2020). Сучасних дослідників приваблює його постановка проблеми свободи (Bodea, 2019; Knežević, 2020; Tsonchev, 2021), при цьому зазначається, що автентичне розуміння проблеми можливе тоді, коли політичний реєстр питання доповнюється або навіть змінюється на релігійний (Tsonchev, 2021; Bodea, 2019; McKinlay, 2017). Важливим бачиться те, що філософський і релігійний дискурси не протиставляються, а взаємно збагачують один одного.

Ще один важливий вимір теми – осмислення природи релігійного досвіду і феномену містики зокрема. Серед останніх досліджень дотичних до теми, що розглядається, доречно згадати дослідження, у якому вказується роль містичного досвіду у становленні екзистенціалізму (Pattison, Kirkpatrick, 2018), розглядається містичний феномен одкровення як такий, що спричиняє революційну трансформацію людської свідомості (McKinlay, 2017, p. 119), здійснюється аналітика презирливого ставлення секулярної думки до релігії, обґрунтовуючи тезу про

революційність людської духовності (Sosteric, 2018, p. 235), аналізуються сучасні антропологічні проєкти трансгумізму з християнської точки зору (Parks, 2020). При такому підході філософія і релігія постають спорідненими антропологічними практиками, орієнтованими як на етичність, так і на трансцендентність (Casewell, 2022, p. 867). Д. Газевелл розглядає концепції П. Адо і М. Фуко і говорить про філософію релігії як спосіб життя. У цьому контексті доречно зазначити специфічний смисл цього формулювання – не стільки філософські роздуми про релігію, як найчастіше це розуміється, але самоусвідомлення, «свідомість вголос» (Мамардашвілі, 2015, с. 28–29) з засад релігійного досвіду. Цей методологічний поворот прописаний М. Бердяєвим (Berdyayev, 2020, p. 1–2), який говорить про свою філософію свободи як філософію з засад свободи, тобто свобода постає не предметом думки, а основою її.

**Виклад основного матеріалу.** Первинне продумування неминуче починається з етимології. Якщо етимологія слова «містика» не приховує несподіванок, то слово «революція» підносить сюрприз. За латинським словом *revolūtiō* «переворот» (словник Фасмера) ховається прямий сенс: *revolvere, revolutum* – перевертати, відновлювати, тягнути назад. Первинне вживання слова відноситься до позначення циклічного обертання планет і зірок, свідченням чого є робота Миколи Коперника «*De revolutionibus orbium coelestium* (Про обертання небесних сфер)», видана в Нюрнберзі в 1543 році. Показовим є вживання цього слова в трагедії «Гамлет»: Гамлет каже, розглядаючи череп: «Here's fine revolution, an we had the trick to see't» («Ось чудове перетворення, якби тільки ми мали здатність бачити його»). Пізніше слово набуло політичних конотацій корінної зміни з розширенням вживання в інші сфери, при цьому досить традиційним стало говорити про містику революційних подій, що найчастіше має сенс вказівки на дію несвідомого та стихійного в таких процесах.

Слово «містика» у науковому побуті найчастіше має зневажливий відтінок незрозумілого та невиразного, що має використати свідоме продумування. Але парадоксально – саме пильна, твереза і неспяча свідомість не може не помітити у всій повноті людського досвіду щось таке, що виходить за межі того, що

розуміється засобами здорового глузду і емпірична дійсність явно ширша за те, чим вона здається на перший погляд:

Те, що не дане нам чуттєво у складі просторової картини буття, чого ми не можемо ні побачити, ні почути, ні обмацати і що ми називаємо явищами «душевного життя», дано нам із не меншою досвідною безпосередністю та об'єктивністю, ніж явища матеріального світу. Ми наштовхуємося на нього як на деяку справжню, незалежну від нас реальність, так само, як ми натрапляємо на камінь або на стіну; і часто воно саме діє на нас, вторгається в нас як сила, на об'єктивну реальність якої ми не можемо не зважати (Frank, 1965, p. 2).

Саме чутлива уважна свідомість фіксує наявність іншої ніж звичний світ дійсності – видимий світ не приймається на віру і виникає турбота знаходження шляху до світу справжньої дійсності, не співвіднесеної з мінливою видимою поверхнею. Більшість дослідників пов'язують із містикою релігійну практику, що має на меті безпосереднє злиття з такою дійсністю, тобто з Абсолютом (Underhill, 1955).

Для даного розгляду істотні ті дослідження, для яких характерно осмислення революційних подій у світлі релігійної свідомості, особливо важливі міркування тих релігійних мислителів, яким властива установка на збереження тверезої раціональної свідомості як щодо світу захоплюючих революційних подій, так і до релігійного виміру, що робить їх роботи дисциплінуючою школою для думки, збудженої і революційною, і релігійною проблематикою. Показовою у цьому плані є творчість Миколи Бердяєва, мислителя «київського кола», як влучно назвав його І. Бичко.

Розповідаючи про себе, М. Бердяєв говорить про характерне для нього повстання особистості проти роду – важлива у даному контексті його особистісна глибока релігійність не прийнята ним як традиційна для родинного кола, але здобута власним досвідом життя і мислення. Більше того, він відзначає нелюбов до всього родового, тобто до того, що первинно саме по собі оточує його – у глибині свого ества він відчував, що народився він не від батька та матері, відчуваючи приналежність до чогось іншого. Можна б говорити про соціальний анархізм його поглядів, але протистояння оточуючому середовищу не має характеру

самоствердження – думка Бердяєва центрована темою прориву до людини, у чому відразу проступають два виміри – прорив до себе справжнього і прорив до інших із замкнутості у своїй кінцевості. За безумовної акцентуїованості проблеми Я, у М. Бердяєва немає захоплення собою – милування своїми достоїнствами і досягненнями він вважає згубними і для особистості, і для нації. Використовуючи філософське маркування, дослідники його творчості вказують на проблему свободи як центральну для його філософствування (Pattison, Kirkpatrick, 2018; Vodea, 2019; Knežević, 2020; Tsonchev, 2021). Є і інша назва для вихідної установки М. Бердяєва щодо людини: людина багатоповерхова, інакше кажучи – людина народжена в один світ, покликана – в інший. І вже у цьому наявна фіксація своєрідного революційного покликання людини. Але як воно може реалізуватися?

Якщо виходити з принципової поцейбічності людського буття (домінуюча з епохи Ренесансу риса, що представляє вихідну основу для секулярної концепції людини), то якою б складною і багатоповерховою не приймалася б людська істота, людина приречена на облаштування-виживання в горизонті земних порядків, для неї неможливі нове небо і нова земля, єдино ефективними практиками для людини визнаються практики дисциплінарні – і у сфері пізнання (дисциплінарні розрізнення наукових областей), і у сфері налагодження взаємин зі світом природи та суспільства (дисциплінарні встановлення виробництва та спілкування), навіть у сфері прориву за межі світу до Бога (дисциплінарні форми культових та поведінкових канонів). Початковий акт свідомої ідентифікації себе (і філогенетично історія людства, і онтогенетично у самосвідомості особистості) пов'язані з фіксацією залежності як від первинної зануреності у природу, вплетеності в універсально-космічний порядок, так і від підпорядкованості соціальному порядку, необхідності виконання поведінкової норми. Філософське осмислення виводить або на концепцію долі (дао, карми), характерну для натуралістично-безособових етичних приписів дотримання універсального закону, або на концепції антропологічного бунту, особливо яскраво реалізовані в європейській історії (софісти, кініки, аскети, юродиві, революціонери різного роду). І перший, і другий шляхи являють собою способи



реалізації такої конституції людини, яку раніше ми назвали «покликанням людини у інший світ», тобто, точково-індивідуальне народження обертається подоланням замкнутості одичного існування. Але ці шляхи різні.

Людині нестерпно в кінцевості органічного життя, пізнаваної як самотність, і вона виходить або у світ природи, визнаної як справжня природна батьківщина на відміну від брехливої та фальшивої штучності соціальних зв'язків (найбільш яскраво у Ж.-Ж. Руссо, але до цього схильний і Лев Толстой, а також різні еклектичні форми буддистських і даоських практик на Заході ХХ століття, феномен контр-культури), або розтоплює замкнутість своєї самотності через створення громадських спілок різного рівня (від неінституалізованого єднання у коханні та дружбі до жорстко організованих професійних цехів, політичних партій, релігійних інституцій та кримінально-злочинних розбійних угруповань).

За М. Бердяєвим, всі ці варіанти можуть бути кваліфіковані як магія, смисл якої розкривається через зіставлення її з містикою: магію необхідно істотно відрізнити від містики. Тільки непрозора для самої себе, неосвічена у цих справах сучасна свідомість змішує магічне та містичне. Містика – духовна. Містика є богоспілкування. Магія – майже матеріалістична, вона є природоспілкуванням. Містика – у сфері свободи. Магія – ще у сфері потреб. Магія є дія над природою та влада над природою через пізнання таємниць природи, природничі науки з їх прикладною практикою, подібно до магії прагнуть влади над природою (Verdyayev, 1955, p. 280; Verdyayev, 1949). У роботі «Смисл історії» без вживання терміну йдеться про магічний характер первинної зануреності людини в порядок необхідності та поневолення (Verdyayev, 1936, p. 112), чого людина позбавлялася в містеріях, але лише в символічно-театральній формі ритуалу. Отже, інший тип М. Бердяєв кваліфікує як містику, яка перебуває у сфері свободи, найважливіше у ній – трансцендентний прорив із необхідності природного у свободу божественного життя (Verdyayev, 2020, p. 4). Якщо згадати таку часто співвідносну пару понять «бути» і «мати», містик прагне бути, маг хоче мати – а значить, якщо містик не може не орієнтуватися на перетворення, зміну себе, то маг, бажаючи мати, до себе постійно прагне приєднати

силу буття, тому в магії відбувається розширення себе, експансія (у М. Бердяєва з магією пов'язаний шлях людинобожжя, самоствердження), містика ж передбачає трансцендування себе, щоб крізь себе дати вирости Іншому (шлях боголюдський). Для нашого часу проблематика Іншого хворобливо загострена, породжуючи небезпеки як агресивної ворожнечі, так і безвольного квієтизму.

Отже, магія прагне влади над реальністю як індивідуалістська, привласнююча інтенція, містика рухається вольовим прагненням до істини і сенсу, це відмова від «стягання». Перша тенденція дає шлях агресивної дії, спрямованої назовні (заколоти, бунти, терор), другу пізнати та позначити важче. Звична логіка виводить на шлях удосконалення себе, але тут відбувається підміна внаслідок дзеркального обертання – якщо не зовнішня дія вдосконалення світу, то внутрішнє вдосконалення себе, але вдосконалення себе також може відбуватися як пристосування до світу наочних порядків. Робота над собою, взята у світлі орієнтації на відповідність земним порядкам, у сучасному світі реалізувалась у проєкті трансгуманізму, коли ставиться завдання створення постлюдини, яка є деякою майбутньою істотою зі здібностями, які настільки виходять за рамки людських, що межують із богоподібністю. З позицій християнськи орієнтованої думки найчастіше у трансгуманізмі відзначають зневагу до людського тіла, що доходить до насильства, але можлива фіксація і інших параметрів: так Паркс (2020) говорить про гріх акидії, тобто підкреслює, що проєкт трансгуманізму знецінює власне людські справи і породжує відчай безсмысленості. Виникає питання – чому проєкт трансгуманізму знецінює людські справи – адже і наука є справою людини?

На мій погляд, справа у тому, що покладаючи перетворення людини на техніко-наукові засоби – отже надаючи гарантоване перетворення, трансгуманістичний проєкт нехтує людською свободою як *власною дією* людини (Лімонченко, 2023). Микола Бердяєв, експлікуючи характер новоєвропейської думки, зазначає, що наукова поглибленість і витонченість думки, вищі підйоми художньої творчості, споглядання святих і геніїв у секулярному світі модерну не відчуваються як справжнє, реальне життя і передбачають повернення до самого життя, до могутності його

та насолоди, отже, набуваючи життєвої значущості, культура модифікується в цивілізацію, емпірична крихкість культури усувається – цивілізація стабілізує, консервує новоутворення буття (Berdyayev, 1936, p. 213). У цьому привабливість цивілізаційної впорядкованості, що підтримує і стверджує *гарантоване* збереження, тоді як смисловий вимір культури – перетворення самої людини – вислизає з техніко-методичних хитрощів. Християнський контекст передбачає особисте зусилля перетворення – нагадаю *негарантоване*, контекст науки перекладає турботу особистості на генну інженерію, молекулярні нанотехнології, створення нейропротезів і прямих сполучень «комп'ютер-мозок». У такий спосіб утримувана вольовим зусиллям діяльності установка розширення людських можливостей замінюється досягненнями науки й техніки, технологічними змінами людства.

У Бердяєва альтернативна світовому активізму дія пов'язується з усуненням примату об'єктивованого світу над екзистенційним суб'єктом і означає революціонування свідомості: граничну критичність та тверезість бачення має лише та позиція, яка свідомо та цілеспрямовано співвідносить усе явно-експліковане з його витоком та умовою, такий критичний потенціал наявний і у метафізично орієнтованій філософії, і у християнстві. У праці «Рабство та свобода» (Berdyayev, 1944) розглянуто революційність саме з цих двох гранично критичних позицій. М. Бердяєв говорить про спокусу і рабство революцій, відзначаючи двоїстість їх: творячи суд над минулим, бажаючи прориву у світле майбутнє, революція «завжди прикута закоханою ненавистю до минулого, і вона не може існувати, не може розвиватися і зростати без ворога, що піднімає з ненависного минулого» (Berdyayev, 1944, p. 192–193). Звідси й інший афект – страх:

Немає нічого гіршого за людей, одержимих страхом, які всюди бачать небезпеки, змови, замаху. Саме ці люди, охоплені афектом страху, який може бути тваринним і містичним, створюють інквізиційні суди, торттури, гільйотини, вони спалюють на вогнищах, гільйотинують і розстрілюють незліченну кількість людей. Переслідування, намагання і страти єретиків теж викликані страхом. Страх перед злом і перед злими (тобто такими,

що вважаються злими певною вірою і світоглядом) є одним із найбільших лих людського життя та людської історії. Цей страх спотворює людську природу, затьмарює людську совість, часто перетворює людину на дикого звіра (Berdyayev, 1944, p. 193).

Найбільш небезпечно в революційних подіях затьмарення свідомості, тому і протистояти цьому може саме індивідуально-особистісне пробудження. Бердяєв говорить про те, що революція може початися внаслідок особистої гідності, зневаженої старим життям, але в самій стихії революції особисте судження та особиста совість ослабляються і виникає підміна їх колективною свідомістю та колективною совістю. Справжня і радикальна революція мала б бути переходом у вільну суб'єктивність (Berdyayev, 1944, p. 193–194). Слід нагадати важливе для філософії Бердяєва розрізнення об'єктивації і трансцендування, що представляє різні форми реалізації творчо-революційного. Серед багатьох характеристик цих двох рухів звернемо увагу на те, що об'єктивація тягнє до форми загальнозначущої безособовості, як говорить про це Микола Олександрович – до охолодження та затвердіння творчого пориву, друге має характер особистісного потрясіння особистої пристосованості – тому така людина як індивід стає вразливою для світу, але отримує альтернативний варіант непопорушності – установку на відкритість Іншому, завдяки чому долається індивідуалістична установка споживацтва і експансії. За логікою множинно індивідуалізованого світу усунення себе може виглядати як поразка і звідси різні практики досягнення перемоги і першості – тренінги лідерства, успіху і досягнення своєї мети.

М. Бердяєв парадоксально зазначає, що найнебезпечніший стан – це перемога, досягнення поставленої мети, вказуючи, що переможець не робиться великодушним і людяним, він стає жорстоким, одержимим жагою винищення суперника. Парадоксально звучить його теза, що перемога є страшною річчю у цьому світі, за чим слідує дивний виклик: «Горе переможцям, а не переможеним!». Таке парадоксальне твердження отримує пояснення, яке звучить на перший погляд абсурдно: якщо для звичної точки зору рабами стають переможені, то пильна свідомість помічає – рабами робляться переможці. «Переможець найменше вільна людина, він людина поневолена, його совість і свідомість помутніли» (Berdyayev, 1944, p. 196).

Співзвучну Бердяєву думку висловлює О'Дрісколл (2020), який розглядає феномен справедливих війн і кидає тезу, відповідно якої кінець справедливої війни – це мир, а не перемога, що перемога – це стратегічна, а не нормативна концепція, що справедлива війна – це більше покарання, ніж війна, що перемога пов'язана із завоюванням, що сучасні війни неможливо виграти, і що розмови про перемогу є ескалаційними, адже і «справедлива війна є просто війною» (р. 12). О'Дрісколл позбавляє нас комфортної думки, що справедливість і перемога обов'язково узгоджені між собою і цілком можлива ситуація несправедливого переможця, в силу чого більш виправданим є компроміс ніж зухвала боротьба за перемогу (р. 66–70). Він звертається до Августина, який визнаючи виправданість деяких війн, нагадує, що блага, які приносить війна, завжди були недосконалими та непостійними, ще більшою бідою є те, що дуже часто війна створює умови для більшої гріховності (р. 33–34). У якості висновку йде мова про «мистецтво програшу» (р. 145), тобто вміння визнати поразку, щоб війна не стала нескінченною – побічно це підводить до необхідності змін у свідомості, про що говорить Бердяєв: революція духу передбачає звільнення від інстинкту мстивості, який творить зло, будучи ворогом зла, потрібно не знищення злих, а просвітлення злих, при тому, що мають бути покладені зовнішні межі проявам зла (Berdyayev, 1949). Відповідні загальні правові норми необхідно мають діяти у суспільстві, але і вони все одно передбачають особистісну реакцію і сприймання (варіант цього – суд присяжних). Будь-які правові норми реалізуються через людський вчинок. Найбільш ефективно межі злу створює конкретна людина навіть за відсутності правових норм – так М. Волошин у розділеному на ворожі табори революціонізованому Криму ховав білих від червоних, червоних від білих, зупиняючи кровопролиття. У 1933 році Ханна Арендт була арештована, але через вісім днів була звільнена завдяки допомозі слідчого, що вів її справу – у нього, як вона говорить, було обличчя порядної людини.

Перший крок – звільнення думки від злободенності та обмеженості сьогоднішнім днем. При тому, що активне втручання у події сьогоднішнього дня надає певне смислове наповнення людському життю, але цей смисл легко губиться, як тільки

настирлива емпірична дійсність демонструє повернення того, з чим велася боротьба. І тут доречно нагадати первинне вживання слова «революція», яке відноситься до позначення *циклічного обертання* планет і зірок, у зв'язку з чим на близькій відстані революційні дії мають характер деякого повернення, відступання назад – погляд з далекої відстані може зафіксувати оновлення порядку, але безпосередньо тут і тепер фіксується таке оновлення, яке опізнається як руйнація і псування.

Акцентує сучасністю свідомість легко впадає в розпач, як тільки її сподівання не виповнилися. У довготривалому вимірі виникає меланхолійний стан байдужості, коли людина не бачить смислу у власних діях, що у християнській думці отримало іменування акидії. Етимологія відкриває спорідненість акидії з ледарством, але це не просто ігнорування працею, але суміш нудьги, смутку та відчаю, тобто нездатність прийняти відповідальність за стан власної душі і перекладання причин на зовнішні факти. О. Гакслі говорить про акидію як рису свідомості сучасної (читай – секулярної) людини, яка відкрила «що політичні права, за які так довго й наполегливо боролися, були простою марністю й марнославством, поки існує промислова кабала» (Huxley, 1923) і це було одним із жахливих розчарувань століття.

**Висновки.** Неспляче врівноважене мислення відкриває і закоханість у світ смислу, у висоту – яким архаїчно-наївним і утопічним це не здавалося б, і жалість та повагу до низинного світу, до світу страждаючого – яким би станом лузерства не загрожувало таке співчуття. Саме неспляча свідомість долає низький культурний рівень багатьох християн і революціонерів, їх вкрай вузький кругозір, що і надає революційній перспективі характеру врівноваженості та певної усвідомленої інтелектуальності. Розглянута проблематика передбачає подальші дослідження у двох напрямках. По-перше, звернення до аналітики революції Г. Маркузе, актуальність думки якого відзначають сучасні дослідники (Feenberg, 2023). У контексті теми, що розглядається, слід звернути увагу на формулювання завдання філософії – вийти за межі фактів до їх людського і соціального смислу (р. 672), що відкриває можливості усунення нав'язливого насильства сучасної цивілізації до природи. І другий напрямок

роботи – аналітика феномену метаної, який потрапляв у поле моєї уваги у своїй метафорі, створеної Платоном – мова йшла про «філософську смерть» (Лімонченко, 2020, с. 20–27) у контексті філософської методології, первинна роль якої – зламати автоматично-звичний гладкий рух міркування, розкриваючи багатовимірні простори мислення, що дивує парадоксальною інакшістю, і яка робить того, хто мислить радикально новим. Розгляд цієї проблеми у контексті феномену метаної містить розгляд таких псевдоморфоз її як конформізм і лицемірство. Що і передбачається зробити далі.

### ЛІТЕРАТУРА

1. Лімонченко В.В. Методологічні питання дослідження духовних процесів. *Соціокультурні передумови трансформації методології науки: Монографія* / Під. ред. М. Ю. Савельєвої та Т. Д. Суходуб. Серія «Totallogy–XXI». К.: Четверта хвиля, 2020. С. 18–37.
2. Лімонченко В. Трансгуманізм як антропологічний виклик. *Четверті академічні читання пам'яті професора Г.І. Волинки: «Філософія, наука і освіта: в глобальному вимірі соціально-турбулентного світу»: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції, 24–25 травня 2023 року*. Київ: Кафедра філософії УДУ імені Михайла Драгоманова, 2023. С. 58–61.
3. Мамардашвілі М. Філософія – це свідомість вголос. *Філософія. Хрестоматія: навчальний посібник* / укладач Ткаченко Олександр Анатолійович. Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2015. С. 28–31.
4. Berdyaev N. The meaning of history trans. by George Reavey; London: G. Bles, 1936. 224 p.
5. Berdyaev N. Slavery and Freedom. Trans. R. M. French. New York: Charles Scribner's Sons, 1944. 266 p.
6. Berdyaev N. The Meaning of the Creative Act. Gollancz, 1955. 344 p.
7. Berdyaev N. The Meaning of the Creative Act. Trans. Donald A. Lowrie. New York: Collier Books, 1962. 319 p.
8. Berdyaev N. Astride the Abyss of War and Revolutions: Articles 1914-1922. frsj Publications, 2017. 742 p.
9. Berdyaev N. The Crisis of Art. frsj Publications, 2018. 152 p.
10. Berdyaev N. The Philosophy of Freedom. Frsj Publications, 2020. 280 p.
11. Berdyaev N. The Meaning of the Creative Act. Trans. Donald A. Lowrie. Sophia Perennis, 2023. 358 p.
12. Bodea R.-O. Nikolai Berdyaev's Dialectics of Freedom: In Search for Spiritual Freedom. *Open Theology*. 2019. № 5. Pp. 299–308. DOI: <https://doi.org/10.1515/ot-2019-0050>.

org/10.1515/opth-2019-0023 URL: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/opth-2019-0023/html>

13. Casewell, D. Philosophy of religion as a way of life: Askesis and Ethics. *The Heythrop Journal*. 2022. Volume 63, Issue 5. Pp. 867–1038. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/heyj.14128#:~:text=We%20engage%20in%20spiritual%20exercises,than%20towards%20a%20certain%20readiness>. DOI: <https://doi.org/10.1111/heyj.14128>

14. Feenberg A. Marcuse's critique of technology today. *Philosophy & Social Criticism*. 2023. №49(6). Pp. 672–685. DOI: <https://doi.org/10.1177/01914537231164657>

15. Frank S. Reality and man: an essay on the metaphysics of human nature, Translated by Natalie Duddington. London: Faber and Faber, 1965. 238 p.

16. Huxley A. *Accidie. On the Margin*. New York: George H. Doran company, 1923. URL: <https://www.anthologicalitt.com/post/aldoushuxley-accidie>

17. Knežević R. A. Homo Theurgos: Freedom According to John Zizioulas and Nikolai Berdyaev. Paris: Les éditions du Cer, 2020. 277 p.

18. McKinlay B. Revelation in Nicolas Berdyaev's Religious Philosophy. *Open Theology*. 2017. Vol. 3/1. Pp. 117–133. DOI: <https://doi.org/10.1515/opth-2017-0009>

19. O'Driscoll C. *Victory: The Triumph and Tragedy of Just War*. Oxford University Press, 2020. 192 p.

20. Parks B.N. A Thousand and One Thebaidian Noons: Transhumanism and Acedia. *The Heythrop Journal*. 2020. Volume 62, Issue 3. Pp. 1-14. DOI: <https://doi.org/10.1111/heyj.13481>

21. Pattison, G., & Kirkpatrick, K. *The Mystical Sources of Existential Thought: Being, Nothingness, Love*. Routledge, 2018. 228 p. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315107509>

22. Sosteric M. Mystical Experience and Global Revolution. *Athens Journal of Social Sciences*. 2018. Vol. 5, No. 3. P. 235–256. DOI: <https://doi.org/10.30958/ajss.5-3-1>

23. Tsonchev T. Person and communion: the political theology of Nikolai Berdyaev. McGill University's institutional digital repository: McGill University, 2021. 439 p.

24. Underhill E. *Mysticism. A study in the nature and development of man's spiritual consciousness*. N.Y.: The Noonday Press, 1955. URL: <https://www.ccel.org/ccel/u/underhill/mysticism/cache/mysticism.pdf>

25. Wolfe J. The Eschatological Turn in German Philosophy. *Modern Theology*. 2019. Volume 35, Issue 1. Pp. 55–70. DOI: <https://doi.org/10.1111/moth.12460>

## REFERENCES

1. Limonchenko, V.V. (2020). Metodolohichni pytannia doslidzhennia dukhovnykh protsesiv. [Methodological issues of the study of spiritual



processes]. *Sotsiokulturni peredumovy transformatsii metodolohii nauky: Monohrafiia / Pid. red. M. Yu. Savelievoi ta T. D. Sukhodub. Seriiia «Totallogy–XXI» – Socio-cultural prerequisites for the transformation of science methodology: Monograph / Sub. ed. M. Yu. Savelyeva and T. D. Sukhodub, «Totallogy–XXI» Series.* (18–37). Kyiv: The Fourth Wave. [in Ukrainian].

2. Limonchenko, V. (2023). Transhumanizm yak antropolohichnyi vyklyk [Transhumanism as an anthropological challenge]. *Chetverti akademichni chytannia pamiati profesora H.I. Volynky: «Filosofia, nauka i osvita: v hlobalnomu vymiri sotsialno-turbulentnoho svitu»: Materialy Mizhnarodnoi naukovo-praktychnoi konferentsii, 24–25 travnia 2023 roku – The fourth academic reading in memory of Professor G.I. Volynki: «Philosophy, science and education: in the global dimension of the socially turbulent world»: Materials of the international scientific and practical conference, May 24–25, 2023.* (58–61). Kyiv: Department of Philosophy of Mykhailo Drahomanov State University. [in Ukrainian].

3. Mamardashvili M. *Filosofia – tse svidomist vholos* [Philosophy is consciousness out loud]. *Filosofia. Khrestomatiia: navchalnyi posibnyk / ukladach Tkachenko Oleksandr Anatoliiovych – Philosophy. Textbook: study guide / compiled by Oleksandr Anatoliiovych Tkachenko. Philosophy. Textbook: study guide / compiled by Oleksandr Anatoliiovych Tkachenko.* (2–31). Drohobych: Editorial and Publishing Department of the Ivan Franko State University. [in Ukrainian].

4. Berdyaev, N. (1936). *The meaning of history* trans. by George Reavey; London: G. Bles.

5. Berdyaev, N. (1944). *Slavery and Freedom*. Trans. R. M. French. New York: Charles Scribner's Sons.

6. Berdyaev, N. (1955). *The Meaning of the Creative Act*. Gollancz.

7. Berdyaev, N. (1962). *The Meaning of the Creative Act*. Trans. Donald A. Lowrie. New York: Collier Books.

8. Berdyaev, N. (2017). *Astride the Abyss of War and Revolutions: Articles 1914-1922*. frsj Publications.

9. Berdyaev, N. (2018). *The Crisis of Art*. frsj Publications.

10. Berdyaev, N. (2020). *The Philosophy of Freedom*. Frsj Publications.

11. Berdyaev, N. (2023). *The Meaning of the Creative Act*. Trans. Donald A. Lowrie. Sophia Perennis.

12. Bodea, R.-O. (2019). Nikolai Berdyaev's Dialectics of Freedom: In Search for Spiritual Freedom. *Open Theology*. 5: 299–308. DOI: <https://doi.org/10.1515/opth-2019-0023> URL: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/opth-2019-0023/html>

13. Casewell, D. (2022). Philosophy of religion as a way of life: Askesis and Ethics. *The Heythrop Journal*, 63/5, 867–1038. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/heyj.14128#:~:text=We%20engage%20in%20spiritual%20exercises,than%20towards%20a%20certain%20readiness>. DOI: <https://doi.org/10.1111/heyj.14128>

14. Feenberg, A. (2023). Marcuse's critique of technology today. *Philosophy & Social Criticism*, 49(6), 672–685. DOI: <https://doi.org/10.1177/01914537231164657>
15. Frank, S. (1965). *Reality and man: an essay on the metaphysics of human nature*, Translated by Natalie Duddington. London: Faber and Faber.
16. Huxley, A. (1923). *Accidie. On the Margin*. New York: George H. Doran company. URL: <https://www.anthologicalitt.com/post/aldoushuxley-accidie>
17. Knežević, R. A. (2020). *Homo Theurgos: Freedom According to John Zizioulas and Nikolai Berdyaev*. Paris: Les éditions du Cer.
18. McKinlay, B. (2017). Revelation in Nicolas Berdyaev's Religious Philosophy. *Open Theology*, 3/1, 117–133. DOI: <https://doi.org/10.1515/opth-2017-0009>
19. O'Driscoll, C. (2020). *Victory: The Triumph and Tragedy of Just War*. Oxford University Press.
20. Parks, B.N. (2020). A Thousand and One Thebaidian Noons: Transhumanism and Acedia. *The Heythrop Journal*, 62/3, 1–14. DOI: <https://doi.org/10.1111/heyj.13481>
21. Pattison, G., & Kirkpatrick, K. (2018). *The Mystical Sources of Existential Thought: Being, Nothingness, Love*. Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315107509>
22. Sosteric, M. (2018). Mystical Experience and Global Revolution. *Athens Journal of Social Sciences*, 5/3, 235–256. DOI: <https://doi.org/10.30958/ajss.5-3-1>
23. Tsonchev, T. (2021). *Person and communion: the political theology of Nikolai Berdyaev*. McGill University's institutional digital repository: McGill University.
24. Underhill, E. (1955). *Mysticism. A study in the nature and development of man's spiritual consciousness*. N.Y.: The Noonday Press. URL: <https://www.ccel.org/ccel/u/underhill/mysticism/cache/mysticism.pdf>
25. Wolfe, J. (2019). The Eschatological Turn in German Philosophy. *Modern Theology*, 35/1, 55–70. DOI: <https://doi.org/10.1111/moth.12460>

УДК 271.2:27.9“01/07”

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

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

**DOI:** <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.5>

**Бібліографічний опис статті:** Лозовицький, В., протоіерей (2023). Присмерк «неопатристики» та проєкт «постнеопатристики». *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, № 47, 75–97, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.5>

### ПРИСМЕРК «НЕОПАТРИСТИКИ» ТА ПРОЄКТ «ПОСТНЕОПАТРИСТИКИ»

**Анотація.** *Метою статті є дослідження еволюції сучасної православної теології від неопатристики до постнеопатристики. Ознакою останньої є перехід православної теології початку ХХІ ст. до поліметодологічності, яка долає консерватизм та ізоляціонізм неопатристичної теології ХХ століття. Методологічними засадами дослідження стали поєднанням чотирьох тенденцій неопатристики: неохалкідонізму, неопаламізму, неопатристичного екзистенціалізму та модерної літургійної теології. У межах постнепатристики, в свою чергу, формується поліметодологічний плюралізм, в якому кожна з існуючих богословських мов претендує на тлумачення єдиного віровчення. Наукова новизна.* Початок ХХІ ст. позначився появою сучасної православної постнеопатристичної теології, представники якої потребують свого вивчення. Мало досліджена сучасна богословська думка долає консерватизм та ізоляціонізм неопатристичної теології ХХ століття. Її найяскравіші представники, зокрема і в Українських реаліях, демонструють екуменічну відкритість до інших традицій, творчо користуються передовими напрацюваннями західних теологів і філософів.

© Лозовицький Василь, 2023

**Висновки.** У статті досліджено еволюцію сучасної православної теології від неопатристики до постнеопатристики. Було з'ясовано, що значна кількість сучасних православних теологів (Д. Гарт, К. Говорун, П. Калаїцидіс, І. Манузакіс, А. Папаніколау, О. Філоненко) відмовляються від засад неопатристичної теології і починають працювати як представники постнеопатристики. Вони демонструють екуменічну відкритість до інших християнських традицій, зближуються з досягненнями сучасних західних теологів. Визначним є й те, що більш творчим стає використання патристичних джерел, теологи виходять за вузькі межі досліджень «апофатичної теології» чи (не)паламітського розрізнення між «сутністю» та енергіями та звертаються до інших горизонтів патристичної думки. Крім того, урізноманітненим та глибоким стає залучення сучасними православними теологами здобутків філософії. Відтак, на перетині теологічних і філософських напрямків, проєктів та рухів початку XXI ст. постали такі теології, що демонструють особливе творче різноманіття богословських пошуків та відкриттів сучасних мислителів.

**Ключові слова:** православна теологія, неопатристика, постнеопатристика, православна євхаристійна теологія спілкування.

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

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

**DOI:** <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.5>

**To cite this article:** Lozovytskyi, V., archpriest (2023). Prysmerk «neopatrystyky» ta proiekt «postneopatrystyky» [The twilight of “neopatristics” and the project of “post-neo-patristics”]. *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, № 47, 75–97, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.5>

## THE TWILIGHT OF “NEO-PATRISTICS” AND THE PROJECT OF “POST-NEO-PATRISTICS”

*Summary. The purpose of the article is to study the evolution of modern Orthodox theology from neo-patristic to post-neo-patristic. A sign of the latter is the transition of Orthodox theology in the early twenty-first century to polymethodology, which overcomes the conservatism and isolationism of the neo-patristic theology of the twentieth century. The methodological foundations of the study are a combination of four trends in neo-patristic theology: neo-Chalcedonianism, neo-Palamism, neo-patristic existentialism, and modern liturgical theology. Within the framework of post-neopatristicism, in turn, a polymethodological pluralism is being formed, in which each of the existing theological languages claims to interpret a single doctrine. Scientific novelty. The beginning of the twenty-first century was marked by the emergence of modern Orthodox post-Neopatristic theology, whose representatives require study. The little-studied modern theological thought overcomes the conservatism and isolationism of the neo-patristic theology of the twentieth century. Its most prominent representatives, including in the Ukrainian context, demonstrate ecumenical openness to other traditions and creatively use the best practices of Western theologians and philosophers. Conclusions. The article examines the evolution of modern Orthodox theology from neo-patristic to post-neo-patristic. It has been found that a significant number of contemporary Orthodox theologians (D. Hart, K. Govorun, P. Kalaitzidis, I. Manouzakis, A. Papanikolaou, O. Filonenko) abandon the principles of neo-patristic theology and begin to work as representatives of post-neo-patristic theology. They demonstrate an ecumenical openness to other Christian traditions and come closer to the achievements of contemporary Western theologians. It is also noteworthy that the use of patristic sources is becoming more creative, theologians are going beyond the narrow limits of research on "apophatic theology" or the (neo)Palamite distinction between "essence" and energies and turning to other horizons of patristic thought. In addition, contemporary Orthodox theologians are engaging with the achievements of philosophy in a more diverse and profound way. Thus, at the intersection of theological and philosophical trends, projects, and movements of the early*

*twenty-first century, theologies have emerged that demonstrate a special creative diversity of theological searches and discoveries of contemporary thinkers.*

**Key words:** *Orthodox theology, neo-patristic, post-neo-patristic, Orthodox Eucharistic theology of communion.*

**Постановка проблеми.** Православна теологія початку ХХІ століття переживає суттєві трансформації і перебуває в пошуку адекватних форм для виразу глобальних трансформацій сучасності. Однією з найбільш виразних рис такого «стану» сучасної православної теології є її динамічний розвиток та постійне розширення кола підходів, тем та проблем, що входять у поле досліджень та рефлексій сучасних православних мислителів. В кінці ХХ та на поч. ХХІ ст. деякі православні богослови усвідомили, що неопатристика вичерпала свій потенціал і вимагає суттєвої корекції. До таких висновків прийшли переважно західні теологи, що представляли православ'я в Америці, які запропонували нові можливості теми, в напрямку яких працюють православні і зокрема українські мислителі ХХІ століття. Криза неопатристики привела до усвідомлення необхідності нової, сучасної постнеопатристичної теології.

**Метою даної статті** є пошук відповідей на питання чим зумовлене виникнення постнеопатристичної теології? Чим вона відрізняється від неопатристичної? Які основні теми і проблеми прихильників неопатристики вимагають нового осмислення? Якими є перспективи? Нам важливо прослідкувати основні положення постнеопатристики та потенціал її впливу на українську теологію. Для з'ясування передумов та ідейних витоків української православної теології ХХІ ст. завжди буде актуальним здійснення богословського аналізу православної теології Заходу. Нам хотілося б продовжити дослідження еволюції та характерних рис постнеопатристики, як потенційного джерела розвитку української теології ХХІ ст., яка залишається фактично не дослідженою. Ми переконані, що українська богословська думка, що орієнтується на сучасну феноменологію, філософію спілкування та діалогу, постмодерну філософію в цілому відноситься до постнеопатристичної. Саме тому, важливо детальніше дослідити еволюцію постнеопатристичної

думки, здійснити критичний аналіз її основних ідей, виявити ймовірні лінії впливу на українську теологію.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Існує не так багато критичних праць дослідників, які аналізують долю православної теології після неопатристики. Богослови Заходу П. Гаврилюк (Гаврилюк, 2013), Д.Б. Гарт (Hart, 2020), Калаїцидіс (Kalaitzidis, 2010), О. Шмеман (Schmemmann, 1972) та українські фахівці В. Грицишин (Грицишин, 2017), Г. Христокін (Христокін, 2010; Христокін, 2021), Ю. Чорноморець (Чорноморець, 2013), вивчали формування православної теології кінця ХХ – поч. ХХІ ст. та, зокрема, здійснили перші інтерпретації поглядів представників постнеопатристичної теології. В українській науці методологічна основа цих розвідок закладена в працях Ю. Чорноморця та Г. Христокіна, якими був запропонований парадигмальний підхід до аналізу православної теології (Христокін, 2020; Чорноморець, 2013). А окремо Г. Христокін здійснив аналіз богословських методологій православної теології і зокрема постнеопатристики (Христокін, 2021).

**Виклад основного матеріалу.** В часи панування ідеї «неопатристичного синтезу» в православної теології другої половини ХХ століття достатньо помітними були голоси, що критикували основні тенденції неопатристичної теології. Яскравим прикладом був о. Олександр Шмеман, який у своїх «Щоденниках» від 13 жовтня 1976 року зазначає: «Засідання факультету з доповідями наших делегатів про конференцію православних богословів, що відбулася в Афінах. І я подумав, який дивний час, скільки всього просто придумано – зведення всього в православ'ї до «Отців» і «Духовності»! З них роблять якусь карикатуру, ідолів, панацею, ліками від усіх бід. Триумф сьогodнішнього дня, сектантського «тільки»! Тільки отці, тільки «Добротолюбіє», тільки типікон. Нудьга, посередність і відсутність серйозності і таланту у всьому цьому» (Schmemmann, 2000, р. 130). У самій теології Шмемана помітний зсув від традиційних тем та проблем неопатристичної теології до більшого акценту на пріоритет Писання та, головним чином, на повернення до літургійної та євхаристійної теології, що не зводиться до будь-якої «моделі» сучасної православної теології. Подібним чином, і теологія о. Антонія Сурозького демонструє таку саму тенденцію: перехід

до більш відкритих євангельських та євхаристійних форм мислення, відхід від проблем та задач неопатристичного синтезу.

Таким чином, слідуючи за Г. Христокіним, ми можемо виокремити О. Шмемана та Антонія Сурозького як представників «православного євхаристійного богослов'я спілкування», що не вписувалася в парадигму неопатристики (Христокін, 2021, с. 196–205). Це свідчить про внутрішню кризу неопатристичної теології, ще в часи її панування. Вона потрапила в «пастку» анти-західного сентименту та «фундаменталізму Передання». Замість реконструкції патристичного мислення панував аісторичний підхід до досліджень Отців Церкви та нав'язування патристичним текстом та авторам неприродного для них контексту (екзистенціалізму). Завдяки Шмеману і Сурозькому стало помітним для всіх намагання повернутися не лише до духу Отців, а до того, що для самих Отців було головними джерелами теології: до переживання духовних сенсів Євангелія та Літургії.

Радикальним «водорозділом» у історії сучасної православної теології стала епохальна стаття 2010 року грецького теолога Пантеліса Калаїцидіса «Від «повернення до Отців» до потреби в сучасній православній теології». Роблячи короткий огляд історії неопатристичної теології, П. Калаїцидіс стверджує, що незважаючи на активізацію православного теологічного мислення у першій половині та у середині ХХ століття і навіть інноваційність певних аспектів цієї активізації, головною тенденцією, що все більше стала себе проявляти у другій половині ХХ ст. було нарощення антизахідного сентименту та утвердження крайнього консерватизму, який проявив себе у тому, що грецький теолог визначає як «фундаменталізм Традиції» чи «фундаменталізм Отців», аналогічний біблійному фундаменталізму деяких протестантських деномінацій (Kalaitzidis, 2010, p. 8). Таке «пробудження» православної теології, яке відбувалося під гаслом «назад до Отців» з часом опинилося замороженим у своїх концептуальних та методологічних межах, ізолювавшись від більш загального західного християнського та філософського інтелектуального контексту. П. Калаїцидіс підкреслює, з одного боку, первинну відкритість неопатристичного проекту о. Г. Флоровського, але, з іншого боку, вказує на певні внутрішні вади його



проєкту «християнського еллінізму», які і зробили можливими більш анти-західні консервативні (чи «квазі-консервативні») теології В. Лоського, Х. Яннараса, І. Романідіса, Д. Станілоае та інших. У питанні певної відкритості Г. Флоровського до західного християнства, можна виокремити його нейтрально-позитивне ставлення до теології Августина, яка вже в наступному поколінні неопатристичних теологів Греції, стане одним з головних теологічних опонентів. З іншого боку, виразним моментом є те, як підкреслює П. Гаврилюк, що Г. Флоровський повністю проігнорував у своїх курсах патристичної теології (виданих як книжки «Східні Отці» та «Візантійські Отці») західну патристику та Августина зокрема. Тим не менш, Г. Флоровський не радикалізував Розкол та не абсолютизував його як теологічну дійсність. Крім цього, Г. Флоровський був одним з найбільш активних православних діячів екуменічного руху, значним наслідком його діяльності у цій царині стало те, що він брав участь у організації Всесвітньої Ради Церков. Також творець теології «неопатристичного синтезу» не розглядав свій проєкт як суто консервативний, але, навпаки, бачив заклик «повернення до Отців» можливістю творчого оновлення сучасного йому православного мислення. П. Калаїцидіс зазначає: «Флоровський завжди підкреслював, що «повернення до Отців» не означає повторення чи імітацію минулого, обмежену різними його формами, чи втечу від історії, заперечення сьогодення та історії. Навпаки, те, що він постійно підкреслював і висвітлював, було творчим поверненням і зустріч з духом Отців, набуття розуму Отців (*ad mentem Patrum*) і творчим сповненням майбутнього» (Kalaitzidis, 2010, p. 10).

Дійсно, при всьому бажанні Г. Флоровського створити теологічну систему, яка б була джерелом для богословських інновацій, що давала б адекватні відповіді на актуальні питання сьогодення, неопатристична теологія була новаторською лише частково, переважно в антропології, тоді як новаторська соціальна теорія так і не змогла викраститися до системи, що була б водночас і новаторською і неопатристичною. Через це соціальне вчення Православних церков стало консервативним наслідуванням сучасної католицької соціальної доктрини. Позитивна та творча установка Г. Флоровського вступила у повне

протириччя з головними положеннями його «християнського еллінізму», що розкрив себе як повне слідування та навіть повторення традиційних елліністичних патристичних категорій та форм мислення. Така однозначна фіксація саме на «формах» патристичного мислення призвела до фактичного провалу «установки» Флоровського на відкритість та творчість його проекту. «Наполягання Флоровського, однак, на позачасовості та вічності християнського еллінізму, тобто на необхідності грецьких категорій мислення для формулювання і вираження вічної істини Євангелія, а також його відмова від істини Євангелія в кожному часі і місці, а також його відмова розглядати поряд з «назад до Отців» і «вперед з Отцями» можливість «поза Отцями», значною мірою заперечує відкритість і спрямованість його богослов'я в майбутнє» (Kalaitzidis, 2010, p. 11). Тож, бажання розвитку сучасної творчої православної теології, на що претендував проєкт Флоровського, парадоксально поєднувалося зі ствердженням «ідеального типу» патристичного мислення, що переорієнтовувало творця «неопатристичного синтезу» в минуле. Відтак, амбіції досягнення «нового начала» теології в дійсності втілилися в консервативному заклик повернення до джерел. «Флоровський міг розуміти «повернення до Отців» в термінах творчості та оновлення; він міг також пристрасно проголошувати «вперед з Отцями»; однак, здається, що зрештою переважає в його творчості, передусім у тому, як її розуміли та інтерпретували його послідовники, елемент «повернення». Його заклик «повернутися до Отців» не просто пропонував ідентичність, з якою православні богослови могли б пройти крізь жахливі потрясіння ХХ-го століття і вижити духовно та інтелектуально. Він запропонував легко засвоюване гасло і відчуття безпеки і тепла серед розваленого християнства» (Kalaitzidis, 2010, p. 11).

Така різка критика провалу неопатристики з боку Калаїцидіса супроводжується й тим, що подібний рух «повернення до джерел» не був виключно православним явищем у першій половині ХХ ст. Найбільш показовими є приклад протестантської «діалектичної теології», найвпливовішим автором якої був Карл Барт, чи католицька «Nouvelle théologie» («нова теологія») Анрі де Любака, Жана Даніелю, Іва Конгара, Г.-У. фон Бальтзара, яка подібно до неопатристичної теології була спрямована

на поновлення уваги до «християнських джерел» – патристичної думки, літургії та біблійних досліджень (Kalaitzidis, 2010, р. 20). Однак, те, що виразно відрізняє ці сучасні християнські рухи є те, що заклик до «повернення» нерозривно пов'язаний з внутрішньою відкритістю до тем та проблем, які підіймає сучасність перед християнським мисленням. На думку Калаїцидіса, саме цього елементу і не вистачало неопатристичному синтезу, який опинився поза межами сучасних викликів.

Цій ізольованості неопатристики П. Калаїцидіс протиставляє більш успішну у цьому відношенні «Паризьку школу» православної теології, маючи на увазі, перш за все, софіологію о. С. Булгакова. Паризька православна теологія у значній мірі була сформована як спроба саме сучасного православного мислення, що було сучасним в тій же мірі, що і православним. Одним з проявів такої відкритості паризької школи, важливим у її інтелектуальному розвитку було те, що вона формувалася як критична відповідь на вади західного капіталізму. Ця інтелектуальна відкритість була поєднана з розумінням того, що православна Церква має стати активною силою, що трансформує своє культурне, політичне та навіть економічне оточення. Більш того, радикальна відкритість паризької теології поєднувалася й з закликом до повернення до патристичних джерел, який, фактично, був оголошений навіть раніше за Г. Флоровського. Яскравим прикладом цього є те, що ще до поновлення інтересу В. Лоським та іншими мислителями неопатристики до теології Григорія Палами, ще в часи «Світла Невечірнього» о. Сергій Булгаков розглядав паламітське вчення про божественні енергії як стрижневе для розуміння його софіології. Узагальнення цих рис паризької теології П. Калаїцидіс бачить у наступній цитаті о. О. Шмемана: «Православне богослов'я повинно зберігати свої патристичні основи, але воно також повинно вийти «за межі» Отців, якщо хоче відповісти на нову ситуацію, створену століттями філософського розвитку. І в цьому новому синтезі або реконструкції, західна філософська традиція (джерело і мати «релігійної філософії» XIX і XX століть), а не елліністична, повинна забезпечити богослов'я своєю концептуальною основою. Таким чином, робиться спроба «перекласти» богослов'я на новий «ключ», і це перекладання розглядається як особливе

завдання і покликання російського богослов'я» (Schmemmann, 1972, p. 178). Проте, радикальна критика проєкту о. Сергія Булгакова та спроби визнання софіології ерессю спричинили присмерк будь-яких нових спроб «пост-патристичного» мислення, яке б змогло вийти за межі багатомістових традиційних форм та меж православної теології.

Зробивши загальний огляд негативних тенденцій неопатристичного синтезу, П. Калаїцидіс виділяє наступні наслідки провалу цього проєкту: «(1) нехтування та знецінення біблійних досліджень; (2) аісторичний підхід до святоотцівського богослов'я та подальше звеличення традиціоналізму; (3) тенденція до інтроверсії та майже повна відсутність православного богослов'я в основних богословських подіях та тенденціях 20-го століття; (4) поляризація Сходу і Заходу, культивування і зміцнення антизахідного і антиєкуменічного духу; і (5) слабка богословська відповідь на виклики сучасного світу і, в більш широкому сенсі, невирішені богословські питання, які все ще залишаються у відносинах між православ'ям і сучасністю» (Kalaitzidis, 2010, p. 15).

Стосовно першого пункту автор зазначає, що у неопатристичній протестантській принципі *sola scriptura* був замінений на не менш фундаменталістський принцип *consensus partium*. Однак, парадоксальним є те, що підозріле та упереджене відношення сучасних православних мислителів до біблійних досліджень вступає в пряме протиріччя з тим, що для самих Отців головним джерелом Одкровення Бога було саме Писання, істина якого розкривалася у різноманітних підходах до його тлумачення. Ця теза грецького теолога, тим не менш, є певним перебільшенням: в історії православної думки ХХ ст. достатньо чітко простежується лінія, що виразно підкреслювала первинну цінність Писання для православної теології. Прикладами теологів цієї лінії можуть слугувати о. Д. Станілоае, о. О. Шмеман, о. А. Сурозький, І. Брек, в думці останніх трьох мислителів, в свою чергу, простежується навіть певний пріоритет Писання та літургії над патристичною спадщиною.

Більш переконливим та суттєвим є другий пункт, який стверджує міфологізацію патристичної думки та «аісторичний, навіть метафізичний» підхід до її вивчення та сприйняття в сучасності.

Стрижнем цього «наслідку» є констатація П. Калаїцидісом того, що консервативне перейняття та повторення патристичної парадигми православного мислення не відповідає самому «духу Отців». Як вірно підмічає автор, ранньохристиянське інтелектуальне життя являло собою зустріч та творчий діалог (хоч іноді і болісний) з пізньоантичним елліністичним світом, саме в цій зустрічі і було досягнуто сприйняття та переосмислення античних понять та категорій, які, за Г. Флоровським, і стали «вічними істинами» християнського еллінізму як основи будь-якого православного мислення. Тож, інтегральною частиною ранньохристиянського світу була відкритість до інтелектуального, культурного, політичного та економічного контексту. «Патристичний фундаменталізм» неопатристики, однак, не відтворює цієї відкритості самого патристичного еллінізму, фактично закриваючись у своїх «історичних реконструкціях», ставючи апологією традиціоналізму. Як і в випадку першого пункту, цей «наслідок», який виводить П. Калаїцидіс не можна вважати, з одного боку, справедливим, а з іншого – достатньо радикальним. Перш за все, «неопатристичний екзистенціалізм» все-таки однозначно демонструє перейняття православною теологією певної «мови» сучасної їй західної філософії, а саме мови екзистенціалізму. Особливо залученими у контекст екзистенціальної філософії неопатристичними авторами є В. Лоський, Х. Янарас та І. Зізіулас, що використовували у своїх теологічних працях нароби філософії А. Камю, Ж.-П. Сартра, М. Гайдеггера та інших.

На нашу думку, теза П. Калаїцидіса щодо абсолютної закритості неопатристики по відношенню до інтелектуального контексту є хибною. Проте, навіть ця «відкритість» чи навіть певний «модернізм» неопатристичних теологів заключає в собі ряд парадоксів та суперечностей. З одного боку, після залучення В. Лоським в проєкт неопатристичного синтезу елементів екзистенціалізму, західна філософська думка стала «живим» контекстом православної теології. З іншого боку, таке залучення в філософський контекст та загалом в інтелектуальний ландшафт західного мислення супроводжувалося підвищенням антизахідного ідейного настрою православних мислителів, таких як Х. Янарас чи І. Романідес. Крім того, цей «симбіоз» екзистенціалізму

та патристичної теології призвів й до певних дослідницьких хиб та редукцій: як зазначають деякі сучасні дослідники, неопатристичний екзистенціалізм, фактично, нав'язав каппадокійцям, Псевдо-Діонісію Ареопагіту, Максиму Сповіднику та іншим Отцям сучасні проблеми та категорії філософії, викрививши реальний історичний та інтелектуальний контекст думки Отців Церкви, зводячи усе різноманіття та багатство патристичних концепцій та теологічних стратегій до обмеженого набору сучасних філософських тем та анти-західних полемічних схем. Як зазначає Г. Христокін, неопатристична теологія не може бути зведеною лише до запозичень з екзистенціалізму, вона містить чисельні методології – інтелектуального інтуїтивізму, містичного емпіризму, феноменології, поряд з екзистенціалізмом (Христокін, 2021; Христокін, 2010).

Третім наслідком чи показником провалу неопатристики за П. Калаїцидісом стала відсутність будь-якого впливу православної теології ХХ ст. на загальний теологічний дискурс минулого століття та ігнорування мислителями неопатристичного синтезу таких вагомих явищ як діалектична теологія, теологія визволення, чорна теологія, феміністична теологія тощо. Як вже зазначалося, замість включення у загальнохристиянський теологічний контекст, православна думка була заточена на власні «внутрішні» питання та проблеми, такі як визволення з «західного полону» православ'я взагалі та православної теології зокрема.

Безпосередньо пов'язаним з цим показником є четвертий наслідок, який узагальнює усе сказане вище про анти-західне спрямування неопатристичної теології. Важливо підкреслити, як зазначає П. Калаїцидіс, що проблема полягає саме в некритичному прийнятті православними богословами образу «Заходу» як одвічного ворога християнського Сходу. В результаті, православний Схід окреслює свою ідентичність саме як не-Захід чи, вужче, не-католицизм. Це знаходить свій прояв в тому, що багато православних теологів ХХ ст. обґрунтовували свої теологічні позиції наступним чином: знаходилася певна теза, що має ґрунт в східнопатристичній традиції, а наступним кроком є знаходження її викривлення на Заході. За такою схемою працювали різноманітні «неоапофатичні» чи неопаламітські православні

теології. Відповідно до цього, таке первинне та некритичне несприйняття Заходу призвело до описаного вище ігнорування загальнохристиянського контексту та зникненню будь-якого інтелектуального діалогу (а не лише односторонньої критики) з західними формами теологічного чи філософського мислення минулого та сучасності. «Отців та їхнє богослов'я часто розглядали як унікальну характеристику та ексклюзивну власність Сходу – тим самим відверто ігноруючи важливий внесок християнського Заходу у перевідкриття Отців, – тоді як неодноразово святоотцівське богослов'я використовувалося для ведення застарілих і нелогічних випадів проти Заходу. Таким чином, Православ'я розглядалося як таке, що володіє багатством і автентичністю думки Отців, багатим літургійним досвідом і містичним богослов'ям, тоді як духовно виснаженому Заходу всього цього бракувало, і натомість він задовольнявся схоластикою і пієтизмом, богословським раціоналізмом і легалізмом» (Kalaitzidis, 2010, p. 21). Багатство східної патристичної думки перетворилося в джерело «сліпоти» православних теологів як до різноманіття форм західного теологічного мислення, так і до широкого кола проблем та питань, що ставить сучасна думка та сучасний світ. Виходячи з цього, певні тези про співвідношення Сходу та Заходу стали стереотипами та універсальними «інтелектуальними схемами», за якими будувалася будь-яка православна теологія: «Як наслідок, молоді православні богослови, особливо в традиційно православних країнах, засвоїли не лише інтерпретаційну схему православного Сходу проти єретичного Заходу, але й стало звичним самозадоволене протиставлення кращої версії, якою є православ'я (з каппадокійськими отцями, Максимом Сповідником, так званим «містичним» богослов'ям, Григорієм Паламою, богослов'ям діаспори тощо), з гіршою версією, представленою Заходом (з його схоластичним богослов'ям, Томою Аквінським, святою Інквізицією, богослов'ям легалізму та пієтизму тощо)» (Kalaitzidis, 2010, p. 21).

Очевидно, що тенденційне сприйняття Заходу і критика його уявних недоліків, значною мірою православним богослов'ям кінця XX і початку XXI століття долаються. І це пов'язане не з відмовою від спадщини Отців, але з більш уважним вивченням вчення Августина і Томи Аквіната, з відкриттям вражаючої

близькості їх основних ідей до теології каппадокійців, Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Максима Сповідника. Розвиток історико-богословської думки православних підважив традиційні дихотомічні уявлення про риси ідентичності християнських Сходу і Заходу не менше, ніж критичне переосмислення самих цих дихотомій.

П'ятий наслідок, значною мірою, включає в себе усі минулі поразки неопатристичного проєкту та вказує на найбільш слабе його місце – нездатність адекватної відповіді православ'я сучасності. Така неадекватність викликана тим, що парадигма «християнського еллінізму» ХХ ст., на думку П. Калаїцидіса, є проєктом спрямованим більшою мірою на минуле, відновлення та реконструкцію, а не на побудову саме нових форм та відповідей. Описана ізольованість православ'я, як зазначає П. Калаїцидіс, не є просто наслідком колективної хиби православних теологів, що повторювала себе протягом декількох поколінь; однією з можливих історичних причин такого відпадиння православ'я та православної теології від сучасності в широкому сенсі є те, що православні країни Східної та Південно-Східної Європи не були включені у загальноєвропейський та загально-західний історично-культурний процес, не пережили Ренесанс, Просвітництво, тобто не прийняли сам Модерн як власний контекст. Звичайно, звертаючись до певних історичних періодів контактів візантійців з прото-ренесансними італійськими діячами чи сприйняття у певній мірі модернізаційних процесів в Україні в ХVІІ ст. (власне, як це визначає Г. Флоровський, час «вавилонського полону» православної теології часів Петра Могили), рух Просвітництва у Греції, неможливо повністю викреслити православну Європу з цього культурного контексту, проте, так само вірним є й те, що ці зв'язки та перетини залишалися частковими і несистематичними. Проте, станом на початок ХХІ ст. сучасність та пост-сучасність вже не є чимось абсолютно «зовнішнім» для православної теології, у значній мірі можна стверджувати, що культурна прірва між християнським Сходом та Заходом стає все менш непрохідною.

Повертаючись до закликів неопатристичного синтезу щодо повернення до «духу Отців», П. Калаїцидіс бачить саме в характері прийняття патристичними мислителями інтелектуального



контексту для формування адекватної своєму часу теології основу для того, щоб сучасна православна теологія встала на шлях сприйняття модерних та постмодерних викликів та форм для оживлення православної присутності у сучасному західному суспільстві. Більш того, цей заклик ґрунтується ще й на центральній для будь-яких форм християнства події – Втіленні: саме Втілення є тією основою, яка має нагадувати православним мислителями про те, що християни у світі є «сприймаючими плоть», де плоттю є в тому числі і «мови» сучасного світу та його проблеми і виклики. Остання теза П. Калаїцидіса приводить до ствердження неможливості існування аїсторичної теології, яка б могла бути повністю ізольованою від свого історичного та культурного контексту. Апелюючи до проєкту неопатристичного синтезу, грецький теолог зазначає, що й ними визнавалося те, що патристична думка була сформована у особливому елліністичному середовищі, відповідаючи на значну кількість тогочасних питань. Відтак, сучасний пост-елліністичний період вимагає, як зазначає П. Калаїцидіс, відповідей «пост-патристичної ери». Виходячи з цього, автор обстоює необхідність для православ'я контекстуальної теології, у якій би визначався зв'язок «між текстом та контекстом», а отже це «нагадує нам, що ми не можемо займатися богослов'ям у суто інтелектуальний чи академічним способом, абстрагуючись від часу, історії та соціокультурного контексту, від душпастирських потреб і від безлічі різних форм людської культури та богословського самовираження» (Kalaitzidis, 2010, p. 27). Дійсно, розглядаючи Церкву як боголюдську спільноту, з одного боку, необхідно стверджувати її походження не від «цього світу», тобто як таку, що виражає не якісь наративи «світу», але виражає трансцендентну божественну дійсність, християнська істина завжди має виражатися як щось більше за слова та концепти. Однак саме ця трансцендентність християнської істини дає можливість їй бути вираженою на усіх «мовах», в усіх історичних контекстах, що, як вже зазначалося, стають «плоттю», яку християни мають сприймати для поширення космічного Втілення: Церква є місцем історичного розкриття Божого Одкровення, що втілює себе в людських мовах. Тому, на думку П. Калаїцидіса, Православна Церква на початку XXI ст. зіштовхнулася з такою ситуацією, яка вимагає

не просто «теологію повторення», наприклад, у формі «повернення до Отців», але творчого теологічного діалогу з сучасним плюралістичним світом.

Для подолання «патристичного фундаменталізму» та взагалі будь-якого консервативного розуміння Традиції, П. Калаїцидіс пропонує звернутися до есхатологічної перспективи Передання. Якщо «неопатристичний синтез» значною мірою був проєктом спрямованим на минуле, то есхатологія є тим виміром християнського вчення, яке підкреслює фундаментальну спрямованість у майбутнє, спрямованість на дійсність Воскресіння, у якому усе творіння досягне свого онтологічного здійснення, усі межі гріховності будуть подолані та туман невігластва розсіяний. Грецький теолог наступним чином вказує на глибинну теологічну хибу фундаменталізму: «В той час як фундаменталізм є світлом у минуле домодерну і включає в себе звернення ходу історії назад, есхатологія є активним і вимогливим очікуванням прийдешнього Царства Божого, нового світу, якого ми очікуємо; як така, вона живить динамічну прихильність до теперішнього, вдихання і відкритість до майбутнього Царства, в якому можна знайти повноту та ідентичність Церкви. Іншими словами, Церква не виводить свою сутність головним чином з того, чим вона є, а радше з того, чим вона стане в майбутньому, в есхатологічному часі, який після Христового Воскресіння і зішестя Святого Духа на П'ятидесятницю, вже почав висвітлювати і впливати на сьогодення та історію» (Kalaitzidis, 2010, p. 30). Відповідно до цієї перспективи, у самій своїй сутності Церква та Передання є відкритими до майбутнього і, більш того, лише у есхатологічній перспективі буде відкрита істинна християнська ідентичність, яка зараз є лише її частковим виразом.

Загалом, стаття П. Калаїцидіса є визначною через констатацію невідворотних кризових моментів традиційного для сучасної православної теології «неопатристичного синтезу», які не можуть ігноруватися православними мислителями. І тому, грецький теолог вказує на необхідність переходу до «пост-патристичної теології», яка б була вільною від «фундаменталізму Отців» та ярма історичного минулого. Тим не менш, П. Калаїцидіс не формулює позитивну програму того, що він сам називає «пост-патристичною теологією», але, скоріш,

вказує на неї як на певний (можливо лише бажаний) стан православної теології, який би відійшов від більш вузьких та імперативних закликів та чітких проєктів. Саме активне залучення православної теології в сучасне плюралістичне суспільство має відобразитися не в плеканні нових консервативних чи ліберальних напрямів, але у внутрішній свободі до появи множини підходів теологічних досліджень. Така внутрішня відкритість до нових проблем та підходів може не суперечити Переданню, але навіть навпаки – слідувати «духу Отців» у своєму сприйнятті сучасного світу як контексту своєї теології. Підводячи підсумки, П. Калаїцидіс наступним чином виражає свої надії на досягнення такого «пост-патристичного стану»: «Я вірю, що Святий Дух продовжує давати нам свої плоди, і на цій основі я вважаю, що православне богослов'я сьогодні має спробувати сформулювати богословський підхід до питань, які патристична думка не піднімала – або не могла підняти. Роблячи це, я сподіваюся відкрити новий шлях для сучасного православного богослов'я, який поєднує вірність традиції з оновленням та інноваціями, хвалитися в Господі тим позитивним, що православне богослов'я запропонувало до цього часу, але також включати в себе елемент самокритики і відкритості до майбутнього. Однак, в першу чергу, я виступаю за вільний простір для неупередженого діалогу, де всі погляди можуть бути висловлені і розглянуті, з повагою до розмаїття «іншого», який є іконою Іншого *par excellence*, тобто Бога» (Kalaitzidis, 2010, p. 36). Як бачимо, П. Калаїцидіс у своїй критиці консерватизму неопатристичної теології не виступає з позицій, які можна було б назвати ліберально-теологічними, але саме на ґрунті традиційної патристичної теології Втілення, бого-людського спілкування та есхатології обґрунтовує внутрішню необхідність православної теології відкритися сучасності та інноваціям. Таке поєднання заклику до «пост-патристичності» та одночасно вірність патристичній теології та її «духу» можна вважати однією з перших рис «стану» сучасної православної теології: подолання установок «неопатристичного синтезу» відбувається без відмови від самого заклику до творчого пере відкриття патристичних джерел.

Проте, сучасні дослідники критикують назву, яку пропонує П. Калаїцидіс – «пост-патристична теологія». Зокрема,

українські науковці В. Грицишин та Г. Христокін пропонують більш коректну назву – «постнеопатристика», акцентуючи увагу на подоланні саме неопатристичних установок, до яких не може бути зведена усе різноманіття патристичної думки (Христокін, 2020; Христокін, 2021; Грицишин, 2017). Так, Христокін здійснює порівняльну характеристику неопатристики та постнеопатристики як парадигм сучасної православної теології. «Неопатристика своїм завданням мала переважно створити «новий консерватизм», здійснити нове прочитання патристики, часом удавано відмежуватися від світу та інших християнських конфесій. Вона намагалася подолати спекулятивність релігійної філософії через застосування неметафізичних методологій, але надавала значну увагу «християнському еллінізму» отців. Для постнеопатристики характерне намагання більш широко розуміти православ'я, традицію, церковність, уникаючи протистояння Заходу, зацикленості лише на спадщині християнського еллінізму. Одним із наслідків такого розуміння нормативної теології є бажання віднайти єдність між теоріями класиків неопатристики і концепціями російського релігійного ренесансу. Активно переосмислюється й теза про «західництво» православних теологів XVII–XIX століть: або відшукуються такі мислителі, що були близькими до патристики, або ж взагалі акценти переносяться на елементи оригінальної методології у мислителів цих століть. По-новому відкривається потенціал впливу біблійної та патристичної теології на всю історію православної теології» (Христокін, 2020, с. 66–67; Христокін, 2021, с. 233).

Іншим сучасним православним дослідником, що аналізує стан сучасної православної теології та вказує на глибинні зсуви у її розвитку є Павло Гаврилюк, який у статті «Православний Ренесанс: нова генерація теологів» підкреслює ряд глобальних змін як в історичному, культурному, так і в суто теологічному контексті сучасного православ'я. Так, наприклад, дуже визначною рисою сучасного стану православної теології є те, що «православне богослов'я перейшло від богослов'я діаспори до богослов'я новонавернених» (Гаврилюк, 2013). Сучасна православна теологія перестала бути обмеженою вузькими межами національних традицій, які до цього були представлені на Заході слов'янськими традиціями чи грецькими, що робили

православ'я частиною історії тієї чи іншої діаспори, але не виразом універсальної релігійної традиції.

Дуже яскраво цей стан та образ православ'я як «етнічної релігії» описує Девід Бентлі Гарт, звертаючись до досвіду православної церкви в Америці: «Зрештою, наскільки різноманітні православні конгрегації завжди були важливими для збереження етнічних спільнот, настільки ж різноманітність юрисдикцій сприяла збереженню первородного гріха православної культури: її надто частій неспроможності, тобто відриву універсальної місії Церкви від локальних прихильностей і мирських турбот націй та етнічних груп» (Hart, 2020, p. 214). Виходячи з цього, Д. Гарт приходять до ствердження того, що, фактично, православ'я до сих пір не є реально присутнім в західному світі та Америці зокрема: «У певному сенсі, хоча православні приїхали до Америки мільйонами, саме православ'я, ймовірно, ніколи не прийде сюди у власному розумінні, поки віра не скине – хай і болісно – тягар збереження національної гордості та ідентичності, не відмовившись від минулого і не чіпляючись за нього надто сильно, і не досягне, нарешті, єдиної юрисдикційної присутності тут» (Hart, 2020, p. 214).

Тим не менш, як відзначає П. Гаврилюк, середовище православних інтелектуалів на початку XXI ст. поповняється новонаверненими: «Нині ж глибоке ознайомлення з православною традицією спонукало низку дослідників приєднатися до Православної Церкви. Серед них Джон Ентоні Макгакін, Едіт Хамфрі, Сьюзен Ашбрук Харві, Ярослав Пелікан, Річард Суінберн, Ендрю Лаут і Девід Бентлі Харт. Усі вони або викладали, або навчалися переважно в неправославних навчальних закладах. Новонавернені також переважають серед православних аспірантів. Приміром, з десяти православних студентів, які сьогодні працюють над своїми докторатами у Фордхемі, усі є або новонаверненими, або вихідцями з сімей новонавернених» (Гаврилюк, 2013, с. 71).

Крім того, змінюється інституційне оточення сучасних православних інтелектуалів: якщо ще в другій половині XX ст. осередки православної теології знаходилися в семінаріях та духовних академіях, то в XXI ст. православні дослідники все частіше знаходять своє місце у неправославних вищих навчальних

зкладах. А це, у свою чергу, сприяє й тому, що в неправославних закладах зростає інтерес до православної теології та, крім того, довкола таких православних дослідників з'являються православні дослідницькі інституції – найяскравішим прикладом є центр православних досліджень Фордгемського університету.

Найбільш сутнісною та саме теологічною зміною, як зазначає П. Гаврилюк, є те, що таке включення православної теології в сучасний західний контекст впливає на те, що «православне богослов'я просувається від панування неопатристики в бік множинності богословських парадигм, що виникають повсякчасно» (Гаврилюк, 2013, с. 72). Як і П. Калаїцидіс, П. Гаврилюк підкреслює той факт, що парадигма неопатристичного синтезу є такою, що має бути подолана сучасними теологами, які б одночасно з цим подолали вузькі межі, які ця теологія «повернення до Отців» встановила: «Тим не менш, при усій повазі до Флоровського, мусимо визнати, що не всі богословські проблеми можна успішно розв'язати через звернення до історії святоотцівської думки. Приміром, багато проблем у сучасних дискусіях між богослов'ям і наукою мають вирішуватися на строго філософських, а не винятково історичних засадах. Це також стосується православної біоетики і політичного богослов'я» (Гаврилюк, 2013, с. 72). Такий заклик до звернення до сучасних проблем та викликів у американського дослідника поєднується з тим, що православна теологія залишиться православною лише в тому випадку, якщо вона буде залишатися вірною патристичній традиції, через що назва «постпатристична теологія» є неприйнятною. Крім того, різноманіття теологічних підходів не має перетворитися у хаос звичайних розрізень, але має бути об'єднано певним єдиним ґрунтом та основою: «Розмаїття парадигм не повинно перетворитися на какофонію, в якій православні богослови втратять спільну мову, або спільні онтологічні передумови, спільну мету, спільне бажання глибшого пізнання реальності Триєдиного Бога. Є багато способів, як наші вежі зі слонової кістки перетворити на вавилонську вежу. Нове плюралістичне православне богослов'я мусить уникнути цієї долі. На щастя, сучасні православні богослови мають достатньо точок дотику, аби просуватися вперед» (Гаврилюк, 2013, с. 72). Відтак, П. Калаїцидіс, так само як і Г. Христокін, стверджує необхідність

творчого переосмислення провалів сучасної православної теології та пропонує перейти до відкритої, більш гнучкої і уважної до сучасних викликів православної думки, в якій би могли бути подолані вади неопатристичної теології.

**Висновки.** Сучасні дослідники, такі як П. Калаїцидіс, П. Гаврилюк, Г. Христокін, Ю. Чорноморець, стверджують перехід православної теології до поліметодологічності (Христокін, 2020, с. 64) православної теології початку ХХІ ст., яка долає консерватизм та ізоляціонізм неопатристичної теології ХХ століття. Значна кількість сучасних православних теологів (Д.Б. Гарт, К. Говорун, П. Калаїцидіс, І. Манузакіс, А. Папаніколау, О. Філоненко) відмовляються від засад неопатристичної теології і починають працювати як представники постнеопатристики. Вони демонструють екуменічну відкритість до інших християнських традицій, зближуються з наробками сучасних західних теологів. Визначним є й те, що більш творчим стає використання патристичних джерел, теологи виходять за вузькі межі досліджень «апофатичної теології» чи (нео)паламітського розрізнення між «сутністю» та енергіями та звертаються до інших горизонтів патристичної думки. Крім того, значно більш різноманітним та глибоким стає залучення сучасними православними теологами здобутків сучасної філософії. Відтак, на перетині теологічних і філософських напрямків, проєктів та рухів на початку ХХІ ст. почали поставати сучасні православні постнеопатристичні теології, що демонструють особливе творче методологічне різноманіття.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Гаврилюк П. Православне відродження: нова генерація теологів. *Філософська думка—Sententiae*: Спецвипуск № 3 (2012). Вінниця: ВДТУ, 2013. С. 67–73.
2. Грицишин В. Православна думка доби постмодерну: філософсько-релігієзнавчий аналіз.: дисертація на здобуття вченого ступеня кандидата філософських наук: 09.00.11. К., 2017. 180 с.
3. Христокін Г.В. Методологія православної теології в її парадигмальних трансформаціях: Монографія. Ірпінь: УДФСУ, 2021. 404 с.
4. Христокін Г. В. Парадигмальна еволюція сучасної православної теології як неопатристики та постнеопатристики: методологічний аспект. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*. Вип. 2, 2020. С. 59–70.

5. Христокін Г.В. Релігієзнавчий аналіз вчень про богопізнання в сучасній православній теології. Дисер. на здоб. наук. ступ. к.філос.н., спец. 09.00.11. Київ: Інститут філософії НАНУ, 2010. 234 с.

6. Чорноморець Ю. П. Православна теологія на шляху до нової парадигми. *Філософська думка–Sententiae*: Спецвипуск № 3 (2012) *Християнська теологія і сучасна філософія*. Вінниця: ВДТУ, 2013. С. 74–88.

7. Hart D.B. *Theological Territories: A David Bentley Hart Digest*. University of Notre Dame Press, 2020. 414 p.

8. Kalaitzidis P. From the ‘Return to the Fathers’ to the Need for a Modern Orthodox Theology. *St Vladimir’s Theological Quarterly*, 54 (2010). p. 5–36.

9. Schmemmann A. “Russian Theology: 1920–1972. An Introductory Survey, SVTQ 16, 1972. Pp. 172–194.

10. Schmemmann A. *The Journals of Father Alexander Schmemmann, 1973–1983*. St Vladimirs Seminary Press, 2000. 353 p.

#### REFERENCES

1. Havryliuk, P. (2013). Pravoslavne vidrozhennia: nova heneratsiia teolohiv. [Orthodox revival: a new generation of theologians]. *Filosofska dumka–Sententiae*: Spetsvypusk № 3 (2012). Vinnytsia: VDTU [in Ukrainian].

2. Hrytsyshyn, V. (2017). Pravoslavna dumka doby postmodernu: filosofsko-relihiieznachnyi analiz. [Postmodern Orthodox Thought: Philosophical and Religious Analysis]. *Dysertatsiia na zdobuttia vchenoho stupenia kandydata filosofskykh nauk*: 09.00.11. Kyiv. [in Ukrainian].

3. Khrystokin, H.V. (2021). Metodolohiia pravoslavnoi teolohii v yii paradyhmalnykh transformatsiakh: Monohrafiia. [Methodology of Orthodox Theology in its Paradigmatic Transformations: A monograph]. Irpin: UDFSU [in Ukrainian].

4. Khrystokin, H. V. (2020). Paradyhmalna evoliutsiia suchasnoi pravoslavnoi teolohii yak neopatrystyky ta postneopatrystyky: metodolohichniy aspekt. [Paradigmatic evolution of modern Orthodox Theology as Neo-Patristic and Post-Neopatristic: A Methodological Aspect.]. *Visnyk Zhytomyrskoho derzhavnogo universytetu imeni Ivana Franka. Filosofski nauky*. Vyp. 2. Pp. 59–70 [in Ukrainian].

5. Khrystokin, H.V. (2010). Relihiieznachnyi analiz vchen pro bohopyznannia v suchasni pravoslavni teolohii. [A religious analysis of the doctrines of cognition of God in modern Orthodox theology.]. *Dysertatsiia na zdobuttia naukovooho stupenia kandydata filosofskykh nauk, spetsialnist 09.00.11*. Kyiv: Instytut filosofii NANU [in Ukrainian].

6. Chornomorets, Yu. P. (2013). Pravoslavna teolohiia na shliakhu do novoi paradyhmy. [Orthodox theology on the way to a new paradigm]. *Filosofska dumka–Sententiae*: Spetsvypusk № 3 (2012) *Khrystyianska teolohiia i suchasna filozofia*. Vinnytsia: VDTU. Pp. 74–88 [in Ukrainian].



7. Hart, D.B. (2020). *Theological Territories: A David Bentley Hart Digest*. University of Notre Dame Press.

8. Kalaitzidis, P. (2010). From the 'Return to the Fathers' to the Need for a Modern Orthodox Theology. *St Vladimir's Theological Quarterly*, 54. P. 5–36.

9. Schmemmann, A. (1972). "Russian Theology: 1920–1972". An Introductory Survey, *SVTQ* 16. Pp. 172–194.

10. Schmemmann, A. (2000). *The Journals of Father Alexander Schmemmann, 1973 – 1983*. St Vladimirs Seminary Press.

## УДК 101.1

*МАФТІЙ Анна-Любов* – аспірантка кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Григоровича Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 24, вул. Івана Франка, м. Дрогобич, Львівська область, Україна, індекс 82100 ([lyuba.bursa@gmail.com](mailto:lyuba.bursa@gmail.com))

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-8106-2665>

**DOI:** <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.6>

**Бібліографічний опис статті:** Мафтії, А.-Л. (2023). Концептуальне мистецтво: мистецтво після філософії чи мистецтво як філософія. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», № 47, 98–114, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.6>*

### КОНЦЕПТУАЛЬНЕ МИСТЕЦТВО: МИСТЕЦТВО ПІСЛЯ ФІЛОСОФІЇ ЧИ МИСТЕЦТВО ЯК ФІЛОСОФІЯ

**Анотація.** Метою роботи є осмислення феномену концептуального мистецтва, яке розглядається як візуальне філософствування. Для митців концептуального мистецтва важлива не форма, а те, який концепт вона собою виражає, адже концептуальне мистецтво прагне впливати, перш за все, на інтелектуальне, а не лише на емоційне чи естетичне сприйняття глядача. **Методологія.** Поставлена проблема передбачає задіювання методів герменевтичного розуміння, застосованого не тільки щодо ідейно-концептуального матеріалу, але й до феноменів мистецтва. При роботі з текстами автор дотримувався методу феноменологічної дескрипції, яка йде за самим предметом і дає змогу реалізувати концептуалізоване осмислення поставленої мети. **Наукова новизна.** Висловлена теза, що концептуальне мистецтво є способом філософствування: художники-концептуалісти входять у вимір філософії, створюючи концепти з метою пізнання світу. Внаслідок цього вони підривають усталені уявлення про те, як має виглядати мистецтво, задаючи

питання про суть мистецтва в цілому. Для концептуалізму концепт важливіший за художнє втілення, ними ставиться філософське завдання пробудження рефлексії. Бажання опредметнити та осмислити концепт зближує діяльність художників-концептуалістів з філософією, адже провокує глядача на інтелектуальне осмислення побаченого, що є роботою філософської рефлексії у вимірі мистецтва. В цьому контексті несправедливим буде твердження, що класичне мистецтво обмежується лише емоційним впливом, специфічність концептуального мистецтва у тому, що воно цілеспрямовано ставить завдання вийти за межі мистецтва як такого. **Висновки.** Концептуальне мистецтво не просто пов'язане з філософією, але постає специфічною формою філософствування, адже ідея концептуального мистецтва спрямована на інтелектуальне споглядання, подібно до деякої філософської теорії. Як і філософія, концептуальне мистецтво спрямоване на те, щоб помислити щось, що знаходиться поза чуттєвим досвідом людини, а для цього і філософія, і концептуальне мистецтво створюють концепти, за допомогою яких можна помислити навколишній світ, людину в світі, історію, екологію тощо.

**Ключові слова:** концепт, концептуальне мистецтво, ідея, філософствування, Джозеф Кошут.

**MAFTII Anna-Liubov** – Postgraduate student at the Department of Philosophy, Sociology and Political Science named after Valeriy Skotnyy, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 24, Ivan Franko str., Drohobych, Lviv region, Ukraine, postal code 82100 (lyuba.bursa@gmail.com)

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-8106-2665>

**DOI:** <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.6>

**To cite this article:** Maftii, A.-L. (2023). Kontseptualne mystetstvo: mystetstvo pislia filosofii chy mystetstvo yak filosofia [Conceptual art: art after philosophy or art as philosophy]. *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, № 47, 98–114, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.6>*

## CONCEPTUAL ART: ART AFTER PHILOSOPHY OR ART AS PHILOSOPHY

*Summary.* The purpose of the work is to understand the phenomenon of conceptual art, which is considered as visual philosophizing. For artists of conceptual art, it is not the form that is important, but the concept it expresses, because conceptual art seeks to influence the intellectual, not just the emotional or aesthetic perception of the viewer. **Methodology.** The posed problem involves the use of methods of hermeneutic understanding, applied not only to ideological and conceptual material, but also to the phenomena of art. When working with the texts, the author followed the method of phenomenological description, which follows the subject itself and makes it possible to realize a conceptualized understanding of the set goal. **Scientific novelty.** The author argues that conceptual art is a way of philosophizing: conceptual artists enter the dimension of philosophy by creating concepts in order to understand the world. As a result, they undermine the established ideas of what art should look like, asking questions about the essence of art in general. For conceptualism, the concept is more important than the artistic embodiment, and they set the philosophical task of awakening reflection. The desire to objectify and comprehend a concept brings the work of conceptual artists closer to philosophy, as it provokes the viewer to intellectually comprehend what they see, which is the work of philosophical reflection in the dimension of art. In this context, it would be unfair to say that classical art is limited to emotional impact, while the specificity of conceptual art is that it purposefully sets out to go beyond art as such. **Conclusions.** Conceptual art is not just related to philosophy, but it is a specific form of philosophizing, because the idea of conceptual art is aimed at intellectual contemplation, like some philosophical theory. Like philosophy, conceptual art aims to think about something that is beyond human sensory experience, and for this purpose both philosophy and conceptual art create concepts that can be used to think about the world around us, man in the world, history, ecology, etc.

**Key words:** concept, conceptual art, idea, philosophizing, Joseph Kosuth.

**Постановка проблеми.** Проблематика концептуального мистецтва як тренду постмодерністської ментальності має як теоретичний, так і практичний інтерес, адже, сповістивши про завершення старого класичного мистецтва (кінець мистецтва) та традиційної філософії, й ознаменувавши собою початок нового мистецтва – мистецтва після філософії, концептуалізм прагнув на рівні з філософією створювати власні концепти та виражати істину, тим самим він суттєво змінив характер мистецтва. В середині 70-х років концептуалізм досяг своєї кульмінації, але вже з 80-х років він з новою силою приваблював молодих художників, пов'язаних з постмодернізмом. Ідеї концептуального мистецтва надихають багатьох сучасних митців, а теоретичне дослідження концептуального мистецтва в області теорії мистецтва та філософії є актуальним та дискусійним.

**Мета статті.** Сформульований предмет розгляду визначає мету – осмислення феномену концептуального мистецтва, яке розглядається як візуальне філософствування.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Концептуальне мистецтво отримало достатньо несподіваний варіант практичного застосування через зближення з антропологією, зокрема з такою її галуззю як етнографія. Сучасні мислителі часто звертаються до концепції «етнографічного повороту», описаного Хелом Фостером (Foster, 1996, p. 180–184), яка розповсюдилася в різних сферах соціальних та гуманітарних наук. Для дослідників особливої значущості набуває принцип кооперації антропології та мистецтва, який демонструє успішність ідеї «переходу він науки до мистецтва», стирання між ними кордонів заради істотного оновлення знань (Brun, 2017). Фостер порівнює естетизацію політики при фашизмі з капіталізацією культури при Рейгані та досліджує політику інаковості й інститути мистецтва, особливо ті, які відносяться до буржуазно-капіталістичної традиції і його ідеї отримують нове життя у концепціях розвитку країн Африки і Азії (Pröpper, 2017; Carroll, Murawski & SHipley, 2017; Ugochukwu-Smooth, 2017). Антропологія стала наукою, яка досліджує художні практики, адже культура прочитується як текст, а текст як мікроскопічні культури. Антрополог виступає як читач культури та тексту.

Особлива увага приділяється осмисленню природи мистецтва. Воно розглядається не стільки у своєму загальновизнаному розумінні естетико-декоративних функцій, скільки як активний агент суспільного життя, забезпечуючи умови сталого розвитку (Pröpper, 2017). Тема природи і сутності мистецтва активно дискутується сучасними митцями (Sauer, 2018) і мистецтвознавцями (Аккаш, 2016; Смирна, 2017; Костюк, 2021; Roger, 2022). Мистецтво бачиться тим, що може зіграти важливу роль в контексті зв'язку знання та соціальної дії, що є аксіомою для науки про сталий розвиток. Мистецтво охоплює великий спектр соціальних зв'язків і в ньому є більше свободи, а тому воно не може бути обмеженим традиційними академічними структурами (Pröpper, 2017). Художники та антропологи часто виходять за межі своїх дисциплін, взаємодіють між собою, аби дослідити потенціал один одного. Мистецтво вважається практикою, яка використовує адаптивні методи і візуальні презентації, а антропологія – академічною дисципліною, яка вивчає стан людини в часі та просторі, отже в методології мистецтва та антропології є подібність. Мистецтво може в своїй творчості задіяти методи, взяті з гуманітарних наук, і в цьому є його свобода реалізації. Воно є частиною соціальних відношень (Martínez, 2016). Слід зазначити, що саме тому, що сутнісно-критична аналітика феноменів соціального життя активно затребувана у світі глобалізації, недостатньо задіюються ресурси філософських методів дослідження. Адже справа не стільки у створенні нових і нових художніх об'єктів, скільки у тих змінах, які відбуваються з людиною, яка включена у художні практики і як творець, і як реципієнт. Мистецтво розглядається у контексті «естетичної непокорі» (Weidler, 2020), при цьому задіюються ідеї Ю. Крістєвої (Kristeva, 2014) щодо нових форм революційності, яка має не стільки звично політичне значення, а у якості виклику попередньо встановленим нормам, цінностям і повноваженням (р. 3). Така зміна точки зору переформатовує мистецтво і робить його специфічною формою життя філософії.

Безпосередньо до концептуального мистецтва звертається Ссорін-Чайков (Ssorin-Chaikov, 2013; Ssorin-Chaikov, 2020), і його концепцію етнографічного концептуалізму активно задіюють дослідники, яких цікавить антропологія як метод

концептуального мистецтва, а концептуальне мистецтво береться як антропологічний інструмент (Ргбррег, 2017). Це надає підстави для розгляду концептуального мистецтва як форми філософствування.

**Основний матеріал.** В інтерв'ю, яке дає Джозеф Кошут (Sauer, 2018), він говорить про те, що мистецтво повинно бути інтелектуальною діяльністю. Питання з «як це зроблено?» перейшло в питання «чому це зроблено?», тобто, концептуалісти ставлять питання про мистецтво як про деякий спосіб міркування про соціальну дійсність, а тому мистецтво стає способом філософствування.

Творчість Кошута демонструє, як мова може функціонувати в мистецтві, тому він використовує слова замість візуальних образів. З ім'ям Кошута пов'язане виникнення літературно-художнього напрямку в постмодернізмі, що отримало назву «концептуальне мистецтво» – привертаючи увагу задіявання у іменуванні поняття «концепт», яке до цього працювало виключно у філософському дискурсі і логічно поставити питання: який новий зміст виникає при цьому?

Концептуальне мистецтво як деякий культурний феномен приходить на зміну модернізму, проголошуючи традиційні художні пошуки в області форми та образу попередніх мистецьких течій застарілими та несуттєвими. Концептуалізм переосмислював авангардистські течії першої половини ХХ століття – дадаїзм та мінімалізм, наполягаючи на тому, що твір мистецтва має виражати ідею, тобто концепт, а спосіб його вираження є менш важливим, другорядним. Особливе значення для формування концептуалізму мали реди-мейди Дюшана та аналітична філософія. Концептуальне мистецтво відвертається від формалістичного модернізму: Кошут (Kosuth, 1969) називає формалістичне мистецтво «чистими вправами естетики», адже воно не задається питанням про природу мистецтва та концептуальний елемент в творах мистецтва. Концептуальне мистецтво пориває з музеями, виставками, та галереями, звільняється від арт-ринку як власника та розповсюджувача мистецтва, таким чином мистецтво позбавляється комерційного підтексту.

Розвиток ідеї дематеріалізації мистецтва в 60-х роках утворив ґрунт для відмови художників від створення класичних

творів, тому твори мистецтва створюються із будь-яких підручних засобів, не озираючись на естетичний компонент. В період 60–70-х років в США були написані два маніфести концептуалізму (LeWitt, 1967; Kosuth, 1969), у яких проголошується рух у напрямку поєднання естетики, лінгвістики, мистецтвознавства та філософії. Звертаючись до інтелектуального осмислення побаченого, а не до емоційного сприйняття, концептуальний твір є, перш за все, художнім жестом, тому об'єктом мистецтва можуть стати будь-які звичайні предмети, а також зроблений з металу, дерева чи пластику арт-об'єкти, які не вписуються в рамки існуючої «до Дюшана» художньої традиції. Концептуалісти своєю діяльністю поставили під питання догму про те, що роль митця полягає в створенні традиційних зразків живопису чи скульптури; зразком концептуального мистецтва може стати звичайний предмет з позахудожньої сфери, який не створений митцем і не претендує стати мистецтвом (наприклад, реді-мейди Дюшана).

Особливість концептуальних зразків мистецтва є і в тому, що вони можуть існувати у вигляді напису, фрази, тексту, фотографії, аудіо-та-відео матеріалів. Ще до появи концептуального мистецтва текст міг бути задіяним в мистецтві, але саме художники-концептуалісти почали створювати мистецтво виключно лінгвістичними засобами. Замість полотна, фарб та пензлів художники-концептуалісти використовували текст, слова, вирізки зі словників. Введення мовних одиниць як рівноправних творам мистецтва є результатом зацікавлення художниками-концептуалістами аналітичною філософією, структуралістською та постструктуралістською континентальною філософією.

Це викликано тим, що для концептуального мистецтва важливою є не лише творчість митця, але і реакція на неї реципієнта, останній перестає бути лише глядачем, стаючи учасником художнього дійства, що змінює традиційні уявлення про взаємодію між глядачем та твором мистецтва. Особливістю цієї взаємодії є також те, що глядач має бути «посвяченим» в особливості візуального здійснення концептуального твору, а також розуміти контекст, в якому він функціонує, аби зрозуміти його суть, тому, можна сказати, що художник-концептуаліст пропонує глядачеві інтелектуальну гру. Як бачимо, концептуальне



мистецтво активно рухається до використання філософських засобів вираження, що відразу засвідчено самою своєю назвою. До чого і доречно звернутися.

Вводиться термін «концепт-арт» (Flynt, 1963), яким зазначається, що матеріалом мистецтва є концепти, подібно до того, як матеріалом музики є звук. Концепти, за Флінтом, є рудиментом теорії ідей Платона, які метафізично пов'язані з інтенціоналом та замінюються іменем (значенням слова), тому концепт позначає суб'єктивний зв'язок між іменем та інтенціоналом. Розуміння Флінтом концепт-арту засноване на розумінні мистецтва як когнітивної практики. Для визначення принципів концепт-арту Флінт звертається до логіки та математики, в яких, на його думку, втілюється когнітивний підхід.

Поняття концепт відсилає до праць середньовічної схоластичної філософії: в дискусіях про універсалії концептуалісти, на протигагу номіналістам, дотримувалися позиції, згідно якої загальне поняття, виражене словом, по-перше, не існує без окремих речей, по-друге, воно втілене не лише в імені (слові), але і в його значенні. Таким загальним поняттям є концепт, який існує лише в розумі людини для позначення одиничних речей, які в собі мають дещо спільне, загальне. Родоначальником терміну концепт є П'єр Абеляр, який використовував термін концепт для позначення суб'єктивної форми охоплення змісту.

Термін концепт (від лат. «conceptus» – «поняття», «ідея», «думка», «уявлення») є базовим поняттям когнітивної лінгвістики, яка вивчає зв'язок між мовою та свідомістю, де мова виступає різновидом когнітивної діяльності, репрезентацією знань та уявлень людини в мовній формі (Ставчук, 2018). Ці уявлення називаються концептами, які людина вибудовує для власних інтелектуальних та соціальних потреб, тому концепт є більш обширним поняттям по відношенню до світу речей та явищ.

Не дивлячись на поверхневу близькість терміну «концепт» та терміну «поняття», їх лексичне значення розрізняється. Так поняття називає конкретну річ або явище, а концепт включає в себе всі культурні уявлення і асоціації, людські цінності та досвід, пов'язані з поняттям. Звідси випливає, що концепт – це змістова сторона поняття як деякого словесного знаку, його смислове наповнення, яке відноситься до духовної

сфери людини. Поняття та концепт співвідносяться як часткове і загальне (Таценко, 2008, с. 101), вони є різними за структурою: поняття є більш вужчим, адже охоплює лише раціональну репрезентацію об'єкта, а концепт зачіпає деяку емоційно-експресивну складову, пов'язану з асоціаціями, переживанням тощо, тобто включає в себе як неістотні характеристики, так і асоціації з іншими поняттями; концепт формується в мовленні і є суб'єктивним.

Окрім сучасної когнітивної лінгвістики, концепт досліджується в культурології та мистецтвознавстві, а поняття – в логіці та філософії. В спільній роботі Жюльєн Дельоза та Фелікса Гваттарі «Що таке філософія?» (1991) автори розробили власну оригінальну філософську концепцію, в основі якої лежить розуміння філософії як творення концептів. Ще з перших сторінок вони оголошують, що філософія – це мистецтво формувати, винаходити, виробляти концепти (Deleuze, Guattari, 1991, р. 2–3), пізніше доповнюючи, що цього визначення буде не достатньо, адже філософія – це дисципліна, яка складається з творчості концептів (р. 5). Концепти не є готовими утвореннями, їх потрібно створити, винайти, а тому філософ є тим, хто створює концепти. Варто зазначити, що для створення концепту потрібна майстерність, а тому не кожен філософ здатен створити концепт та вибудувати власне філософське вчення, тому, якщо продовжити думку Дельоза та Гваттарі, часто філософи є лише істориками філософії, а не творцями власних концептів. Кожен концепт є унікальним, вони різняться між собою як в способі конструювання (р. 15), назві (р. 8), так і в тому, що кожен концепт привносить нового в розуміння світу. Концепти «несуть на собі особистий підпис: аристотелівська субстанція, декартівське *cogito*, лейбніціанська монада, кантівське *апріорі*, шеллінґіанська потенція, бергсонівська тривалість...» (р. 7), і кожен винайдений концепт несе в собі частинку інших концептів, які відповідали на інші питання в іншому контексті (р. 17), оскільки винайдення нового концепту є результатом осмислення філософом певної філософської традиції, тому концепти не виникають з нічого. Постійно множачись, концепти перебувають в стані становлення, тобто вони є результатом перетину інших концептів.

Концептам необхідний концептуальний персонаж (вигадані персонажі, які створюються з метою передачі певних ідей (наприклад, Заратустра у Ніцше, Сократ у Платона), адже не концептуальний персонаж представляє філософа, а філософ є тілесною оболонкою для власного концептуального персонажа (Deleuze, Guattari, 1991, р. 63–65). Концептуальний персонаж є інструментом, створений філософом для того, аби породжувати нові концепти. Дельоз і Гваттарі вважають, що наука, логіка, мистецтво та філософія мають власні понятійні елементи, безпосередньо до філософії відносяться концепт, який є авторським філософським поняттям, який дозволяє пояснити специфіку філософської творчості.

Концептуальне мистецтво, яке ставить перед собою задачу передати певну ідею, звертаючись до інтелектуального осмислення твору мистецтва, було, на думку Дельоза та Гваттарі, марною спробою зблизити мистецтво з філософією, адже воно творить «значимість відчуття яке відтворюється до безкінечності», а не концепти (р. 189). Шляхом постійного узагальнення, концептуальне мистецтво породжує думки про той чи інший предмет мистецтва, ставлячи під питання саме право творчості певного концептуального художника називатися мистецтвом. Це постійне нагромадження сприйняття різних людей призводить до того, що концепт перестає бути собою, його спрощують до «інформативності», сталості. Дельоз та Гваттарі, як приклад, згадують роботу родоначальника американського концептуалізму Джозефа Кошута «Один і три стільці», хоча не називають прямо ні автора, ні роботу, але з опису стає цілком зрозумілим, що мова йде саме про неї: «річ, її фотографія в тому ж масштабі і на тому ж місці та її словникова дефініція» (р. 199). Такий твір концептуального мистецтва не дозволить досягти відчуття або концепту, адже відчуття буде залежати від думок багатьох різних людей. Мистецтво, науку та філософію зближує боротьба з хаосом, яка відбувається в різних планах, і мистецтву потрібна ця боротьба, адже мистецтво – це мова відчуттів, чи то через посередництво слів, фарб, звуків чи каменю, в мистецтві не буває думок (р. 109–111). Дельоз та Гваттарі зауважують, що концептуальні митці, прагнучи творити концепти, все одно створюють відчуття, не замінюючи відчуття концептами.

Робота «Що таке філософія?» була видана в 1991-му році, через більш ніж 20 років після появи концептуалізму, який ще на етапі свого виникнення задав координати майбутніх мистецьких пошуків. Варіації концептуального мистецтва впродовж декількох десятиліть розвинулися в неоконцептуальне мистецтво та постконцептуалізм, а також в десятки інших нових течій мистецтва, які стрімко розвиваються та оновлюються. Власне, з позиції 90-х років, Гваттарі та Дельоз, вже на певній хронологічній відстані, оцінювали концептуальне мистецтво як безглуздість концептуального прийому загалом.

Концептуальне мистецтво позиціонує себе як таке, що прагне впливати на інтелектуальне, а не емоційне чи естетичне сприйняття глядача, але в цьому контексті несправедливим буде твердження, що класичне мистецтво не звертається до інтелектуального споглядання, обмежуючись лише емоційним впливом. Відмінність концептуального мистецтва від класичного в тому, що останнє не ставить під питання саме себе кожного разу, коли на світ з'являється новий предмет мистецтва, адже концептуальне мистецтво рефлексує умови мистецтва як такого. Концептуальне мистецтво також піднімає філософські проблеми: самотність, відчуження, «смерть автора», неможливість об'єктивного пізнання істини. Там, де класичне мистецтво творить у вже заданих рамках традиції, використовуючи матеріали, ідеї та зрозумілі способи створення предметів мистецтва, концептуальне мистецтво змушено віднаходити нові форми, аби заново створювати концепти (художні ідеї), а не художні образи, які відтворюють реальність. Концепти в концептуалізмі є способами розуміння реальності, але концептуалісти не створюють реальність за допомогою художніх образів, як це робить класичне мистецтво, вони створюють власні концепти, які проявляються за допомогою написів, тексту, малюнків, пояснень до фотографій тощо. Іноді твори мистецтва замінюються коментарем до них: обговорення, наприклад, інсталяції чи перфомансу саме стає предметом мистецтва. Творчість концептуалістів стає способом візуального філософствування, особливим способом розмірковування про світ.

Концептуалісти, виходячи за межі мистецтва як такого і намагаються своєю творчістю виразити чисту думку, ідею, концепт,

тому концептуальне мистецтво зближується з філософією, тяжіючи до абстрактного мислення. З початку ХХ століття художники претендують на вираження чистого мислення так само, як філософи, адже сучасне мистецтво більше не є відмінним способом пізнання дійсності, воно, разом з філософією, претендує на право роботи з поняттями та текстом взагалі, а також на пізнання істини. Концептуалісти приходять до того, що істина, тотожна концепту, не може бути втіленою за допомогою застарілих художніх прийомів, тому митці експериментують з формою та матеріалами, аби втілити ідею, а саме виконання є формальністю.

Джозеф Кошут критикує класичне мистецтво та традиційну філософію, протиставляючи їм концептуальне мистецтво, «мистецтво після філософії». Концептуальне мистецтво належить одночасно і до філософії, і до мистецтва, але не є ні тим, ні іншим повною мірою. Критикуючи «традиційну філософію» за те, що вона, по-перше, тривалий час досліджувала лише несказанне, по-друге, була поєднана з природничо-науковими дисциплінами, Кошут доходить висновку, що філософія традиційного типу просто застаріла, переставши задовольняти сучасну прогресивну людину своїми доводами. Філософія Гегеля також здається йому застарілою, хоча свого часу вона була, як зауважує автор, «альтернативою ньютонівській механіці», а сам Гегель «гарантував задовільний розв'язок конфлікту між теологією і наукою» (Kosuth, 1969). Але навіть цей, відмінний від науки шлях, більше не на часі, а вплив Гегеля на послідовників, на думку Кошута, полягає в тому, що сучасні філософи з більшою вірогідністю є істориками філософії, ніж філософами.

Така сумнівна оцінка внеску Гегеля у філософію не стала на заваді Кошуту, хоч і не прямолінійно, звернутися до відомої гегелівської тези про кінець мистецтва, сформулювавши її на свій лад: «кінець філософії і початок мистецтва» (Kosuth, 1969). Під «кінцем мистецтва» у ХХ столітті розуміли завершення деяких функцій мистецтва, його кризи, розмитість меж між мистецтвом і тим, що не є мистецтвом у класичному розумінні цього терміну. Філософи, митці й критики ХХ століття знову зверталися до гегелівського терміну «кінець мистецтва», що звучав пророчо та актуально для тієї нової концептуальної форми, якої набуло мистецтво.

За аналогією з «кінцем мистецтва» у Гегеля, під «кінцем філософії» Кошут розуміє перехід від традиційних форм філософії до нового етапу, відмінного від класичної філософії. Таким новим етапом має стати концептуальне мистецтво, як деякий синтез філософської традиції та візуального мистецтва, тобто, візуальне філософствування. Якщо звернення Кошута до тези Гегеля про кінець мистецтва є лише парафразом, то вплив ідеї про мову іншого філософа – Вітгенштайна – незаперечний. «Логіко-філософський Трактат» Вітгенштайна став маніфестом естетики концептуального мистецтва, вплинувши на художників і теоретиків концептуального мистецтва. Під впливом Вітгенштайна, Кошут експериментував зі словами та їх співвідношенням з об'єктами і речами.

На творчість Кошута також вплинув художник Марсель Дюшан і його інсталяції, бо, на думку Кошута, Дюшан уперше порушив питання про функцію мистецтва. Кошута настільки захопила інтелектуальна провокація Дюшана, що він у своєму есе заявив, що завдяки Дюшану відбувся перехід від «об'єкта» до «концепції». Об'єкт більше не виражає сам себе, він виражає думки, ідею, концепт, тож мистецтво – це не зовнішнє (об'єкт), а щось внутрішнє, те, що треба пізнати, зрозуміти за допомогою інтелекту, мистецтво як вираження деякої ідеї чи концепції. Представники концептуального мистецтва наголошують, що концепція мистецтва має бути звернена до думки, до раціонального сприйняття, тож свою творчість вони прагнули відокремити від традиційного мистецтва та чуттєвого сприйняття.

Хоча сам Кошут вважає, що концептуальне мистецтво прийшло на заміну філософії, про що й свідчить назва його есе «Мистецтво після філософії», власна творчість Кошута демонструє протилежне: філософія присутня в концептуальному мистецтві як важлива складова цього напрямку. Таким чином, заперечуючи вплив філософії, Кошут послуговується філософськими ідеями: тут і вищезгаданий Гегель, шляхом якого йде Кошут, кажучи про «кінець філософії» за аналогією з «кінцем мистецтва», і вплив Вітгенштайна – вилучення образотворчого моменту, натомість з'являються слова й тексти. В інсталяції «Один і три стільця» знаходимо також посилання на діалог Платона «Держава»,

в якому є міркування про те, яке мистецтво має бути в ідеальній державі. Ідея як концепція у Кошута перегукується також зі світом ідей Платона, де сутність будь-якого предмета чуттєвого світу істинно досягається розумом.

**Висновки.** Художники-концептуалісти зосередили свою увагу на вираженні концепту у власній творчості, а не на естетичному зображенні, тому прикладами концептуального мистецтва можуть бути написи, об'ємні фігури з різних матеріалів, навіть побутові речі, які не піддавалися видозмінам. Бажання опредметнити та осмислити концепт зближує діяльність художників-концептуалістів з філософією, адже провокує глядача на інтелектуальне осмислення побаченого. Концептуальне мистецтво часто ставить під сумнів природу самого мистецтва, що є роботою філософської рефлексії у вимірі мистецтва, отже постає формою філософствування і передбачає відточування такого вміння, що реалізується як взаємна зустріч мистецтва і філософії.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Аккаш О. Українське візуальне мистецтво та можливості концептуалізації сучасності. *Сучасне мистецтво*. 2016. Вип. 12. С. 31–42.
2. Зайченко О.В. Поняття «концепт», його загальна характеристика. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: сер.: Філологія*. Вип. 24. С. 78–81. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nznuoaf\\_2012\\_24\\_27](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nznuoaf_2012_24_27)
3. Костюк О.П. Концептуальне мистецтво у дизайні. *Мистецтвознавчі записки: зб. наук. праць*. 2021. Вип. 40. С. 15–21.
4. Смирна Л. Століття неконформізму в українському візуальному мистецтві. Фенікс. Київ, 2017. 452 с.
5. Ставчук Н.В. Концепт як базове поняття когнітивної лінгвістики. 2018. URL: [https://dspace.udpu.edu.ua/bitstream/123456789/12373/1/KONTSEPT\\_%20YAK\\_BAZOVE%20PONYATTY\\_%20KOHNITIVN\\_YI\\_LINHVISTYKY.pdf](https://dspace.udpu.edu.ua/bitstream/123456789/12373/1/KONTSEPT_%20YAK_BAZOVE%20PONYATTY_%20KOHNITIVN_YI_LINHVISTYKY.pdf)
6. Таценко Н.В. «Концепт» як ключове поняття когнітивної лінгвістики. *Вісник Сумського державного університету. Сер. Філологія*. 2008. №1. С. 105–110.
7. Brun Baptiste. Contemporary Art and Anthropology: Shared Experiences. *Critique d'art*. 2017. № 49. Pp. 35–45. URL: [https://journals-openedition-org.translate.google/critiquedart/27139?\\_x\\_tr\\_sl=en&\\_x\\_tr\\_tl=ru&\\_x\\_tr\\_hl=ru&\\_x\\_tr\\_pto=sc#quotation](https://journals-openedition-org.translate.google/critiquedart/27139?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=ru&_x_tr_hl=ru&_x_tr_pto=sc#quotation)

8. Carroll K., Murawski M. & Shipley J. The Art of Dissident Domesticity: Julian Assange, King Prempeh, and Ethnographic Conceptualism in the Prison House. *Social Text*. 2017. Vol. 35. №. 4. Pp. 113–152. DOI: <https://doi.org/10.1215/01642472-4223417>
9. Deleuze G., Guattari F. What is philosophy?. Columbia University Press, 1994. 253 p.
10. Flynt Henry. Essay: concept art. *An Anthology of Chance Operations*. La Monte Young, editor. 1963. URL: <https://henryflynt.org/aesthetics/conart.html>
11. Foster Hal. The return of the real : the avant-garde at the end of the century. The mit Press Cambridge, 1996. 299 p.
12. Kosuth Joseph. Art After Philosophy. *Studio International*. 1969. URL: [https://www.ubu.com/papers/kosuth\\_philosophy.html](https://www.ubu.com/papers/kosuth_philosophy.html)
13. LeWitt Sol. Paragraphs on Conceptual Art. *Artforum*. 1967. № 5:10. Pp. 79–84. URL: <http://radicalart.info/concept/LeWitt/paragraphs.html>
14. Martínez Francisco. When Contemporary Art Flirts with Anthropology... 26/04/2016. URL: [https://arterritory.com/en/visual\\_arts/articles/16195-when\\_contemporary\\_art\\_flirts\\_with\\_anthropology/](https://arterritory.com/en/visual_arts/articles/16195-when_contemporary_art_flirts_with_anthropology/)
15. Marxen Eva. Artistic Practices and the Artistic Dispositif. A Critical Review. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*. 2018. № 33: 37–60.
16. Pröpper M.H. Sustainability science as if the world mattered sketching an art contribution by comparison. *Ecology and Society*. 2017. 22(3):31. DOI: <https://doi.org/10.5751ES-09359-220331>. URL: <https://www.ecologyandsociety.org/vol22/iss3/art31/>
17. Sansi Roger. Art. The Open Encyclopedia of Anthropology. edited by Felix Stein. *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. 2022. URL: <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/art> DOI: <http://doi.org/10.29164/22art>
18. Sauer Jennifer. The Language of Art: An Interview with Joseph Kosuth. *Art Dependence magazine*. June 6, 2018. URL: <https://www.artdependence.com/articles/the-language-of-art-an-interview-with-joseph-kosuth/>
19. Ssorin-Chaikov N. Rethinking performativity: ethnographic conceptualism. *Journal of Cultural Economy*. 2020. Volume 13. Issue 6. Pp. 672–689. DOI: <https://doi.org/10.1080/17530350.2019.1708779> URL: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17530350.2019.1708779>
20. Ugochukwu-Smooth C. Nzewi. Anthropology as practice: Artists of Africa and the ethnographic field in contemporary art. *Alternative Art and Anthropology Global Encounters*. Arnd Schneider (ed). Bloomsbury Academic. 2017. Pp. 27–46. DOI: <https://doi.org/10.5040/9781474231282.ch-001>
21. Weidler Markus. Kristeva's Thought Specular: Aesthetic Disobedience as a New Form of Revolt. *The Southern journal of philosophy*. 2020. № 58(3). Pp. 456–484. DOI: <https://doi.org/10.1111/sjp.12383>



## REFERENCES

1. Akkash, O. (2016). Ukrayinske vizualne mistectvo ta mozhlivosti konceptualizaciyi suchasnosti [Ukrainian visual art and the possibilities of conceptualizing modernity]. *Suchasne mistectvo – Modern Art*, 12, 31–42. [in Ukrainian].
2. Zajchenko, O.V. (2012). Ponyattya «koncept», jogo zagalna charakteristika [The concept of «concept», its general characteristics]. *Naukovi zapiski Nacionalnogo universitetu «Ostrozka akademiya» – Scientific notes of the National University «Ostroh Academy»*, 24, 78–81. [in Ukrainian].
3. Kostyuk, O. P. (2021). Konceptualne mistectvo u dizajni [Conceptual art in design]. *Mistectvoznavchi zapiski. Zbirnik naukovih prac – Art history notes. Collection of scientific works*, 40, 15–21. [in Ukrainian].
4. Smirna, L. (2017). Stolittya nonkonformizmu v ukrayinskomu vizualnomu mistectvi [A century of nonconformism in Ukrainian visual art]. Kyiv: Feniks. [in Ukrainian].
5. Stavchuk, N.V. (2018). Koncept yak bazove ponyattya kognitivnoyi lingvistiki [Concept as a basic notion of cognitive linguistics]. Retrieved from [https://dspace.udpu.edu.ua/bitstream/123456789/12373/1/KONTSEPT\\_%20YAK\\_BAZOVE%20PONYATTY\\_%20KOHNITIVN\\_YI\\_LINHVISTYKY.pdf](https://dspace.udpu.edu.ua/bitstream/123456789/12373/1/KONTSEPT_%20YAK_BAZOVE%20PONYATTY_%20KOHNITIVN_YI_LINHVISTYKY.pdf) [in Ukrainian].
6. Tacenko, N.V. (2008). «Koncept» yak klyuchove ponyattya kognitivnoyi lingvistiki [«Concept» as a key concept of cognitive linguistics]. *Visnik Sumського derzhavnogo universitetu – Bulletin of Sumy State University*, 1, 105–110. [in Ukrainian].
7. Brun, B. (2017). Contemporary Art and Anthropology: Shared Experiences. *Critique d'art*. 49. URL: [https://journals-openedition-org.translate.goog/critiquedart/27139?\\_x\\_tr\\_sl=en&\\_x\\_tr\\_tl=ru&\\_x\\_tr\\_hl=ru&\\_x\\_tr\\_pto=sc#quotation](https://journals-openedition-org.translate.goog/critiquedart/27139?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=ru&_x_tr_hl=ru&_x_tr_pto=sc#quotation)
8. Carroll, K., Murawski M. & SHipley J. (2017). The Art of Dissident Domesticity: Julian Assange, King Prempeh, and Ethnographic Conceptualism in the Prison House. *Social Text*, 35/4, 113–152. DOI: <https://doi.org/10.1215/01642472-4223417>
9. Deleuze, G., Guattari, F. (1994). What is philosophy? Columbia University Press.
10. Flynt, Henry. (1963). Essay: concept art. *An Anthology of Chance Operations*. La Monte Young, editor. Retrieved from: <https://henryflynt.org/aesthetics/conart.html>
11. Foster, Hal. (1996). The return of the real : the avant-garde at the end of the century. The mit Press Cambridge.
12. Kosuth, J. (1969). Art After Philosophy. *Studio International*. Retrieved from [https://www.ubu.com/papers/kosuth\\_philosophy.html](https://www.ubu.com/papers/kosuth_philosophy.html)
13. LeWitt, Sol. (1967). Paragraphs on Conceptual Art. *Artforum*, 5:10, 79–84.

14. Martínez, F. (2016). When Contemporary Art Flirts with Anthropology. URL: [https://artterritory.com/en/visual\\_arts/articles/16195-when\\_contemporary\\_art\\_flirts\\_with\\_anthropology/](https://artterritory.com/en/visual_arts/articles/16195-when_contemporary_art_flirts_with_anthropology/)
15. Marxen, E. (2018). Artistic practices and the artistic dispositif – a critical review. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*. – Journal of Anthropology and Archeology, 33: 37–60.
16. Pröpper, M.H. (2017). Sustainability science as if the world mattered sketching an art contribution by comparison. *Ecology and Society*, 22(3):31. URL: <https://www.ecologyandsociety.org/vol22/iss3/art31/>
17. Sansi, R. (2022). Art. The Open Encyclopedia of Anthropology. *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. Retrieved from <https://www.anthro-encyclopedia.com/entry/art> DOI: <http://doi.org/10.29164/22art>
18. Sauer, J. (2018). The Language of Art: An Interview with Joseph Kosuth. *ArtDependence magazine*. URL: <https://www.artdependence.com/articles/the-language-of-art-an-interview-with-joseph-kosuth/>
19. Ssorin-Chaikov N. (2020). Rethinking performativity: ethnographic conceptualism. *Journal of Cultural Economy*, 13(6), 672–689. URL: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17530350.2019.1708779>
20. Ugochukwu-Smooth C. Nzewi. (2017). Anthropology as practice: Artists of Africa and the ethnographic field in contemporary art. *Alternative Art and Anthropology Global Encounters*. (27–46). Arnd Schneider (ed). Bloomsbury Academic DOI: <https://doi.org/10.5040/9781474231282.ch-001>
21. Weidler, Markus. (2020). Kristeva's Thought Specular: Aesthetic Disobedience as a New Form of Revolt. *The Southern journal of philosophy*, 58(3), 456–484. DOI: <https://doi.org/10.1111/sjp.12383>

**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/10.24919/2522-4700.47.7>

**Бібліографічний опис статті:** Павлов, В. (2023). Природа і сутність інформації. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, № 47, 115–129, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.7>

## ПРИРОДА І СУТНІСТЬ ІНФОРМАЦІЇ

**Анотація.** *Метою статті є пошук відповідей на питання про природу інформації, причини її існування, сутність, особливості буття у неживій та живій природі і суспільстві. Методологічні засади дослідження. Аналіз літератури, присвячений інформації, дає підстави щонайменше для трьох висновків: 1) одні автори свідомо (чи несвідомо) – і це досить поширено – ігнорують контекст методології при осмисленні даного утворення; 2) інші, хоч і звертаються до нього, не дотримуються методологічної послідовності при формулюванні базових положень і висновків. Як результат, дуже часто має місце зміщення акцентів і суперечливість у трактуванні інформації; 3) лише зрідка можна прочитати матеріал методологічного спрямування щодо природи інформації та специфіки її існування. Автор статті виходить з того, що методологічні засади дослідження інформації свої витоки мають в онтології, передусім у філософському вченні про об'єктивний характер світу, рух як спосіб його існування та відображення як атрибут матерії. Наукова новизна. Проводиться ідея, що інформація – невід'ємна складова довікілля, яка знаходиться в одному ряду з рухом, простором, часом. Аргументується позиція, відповідно до якої інформація по-різному представлена на трьох рівнях дійсності: в неживій та живій природі і суспільстві. Зрозуміти специфіку її існування на цих рівнях можна лише з позицій*

відображення як універсальної здатності матерії. Запропонований підхід дозволяє зафіксувати, яку роль (і як саме) виконує інформація на кожному з трьох виділених вище рівнів. Особлива увага приділена співвідношенню понять «інформація» і «знання». Показано за яких умов інформація може набути статусу знання. Зроблено висновок про діалектичну тотожність даних термінів: знання – це завжди інформація про щось, але не кожна інформація є знанням. **Висновки.** Інформація – складне, різнопланове утворення, яке у своєму багатоманітні присутнє у всіх сферах довкілля. З особливою силою заявляє про себе в життєдіяльності індивідів, всіх соціальних груп, суспільства в цілому. Її роль неухильно зростає впродовж людської історії. Не випадково термін «інформаційне суспільство» активно використовується в літературі для позначення постіндустріального етапу розвитку цивілізації.

**Ключові слова:** інформація, знання, відображення, нежива природа, жива природа, суспільство.

*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](mailto:vpavlov52@gmail.com))

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

**DOI:** <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.7>

**To cite this article:** Pavlov, V. (2023). Pryroda i sutnist informat-sii [Nature and essence of information]. *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, № 47, 115–129, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.7>*

## NATURE AND ESSENCE OF INFORMATION

**Summary.** *The purpose of the article is to find answers to questions about the nature of information, the reasons for its existence, essence, features of being in inanimate and living nature and society. Methodological principles of research.* The analysis of the literature devoted to information gives grounds for at least three conclusions:

1) some authors consciously (or unconsciously) – and this is quite common – ignore the context of the methodology when understanding this phenomenon; 2) others, although they refer to it, do not follow the methodological sequence when formulating the basic provisions and conclusions. As a result, very often there is a shift in emphasis and inconsistencies in the interpretation of information; 3) it is only occasionally possible to read methodologically oriented material regarding the nature of information and the specifics of its existence. The author of the article assumes that the methodological foundations of information research have their origins in ontology, primarily in the philosophical doctrine of the objective nature of the world, movement as a way of its existence, and reflection as an attribute of matter. **Scientific novelty.** The idea is that information is an integral component of the environment, which is in the same row as movement, space, and time. The position is argued, according to which information is presented differently on three levels of reality: in non-living and living nature and society. It is possible to understand the specifics of its existence at these levels only from the standpoint of reflection as a universal ability of matter. The proposed approach makes it possible to show what role (and in what way) information is performed at each of the three levels highlighted above. Particular attention is paid to the relationship between the concepts of «information» and «knowledge». It is shown under what conditions information can acquire the status of knowledge. It is concluded that these terms are dialectically identical: knowledge is always information about something, but not every piece of information is knowledge. **Conclusions.** Information is a complex, multifaceted entity that is present in all spheres of the environment in its multifaceted nature. It asserts itself with particular force in the daily life of individuals, all social groups, and society as a whole. Its role is steadily growing in the course of human history. It is no accident that the term «information society» is actively used in the literature to denote the post-industrial stage of the development of civilization.

**Key words:** information, knowledge, reflection, inanimate nature, living nature, society.

**Постановка проблеми.** Інформація – невід’ємна складова дійсності. Дане утворення присутнє на різних рівнях матеріального і нематеріального світів і відіграє особливу роль

у їх функціонуванні. Існує стійкий зв'язок між особливостями будови матеріальних об'єктів і специфікою присутності в них інформації. Це особливо видно при переході від неживої природи до живої, у сферах флори і фауни, в трансформаційних процесах, наслідком яких є поява високорозвинутих тварин та людини. З виникненням свідомості статус, форми прояву інформації, її значення кардинально змінились. Суспільний прогрес значною мірою визначається тим, яким обсягом інформації володіють люди і який її зміст. В нинішніх умовах це безумовна цінність, без використання якої неможливо уявити сучасне і майбутнє цивілізації. В останні десятиліття в літературі все частіше і більше пишуть про «...прогресотворче значення й глобальну, початково-вирішальну роль інформаційного ресурсу в процесах діяльності і розвитку...» (Скаленко, 2020, с. 62).

**Мета статті** – пошук відповідей на питання про природу інформації, причини її існування, сутність, особливості буття у неживій та живій природі і суспільстві.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Інформація належить до тем, які знаходяться у полі уваги представників різних сфер знання і діяльності: науковців, філософів, мистецтвознавців, педагогів, лікарів, священників та ін. З одного боку, це утворення, як об'єкт окремого аналізу, – відносно молоде (менше 100 років), з іншого – продукує питання і проблеми, до яких знову і знову приходиться повертатись дослідникам, та водночас заявляє про себе все новими і новими сторонами.

Природі інформації присвячені роботи І. Добронравової, К. Коліна, А. Ладанюка, А. Соколова, А. Урсула. Інформація як цінність досліджується Л. Мікешиною, В. Павловим, В. Петрушенком, К. Райдою, В. Шувльгіною. Про інформаційну складову різних сфер соціуму пишуть В. Базилевич, Н. Вяткіна, В. Ільїн, Н. Левицька, В. Савчук. Феномен інформаційного суспільства представлений у працях Д. Дюжева, О. Вершинської, Л. Медовкіної, Д. Черешкіна, А. Ярового.

**Основний матеріал.** «Інформація» – широко вживаний термін. Але далеко не завжди ті, хто ним оперує, мають більш-менш чітке уявлення що саме мається на увазі. На рівні буденного спілкування людей та в літературі представлений широкий спектр трактувань інформації: відомості, повідомлення, дані,

сигнали, сліди, цифри, факти, знання тощо. І якщо у багатьох ситуаціях така плюралістичність допустима, то філософія і наука вимагають належним чином обґрунтованого підходу до розуміння змісту даного терміна (як і інших термінів), його особливостей та місця в понятійному апараті людського мислення. Передусім йдеться про природу інформації, специфіку її буття у різних сферах матеріального і нематеріального світів, характер прояву в процесі пізнання людиною дійсності та в практичній діяльності.

В методологічному плані принципово важливими є щонайменше *три* питання, відповіді на які величезною мірою впливають на розуміння природи інформації, її сутності та специфіки існування: 1) *що можна вважати інформацією і як вона виникає?* 2) *чи присутня інформація у неживій природі?* 3) *як співвідносяться між собою інформація і знання?*

*Питання перше.* Тут, на мій погляд, в основу роздумів повинні бути покладені базові положення онтології, яка стверджує, що способом існування світу (у його матеріальному і нематеріальному вимірах) є рух, який реалізує себе у низці конкретних форм (механічній, фізичній, хімічній, біологічній, соціальній та ін.). Він має всезагальний характер і передбачає взаємодію (пряму, безпосередню чи опосередковану) різноманітних об'єктів, явищ, подій, процесів. Наслідком цієї взаємодії виступають «сліди», які залишають одні «взаємодіючі» утворення на інших. Дане явище, що вирізняється процесуальністю, у філософії та науці називається *відображенням*. Має статус атрибута матерії. *Тому будь-яка інформація – це завжди водночас і прояв, і наслідок відображення.* Іншими словами, вона є нічим іншим, як відомостями, даними, що зберігаються у тих чи інших «слідах» про матеріальні чи нематеріальні утворення, які їх залишили. Відповідно, існує достатньо підстав, щоб визначати інформацію (здійснювати дефініцію цього поняття) шляхом використання понять «відомості», «повідомлення», «дані». Саме відображення реалізує себе на *трьох* основних рівнях: у неживій природі, живій природі, в суспільстві. Тому *логічною* є думка про *особливості* функціонування інформації на кожному з цих рівнів.

Важливою методологічною засадою розуміння природи інформації та специфіки її існування виступає усвідомлення світу

як єдності *різноманітного*. Довкілля проявляє себе у вигляді безмежної кількості різних якостей. Онтологічно інформація можлива тому, що в довкіллі присутнє те, що називають *відмінністю*. Якісні і кількісні параметри об'єктів (їх єдність – конкретна міра) – свідчення відмінностей одних утворень від інших<sup>1</sup>. Інформація – «повідомлення» про ці відмінності. Чим більше останніх, тим більший її обсяг. В умовах одноманітності (чистого неба без хмарин, спокійного плеса води на озері, рівного серцебиття у людини, стабільного курсу грошової одиниці тощо) інформація мінімізується. Однорідність середовища нівелює інформацію. Метод порівняння, який люди дуже часто використовують у власній пізнавальній, практичній, оцінюючій діяльності, дозволяє з більшою чи меншою ефективністю фіксувати феномен відмінності у різних варіаціях його об'єктивного і суб'єктивного проявів.

*Питання друге* (чи присутня інформація у неживій природі?) позбавило дослідників даного утворення єдності. Одні дають на нього позитивну відповідь, інші – негативну. Автор статті поділяє позицію перших. Вона, на моє переконання, логічно витікає з вихідних методологічних засад розуміння світу, феноменів руху, відображення і належним чином аргументована, чого не можна сказати про позицію опонентів, які свідомо чи несвідомо вносять в розуміння інформації знанневий компонент. До того ж, не звертають увагу на атрибутивний характер відображення, поза яким адекватно зрозуміти феномен інформації неможливо.

Нежива природа – одна з підсистем об'єктивної реальності, що функціонує за власними законами. Вона існує сама по собі як конкретна даність. Фізика і хімія – основні науки, які досліджують означену підсистему і відкривають зв'язки, що існують у ній, та відповідні закономірності і закони. Нежива природа «наповнена» величезним обсягом різноманітної інформації, що присутня тут у формі «слідів», які залишають на цій «території» взаємодіючі між собою матеріальні об'єкти, а також люди, що контактують з цією сферою дійсності: застигли лави вулканів; русла рік; вирви від падіння метеоритів; уламки астрономічних

---

<sup>1</sup> Крім того, не можна забувати про форму об'єктів та їх різне положення у просторі і часі.



об'єктів, що виникли внаслідок їх зіткнення; сліди від пожеж; шахти, в яких раніше добувалось вугілля; прокладені людиною тунелі в гірських породах; дороги тощо. Особливістю буття даної інформації є те, що нежива природа про неї «не знає», та й знати не може в силу своєї специфіки. Тому *вживання* терміну «інформація» тут має дещо *умовний* характер. В цьому контексті допустиме твердження: «нежива природа – не просто носій інформації, а сама є інформацією»<sup>2</sup>. Правда, вона позбавлена того, що відбувається з інформацією в живій природі та суспільстві, де це утворенням піддається певній «переробці», де присутній елемент вибірковості при його «споживанні». В літературі популярна точка зору, що інформація «вічна», як і світ. Вона – один з *атрибутів* матерії (разом з рухом, простором, часом) і безпосередньо пов'язана з відображенням.

Гносеологія стверджує, що без суб'єкта немає об'єкта. Онтологічно в неживій природі відсутнє і перше, і друге. І хоча при її характеристиці часто використовуються поняття «об'єкт» і «об'єкти» (наприклад, матеріальні об'єкти), вони позбавлені тут гносеологічного контексту. Нежива природа як система таких матеріальних об'єктів (=утворень) – територія інформації про минуле і сучасне даної системи, її структуру і особливості, потенціал і можливості. Це специфічне і могутнє джерело знань, які отримує людина, осмислюючи дану інформацію.

В неживій природі *не існує* те, що можна назвати *використанням* інформації. Тут вона, як «сліди», які одні матеріальні об'єкти залишають на інших, «спрацьовує» або «не спрацьовує» «автоматично» в залежності від особливостей об'єктів та специфіки середовища, в якому вони знаходяться (сонячні промені нагрівають поверхню Землі; довготривалий потік води змінює зовнішню форму каменю; зіткнення в космосі астероїдів своїм наслідком має їх руйнування і т. д.).

Функціонування живих організмів здійснюється по-іншому. Вони безпосередньо залежать від інформації, яка до них «доходить»: світла і темряви; тепла і холоду; запахів і звуків;

---

<sup>2</sup> Один з аргументів на користь такого висновку зводиться до того, що вся нежива природа «проникнута» відображенням, яке породжене постійною взаємодією неживих матеріальних тіл.

наявності чи відсутності їжі, сексуального партнера та ін. Якщо інформація в неживій природі виконує функцію *зовнішньої* причини щодо об'єкта, на який вона спрямована, то навіть в самих примітивних живих організмах вона *запускає* внутрішній механізм процесів, що відбуваються в них. *Тобто інформація використовується організмами як саморегулюючими системами.* Це принципова відмінність її буття в живій природі, порівняно з неживою. Сказане означає, що інформація дозволяє долати невизначеність щодо змін, які відбуваються у довкіллі (Титенко, 2015, с. 46).

Логіка становлення і функціонування всього живого пов'язана з *вибірковим* характером реагування живими організмами на інформацію, що присутня у довкіллі. Все живе «споживає» лише ту інформацію, яка сприяє продовженню його життя, і «ігнорує» або захищається від т. з. шкідливої інформації. Це добре видно, якщо проаналізувати функціонування різноманітних представників флори і фауни середовищем перебування яких є озера, ріки, океани, пустелі, гори, екологічно забруднені території тощо. Вони здатні в своїх «інтересах» використовувати сонячні промені, потоки вітру, тіні від дерев та кущів, дощ, перепади температури і захищатись від того, що несе загрозу їх існуванню. Чим складніший рівень організації живого, тим *вищою* є ця вибірковість.

В живій природі інформація суттєво *зростає* в обсязі і має власні *форми* прояву. До сьогодення залишається дискусійним питання з приводу знань у високорозвинутих тварин. Володіючи психікою, як рефлекторною діяльністю мозку, вони здатні за допомогою рефлексів (вроджених і сформованих) активно реагувати на різноманітні подразники і цією реакцією нерідко наводять людей на думку, що у тваринному світі також існує свідомість. Але це не так. У строгому розумінні слова її тут немає. Водночас варто пам'ятати, що психіка високорозвинутих тварин оперує такими формами відображення, як відчуття і сприйняття. Ці форми присутні і у людській свідомості, але у тварин їх якість та можливості зовсім інші (кардинально нижчі). Стосується це і т. з. тваринної пам'яті. Відповідно, власне знаннева компонента інформації, яку вони мають і використовують у поведінці, мінімізована і існує зовсім не так, як у людей.

У сфері живого інформація відіграє надзвичайно важливу роль, але вона не здатна піднятися до того рівня, коли трансформується у повноцінне знання. *Це можливе лише у соціумі.*

*Питання третє* (як співвідносяться між собою інформація і знання?). Незважаючи на безліч публікацій з цього приводу, в літературі, передусім нефілософського змісту, відсутній один, виважений і належним чином аргументований підхід до трактування співвідношення даних понять. Аналіз точок зору щодо цього виходить за межі цільових установок статті. Позиція автора чітка і однозначна. Знання – спосіб існування свідомості. Нею володіє лише людина. Тому апіорі інформація і знання – поняття *нетотожні*. Водночас очевидно, що між ними існує зв'язок і знання завжди зберігає конкретну інформативну наповненість. Тобто має місце ситуація, коли інформація трансформується у знання і отримує якісно інший статус. Відбувається це шляхом осмислення її людиною. В означений спосіб невідоме, незнайоме, «чуже» стає відомим суб'єкту, таким, чим він може свідомо оперувати, використовувати у власних цілях. *Знання – це осмислена, певним чином упорядкована і систематизована інформація.* Остання набуває цього статусу лише в конкретному знанневому середовищі, тобто там, де вона контактує з накопиченим (існуючим) знанням, відповідно інтерпретується, де раніше невідома інформація співвідноситься з відомим (=знанням), збагачує його, отримує пояснення.

Контактуючи з довкіллям, людина отримує про нього величезну кількість інформації. Далі відбувається її ранжування і осмислення. Інформація, яка не потрібна суб'єкту, відкидається, ігнорується чи відкладається «на потім». Залишається лише те, що має для нього певну цінність. Міра даної цінності – умова осмислення інформації і трансформації її у знання. Чим більша цінність, тим вище бажання і стремління людини глибоко та всебічно зануритись в інформацію, проаналізувати її складові, впевнитись у достовірності, «вписати» в коло своїх знань. Нерідкі випадки, коли отримана інформація, навіть при умові, що вона надто зацікавила індивіда, залишається інформацією і не набуває статусу знання: має обмежений, «лоскутний» характер і не дозволяє її зрозуміти; перебуває за межами знань, якими оперує соціум (наприклад, «зустріч» з невідомим

людству письмом чи артефактом, або з позицій існуючих знань принципово неможливо пояснити природу, фізичний і хімічний склад матеріального об'єкта, який прилетів з космосу; невідома причина якоїсь екзотичної хвороби тощо). Означене співвідношення інформації та знання завжди має *конкретні* часові (та й просторові) параметри. Сказане означає, що з часом певні блоки незрозумілої зараз інформації можуть стати знанням. Розвиток цивілізації – стійкий процес саме таких трансформацій.

Буває і так, що апробовані, давно існуючі знання в контексті нової інформації втрачають статус істини, коректуються, діалектично заперечуються або взагалі відкидаються. Свідчення цього – історія розвитку науки. Перетворення інформації у знання – складний і суперечливий процес. В ньому діалектично взаємодіють чуттєве і раціональне, емпіричне і теоретичне, знання і досвід, логіка і інтуїція, необхідність і випадковість. Іноді незначна порція нової інформації стає поштовхом до нового наукового відкриття. Саме в такий спосіб стало відомо, що атом має власну структуру; окремі хімічні елементи випромінюють радіоактивні промені; ДНК концентрує в собі величезний обсяг інформації та ін.

Одна з важливих відмінностей знання від інформації – можливість свідомого оперування ним, в тому числі з метою отримання нового знання. Пізнання і є тим процесом, коли суб'єкт, цілеспрямовано використовує раніше накопичені знання для добування нових знань, що з необхідністю призводить до розширення його можливостей при освоєнні дійсності, зміні її відповідно до власних потреб та інтересів. *Інформація таким потенціалом не володіє*. Це стосується не тільки тієї її частини, яка присутня у неживій природі, а й функціонуючої на рівні біологічної форми руху матерії. В останньому випадку найбільше, на що здатна інформація, – допомогти живому організму зберегти власне існування. Питання, як підкреслювалось вище, непросте і заслуговує на окрему увагу. Йдеться передусім про специфіку існування інформації не тільки у неживій природі, а й у флорі і фауні як складових живої природи, в т.ч. її буття на нижчих ступенях фауни і в тій частині тваринного світу, де відсутня психіка.

Знання, як осмислена інформація, набуває статусу особливої реальності, що специфічно поєднує в собі об'єктивне

та суб'єктивне, і функціонує в суспільстві, незалежно від того, якою мірою володіють ним конкретні суб'єкти і чи знають вони взагалі про його існування. Територія буття даного утворення – *суспільна, групова, індивідуальна* свідомості. Це особлива скарбниця, де зберігаються нематеріальні цінності соціуму.

В найбільш об'ємному прояві знання присутні у *суспільній свідомості*, яка має складну структуру і функціонує, серед іншого, на основі принципу діалектичного заперечення. Змінюються людські покоління, політичні режими, матеріальне буття країн, а знання залишаються. Звичайно, за умови, якщо людство ставиться до них з повагою і відповідальністю. Руйнування бібліотек, спалювання книг, фізичне знищення вчених, філософів, художників, релігійних діячів, втаємничення наукових відкриттів, обмеження в доступі до освіти та джерел інформації не сприяє культивуванню і поширенню знань. Навпаки – деградує впливає на суспільний прогрес, але навіть при цьому суспільна свідомість залишається безмежним полем існування знання. Наявність у ній структурних компонентів<sup>3</sup> дає можливість відслідкувати як саме у змістовному плані та з позицій форми воно тут представлене.

*Групова свідомість* концентрує в собі знання, що функціонують в межах конкретного об'єднання людей: сім'ї, студентської академічної групи, трудового колектива, спортивного чи художнього гуртка, конфесії, етносу, класу та ін. Чим воно чисельніше, тим більший обсяг знань, які тут присутні. Величезною мірою це залежить від потреб та інтересів, які мають його члени, та особливостей виконуваної діяльності. Наприклад, професійні знання інженерів, що працюють у науково-дослідному інституті, мають зовсім інший характер, ніж знання Біблії у монахів, а прикладні знання військових, які вони набули в бойових діях, принципово відрізняються від сільськогосподарських знань фермерів.

При цьому варто пам'ятати, що у кожному конкретному випадку групова свідомість *не є сумою* індивідуальних

---

<sup>3</sup> Ведуча роль у цій структурі належить сферам свідомості (суспільній психології, ідеології, науці), формам (економічній, політичній, правовій, моральній, естетичній, релігійній, філософській) і рівням (буденній свідомості і теоретичній). Складові цієї структури внутрішньо взаємопов'язані і, в свою чергу, мають власну структуру.

свідомостей людей, що входять до складу тієї чи іншої групи. Вона має власні якісні характеристики. Це стосується і суспільної свідомості. Оскільки свідомість існує та функціонує лише через знання, сказане стосується і особливостей його буття в межах індивідуальної, групової та суспільної свідомостей, і не тільки в кількісних, а й, і це передусім, у якісних параметрах.

Щодо знань, якими володіє *кожен конкретний індивід*, то тут ситуація досить цікава. Людина від народження їх не отримує, а набуває в процесі соціалізації. Знанневим середовищем, куди «занурюється» суб'єкт (від народження і до смерті), виступають різні прояви групової свідомості та свідомість суспільна. Важлива роль належить також індивідуальному досвіду людей, який вони отримують, виконуючи різні види діяльності та спілкуючись з іншими людьми, і накопичений в історії суспільний досвід. Чим більше і активніше індивіди включені в силове поле існуючих знань і досвіду, тим краще, тим об'ємніше (нерідко і глибше) територія знань, якими вони володіють. А знання, як відомо, – це сила.

Не можна не звернути увагу на один принциповий момент. *Свідомість індивіда і його індивідуальна свідомість – не тотожні утворення*. Перше значно ширше, ніж друге. Останнє формується під впливом комплексу чинників, які мають безпосереднє відношення до життя та діяльності кожного конкретного індивіда (місце народження, задатки, темперамент, соціальне походження, природне і соціальне середовище буття, отримана освіта, прочитані книги, переглянуті фільми, професія, спосіб життя та ін.). Власне індивідуальне в людині величезною мірою залежить саме від даних чинників. Вони (в першу чергу) продукують те, що робить кожну людину саме такою, якою вона є, а не іншою. Це стосується і знань, що мають у даному контексті виражене індивідуальне забарвлення. З особливою силою означений контекст проявляється в індивідуальному досвіді суб'єкта. Люди різні передусім тому, що кожен у житті йде власним шляхом, долає свої труднощі і отримує свої перемоги. І це добре, бо світ повинен бути різноманітним, а не уніфікованим. А різноманітність, як вже підкреслювалось, безпосередньо пов'язана з інформацією. І хоча індивідуальне роз'єднує людей, воно збагачує соціум в цілому і кожного з його членів.

Індивідуальна свідомість (=знання, за допомогою яких вона існує) – складова свідомості індивіда, оскільки в останній присутнє і те, що має позаіндивідуальний характер, що інтеріоризоване суб'єктом із змісту суспільної свідомості та різних проявів групової свідомості. Кожен суб'єкт живе в конкретному соціальному середовищі і використовує знання та досвід, які існують у ньому. Через канали освіти, самоосвіти, засобів масової інформації він долучається до того, що доступне й іншим суб'єктам. Всі цивілізовані суспільства об'єктивно зацікавлені, щоб їх члени мали належну освіту, користувались існуючими технологіями, жили відповідно до моральних та правових норм, які в них культивуються. Існування цього загального, спільного простору знань та культури, який могутніми темпами збільшується в умовах глобалізації, – умова і водночас одна з причин того, що люди прилучаються до цінностей (знання також має цей статус), які за своїм змістом та значимістю вирізняються більшою чи меншою мірою загальності. Це своєрідний спільний «знаменник», в рамках якого індивідуальне, особливе в суб'єкті відсовується на певний час на задній план. Завдяки такому об'єднуючому феномену індивіди здатні здійснювати спільну життєдіяльність, обмінюватись інформацією, робити відкриття тощо. Тому кожне покоління людей – продукт свого часу (знань і культури, які існували саме тоді).

Варто підкреслити, що власне індивідуальна свідомість людини, незважаючи на її специфіку, не є якимось окремим, «самостійним» утворенням в свідомості індивіда. Вона – ні що інше, як прояв останньої, її зріз, аспект. Виділення даного аспекту на рівні теоретичного осмислення свідомості дозволяє глибше усвідомити змістовне поле і структуру нематеріальної сфери людського буття, особливості сприйняття суб'єктом інформації та оперування нею.

Сказане означає, що суспільна і групові свідомості існують через свідомість конкретних людей, які жили колись, живуть тепер і будуть жити в майбутньому. Відповідно, саме так існує та функціонує знання, що їх репрезентує. Тут виражено заявляє про себе діалектика як вчення про зв'язки і розвиток. Метафізичному мисленню не під силу осягнути всю складність існуючих в знань середовищі взаємних залежностей, тенденцій,

взаємопереходів. Ще раз акцентую увагу: свідомість не існує по-іншому, як у вигляді свідомості кожної конкретної людини; при цьому вона представлена і в надіндивідуальних формах (як свідомість групова і суспільна). Останні, постійно зберігаючи власну специфіку, здатні заявити про себе лише тому, що специфічно присутні в свідомості індивідів.

Знання не може існувати поза інформацією. Остання – це його «тіло». У кожному конкретному випадку знання має власну інформативну наповненість, цінність якої залежить від низки обставин об'єктивного і суб'єктивного характеру. Нерідкі випадки, коли т. з. стара інформація проливає світло на явища і події сучасності, допомагає зрозуміти те, що в контексті сучасних інформаційних потоків в силу певних причин розглядається як другорядне і неактуальне. І навпаки – інформація, що має виражений новітній характер, може допомогти адекватно осмислити минуле.

**Висновки.** Інформація, незалежно від того, де і як вона існує, відіграє надзвичайно важливу роль у функціонуванні дійсності. Виразно заявляє про себе *специфіка* цієї ролі в залежності від особливостей складових довікля (нежива і жива природа, суспільство в цілому та його конкретні сфери, малі і великі групи людей, індивіди тощо). На рівні соціуму інформація здатна отримувати особливий статус – трансформуватись у знання. Має місце те, що називається діалектичною тотожністю: знання – одна з форм буття інформації, але не будь-яка інформація є знанням.

Сучасні цифрові інформаційні технології значною мірою продукують ситуацію, коли «...дедалі менше інформації зберігається у приватному користуванні» (Вяткіна, 2022, с. 116). Вона все більше і більше стає доступною для різних верств населення, безперешкодно долає державні кордони, використовується суб'єктами так, як їм заманеться.

Окремої уваги заслуговує питання про специфіку функціонування інформації як особливого матеріального утворення, яке, будучи результатом цілеспрямованих операцій щодо інформації з боку людини/людей, присутнє в електронно-обчислювальних машинах у вигляді певних кодів, сигналів, алгоритмів тощо. Це окрема реальність, в якій суб'єктивне і об'єктивне специфічно взаємопов'язані.



## ЛІТЕРАТУРА

1. Вяткіна Н. Реальність інформаційної зброї. *Філософська думка*. 2022. №3. К.: Видавничий дім «Академперіодика» НАН України, 2022. С. 115–118.
2. Скаленко О. К. Глобальна система науково-інформаційних знань як історична пам'ять і ресурс цивілізаційного поступу людства. *Практична філософія*. 2020. № 1 (75). К.: Центр практичної філософії, 2020. С. 60–73.
3. Титенко О. А. Інформація та знання як ключові поняття сучасної політичної економії. *Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія №18. Економіка і право: зб. наукових праць*. 2015. Випуск 28. К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2015. С. 43–50.

## REFERENCES

1. Viatkina N. Realist informatiinoi zbroi [The Reality of Information Weapons]. *Filosofska dumka*. 2022. №3. K.: Vydavnychy dim «Akademperiodyka» NAN Ukrainy, 2022. S. 115–118 [in Ukrainian].
2. Skalenko O. K. Hlobalna systema naukovo-informatsiinykh znan yak istorychna pamiat i resurs tsyvilizatsiinoho postupu liudstva [The Global System of Scientific and Informational Knowledge as a Historical Memory and Resource of the Mankind Civilizational progress]. *Praktychna filosofia*. 2020. № 1 (75). K.: Tsentr praktychnoi filosofii, 2020. S. 60–73 [in Ukrainian].
3. Tytenko O. A. Informatiia ta znannia yak kliuchovi poniattia suchasnoi politychnoi ekonomii [Information and Knowledge as Key Concepts of Modern Political Economy]. *Naukovyi chasopys NPU imeni M. P. Drahomanova. Seriia №18. Ekonomika i pravo: zb. naukovykh prats*. 2015. Vypusk 28. K.: Vyd-vo NPU imeni M. P. Drahomanova, 2015. S. 43–50 [in Ukrainian].

УДК 141.33:2-587

**ПАТИН Іван** – аспірант кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Григоровича Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 24, вул. Івана Франка, м. Дрогобич, Львівська область, Україна, індекс 82100 (patynivan0808@gmail.com)

**ORCID:** <https://orcid.org/0009-0001-4528-6896>

**DOI:** <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.8>

**Бібліографічний опис статті:** Патин, І. (2023). Співвідношення між поняттями розуміння, інтерпретація, пояснення. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», № 47, 130–136, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.8>*

## СПІВВІДНОШЕННЯ МІЖ ПОНЯТТЯМИ РОЗУМІННЯ, ІНТЕРПРЕТАЦІЯ, ПОЯСНЕННЯ

**Анотація.** *Мета роботи* – вивчення взаємозв'язку між науковим і гуманітарним знанням, а також дослідження суперечностей, які можуть виникнути при застосуванні наукового методу в гуманітарних науках. **Методологією** постає феноменологічна традиція та герменевтика як методи гуманітарних досліджень, що уможливають аналіз феноменів людського буття за допомогою наукового дискурсу. Основна увага спрямована на концепції феноменологічної герменевтики, що ґрунтуються на ідеях таких мислителів, як Поль Рікер і Мартін Гайдеггер. **Наукова новизна.** Науковий і гуманітарний підхід – це дві основні методології, які лежать в основі розуміння світу. Розкриття відмінностей і схожостей між ними дає змогу краще зрозуміти природу знання та сприяє подальшому розвитку обох зазначених підходів. Тобто це дослідження має значущість для подальшого розвитку науки та гуманітарних дисциплін, а також для глибшого розуміння того, як людина сприймає й інтерпретує навколишній світ. Стверджується, що антропологія може виступити початковою точкою для розуміння того, як ці два протилежні підходи встановлюють межі власних досліджень. Дилема методів приводить до наступної ситуації: схилиючись

до природничого методу, ми отримуємо Світ без людини, натомість гіпертрофуючи гуманітарний підхід, отримуємо людину без світу. Хоча цей парадокс є доволі суперечливим, у деяких моментах він дуже точно передає специфіку двох протидіючих сторін. **Висновки.** Шляхом аналізу категорій «розуміння», «пояснення», «інтерпретація», «символ» було з'ясовано, що науковий підхід, орієнтований на об'єктивність та емпіричні дані, виявляється не завжди ефективним у гуманітарних науках. Гуманітарний метод, зосереджений на розумінні культурних, історичних і моральних аспектів, дає можливість розкрити унікальні аспекти людського досвіду, тож гуманітарний підхід, на відміну від наукового, дає можливість не «уречевлювати», а «олюднювати», одухотворювати природу.

**Ключові слова:** розуміння, інтерпретація, пояснення, символ, гуманітарні, природничі.

*PATYN Ivan* – Postgraduate student at the Department of Philosophy, Sociology, and Political Science named after Professor Valeriy Hryhorovych Skotnyy, Ivan Franko Drohobych State Pedagogical University, 24, Ivan Franko Str., Drohobych, Lviv region, Ukraine, postal code 82100 (patynivan0808@gmail.com)

**ORCID:** <https://orcid.org/0009-0001-4528-6896>

**DOI:** <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.8>

**To cite this article:** Patyn, I. (2023). Spivvidnoshennia mizh poniattiamy rozuminnia, interpretatsiia, poiasnennia [The relationship between the concepts of understanding, interpretation, and explanation]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho 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*», № 47, 130–136, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.8>

## RELATIONSHIP BETWEEN CONCEPTS: UNDERSTANDING, INTERPRETATION, EXPLANATION

**Summary.** *The purpose of the work is to explore the relationship between scientific and humanitarian knowledge, as well as to investigate the contradictions that may arise when applying the scientific method*

*in the humanities. **The methodology** relies on the phenomenological tradition and hermeneutics as methods of humanitarian research, enabling the analysis of phenomena of human existence through scientific discourse. The main focus is on the concepts of phenomenological hermeneutics based on the ideas of thinkers such as Paul Ricoeur and Martin Heidegger. **Scientific novelty** lies in comparing scientific and humanitarian approaches, which form the basis of understanding the world. Revealing the differences and similarities between them allows for a better understanding of the nature of knowledge and promotes further development of both approaches. Thus, this research is significant for the further advancement of science and humanities, as well as for a deeper understanding of how humans perceive and interpret the surrounding world. Anthropology is claimed to be able to serve as a starting point for understanding how these two opposing approaches set the boundaries of their own research. The dilemma of methods leads to the following situation: leaning towards the naturalistic method, we obtain a World without humans; meanwhile, hyperbolizing the humanitarian approach, we get humans without the world. Although this paradox is quite contradictory, at certain moments, it accurately conveys the specificity of the two opposing sides. **Conclusions.** Through the analysis of the categories of «understanding», «explanation», «interpretation» and «symbol» it has been revealed that the scientific approach, oriented towards objectivity and empirical data, is not always effective in the humanities. The humanitarian method, focused on understanding cultural, historical, and moral aspects, allows for the revelation of unique aspects of human experience.*

**Key words:** *understanding, interpretation, explanation, symbol, humanities, natural sciences.*

**Постановка проблеми.** Протягом останніх десятиліть наука здобула безмежну довіру та визнання у суспільстві, ставши фундаментальною складовою сучасного світу. Її вплив не обмежується лише науковими дослідженнями та відкриттями, а охоплює широкий спектр сфер. Навіть рекламна індустрія значною мірою ґрунтується на наукових міфологемах: ідея науковості в рекламних кампаніях постає символом вищої якості, обґрунтованості й авторитету. Така виразна присутність науки у повсякденній свідомості свідчить про високу довіру до її неймовірних

можливостей. Саме прагнення науки стати єдиним інструментом для пояснення різних аспектів реальності вказує на її намір отримати статус першочергової та незамінної інстанції у сфері з'ясування істини. Це свідчить не просто про її потужність, а й про глибоку амбіцію залишити позаду всі інші форми людської діяльності у справі висловлення, аналізу та розкриття навколишнього світу. Наука завжди стоїть перед необхідністю адаптації до різноманітних галузей знань, включно з гуманітарними сферами. Однак, коли наука намагається екстраполювати свій метод на гуманітарні дисципліни, виникають певні труднощі, зумовлені специфікою та складністю цих дисциплін.

Таким чином, спроби застосувати традиційний науковий метод у гуманітарних науках можуть призвести до непорозумінь і спрощень, що своєю чергою, породжує комплекс фундаментальних суперечностей. Однією з головних суперечностей у цьому контексті є відмова від урахування «наміру» як четвертої форми причинності, зазначеної Арістотелем. Оскільки намір, як мотивація чи ціль, виконує важливу роль у становленні культури, то, відкинувши його, наука може упустити важливий моральний і психологічний вимір дійсності. Відповідно В. Дільтея гуманітарна сфера найкраще розкривається як сфера розумового життя. Поглиблюючи духовну реальність, гуманітарна сфера зосереджується на дослідженнях, які сприяють розкриттю унікальних аспектів людського досвіду.

**Метою дослідження** є експлікація співвідношення між природничо-науковим і гуманітарним знанням та виявлення можливих протиріч, що можуть виникнути при застосуванні наукового методу в гуманітарних науках.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Проблематика герменевтики і інтерпретації цікавить багатьох дослідників і у XXI столітті. Літературу по темі можна структурувати наступним чином. По-перше, це роботи, що стосуються змістовно-сміслового викладу специфіки герменевтики як певної академічної традиції і методології, що частіше всього реалізується у якості узагальнюючих енциклопедичних статей та підсумовуючих існуючий на сьогоднішній час варіант розуміння феномену розділах наукових видань (David Liakos & Theodore George, 2019). У загальних рисах «герменевтика» відноситься

до вивчення розуміння та інтерпретації, і, традиційно, це дослідження зосереджується на розгляді методу та основ дослідження в галузі мистецтва та гуманітарних наук. Вивчення герменевтики було розроблено та застосовано в ряді галузей наукових досліджень, таких як біблійна екзегеза, літературознавство, правознавство та медичні гуманітарні науки. Однак у контексті післявоєнної думки континентальної Європи герменевтика вводиться в новий філософський контекст і, таким чином, починає позначати філософський рух. У цьому контексті відстоюється авторитетність праць Гадамера і Пікера (Liakos, 2022; *Gadamer's Truth and Method: A Polyphonic Commentary*). Показовим є застосування класичних теорій герменевтики до новітніх галузей дослідження, так герменевтика Гадамера стала засадою розгляду епістемічної несправедливості і гноблення, що є предметом уваги у фемінізмі (Landström, 2022). Тобто у цьому корпусі джерел представлена мова *про герменевтику* і вона постає предметом розгляду, хоча певне коло літератури надає межі і загальні обриси розуміння, але проговорене автором предметно і те, як висловлене дійсно працює, не співпадають цілком. Тому значний інтерес представляють тексти, у яких не стільки йде розмова про герменевтику, скільки можливо виявити те, як працює герменевтичний метод у конкретних авторів. У контексті тематики даного дослідження слід зазначити праці, у яких розглядається гайдеггерівська інтрепретація Канта (Lambeth, 2023) і к'єркегорівський варіант тлумачення ситуації Авраама (Highlen, 2023). Як тільки герменевтика отримала статус повноцінної філософської дисципліни, що ув'язує її з проблематикою розуміння, промінь уваги спрямовується на феноменологію. У цьому контексті цікавим є розгляд раннього Гусерля як інтерпретатора жестів, при чому автор говорить навіть про «філософію жестів Гусерля» (Vugne, 2022), розкриваючи розуміння ролі, яку відіграють жести у спілкуванні – вони постають сигналами, що діють як інтерсуб'єктивна комунікація, отже постають такими, що мають невербальний характер і не можуть бути зафіксованими у тексті, проте вони передбачають розуміння їх змісту. З проблематикою статті пов'язані звернення дослідників до феномену «живого досвіду» (Casey, 2023), оскільки на відміну від природничого розуміння досвіду гуманітарні науки

розширюють досвід до цілісності людського існування. Теоретичний складник роботи враховує роботи Д. Лікоса й Т. Джоржа (Liakos & George, 2019) та Я. Газіта (Gazit, 2019). Варто зазначити, що ідейним і концептуальним тлом стали роботи П. Рікера (Рікер, 2001), М. Гайдеггера (Гайдеггер, 1998), Г. Гадамера (Гадамер, 2000).

**Виклад основного матеріалу.** У науковій картині світу наукові теорії та моделі створюються на основі спостережень, експериментів і логічного міркування. Ця об'єктивність базується на систематичному аналізі та перевірці фактів, іноді з залученням математичних методів, проте її недостатньо для вичерпання всієї реальності. Зокрема, позитивізм і неопозитивізм мають не лише спільний теоретичний ґрунт, а й суттєві відмінності, через які можна вести мову про кризу природничого методу як такого. Позитивізм не допускає того, що не входить у юрисдикцію природничого методу, а неопозитивізм працює не з фактами, а з мовою як посередником у людському розумінні реальності. У цьому сенсі, останній наближається до гуманітарного методу, зокрема до феноменології, яка фокусується на дослідженні й розумінні особистого досвіду та свідомості людини, відмовляючись від попередніх припущень. Суттєво, що обидва підходи прагнуть розуміти дійсність через аналіз, систематизацію та логіку, тобто конститутивною одиницею для них постає не факт, а спосіб систематизації фактів. Феноменологія відмовляється від теоретичних напрацювань довкола феномену, а позитивізм – від неперифікованого. Разом вони відходять від метафізичних спекуляцій і прагнуть до об'єктивності у вивченні світу. Хоча розрізнення між цими підходами й вагоме, та воно демонструє, що природничий метод не може обійтися без гуманітарного. Такий висновок вимагає прийняття певних положень, які категорично заперечуються природничими принципами дослідження, особливо в контексті ідей цього дослідження. Позитивізм підкреслює важливість об'єктивної інформації й емпіричних даних у науці та практиці. Неопозитивізм, з іншого боку, наголошує на тому, що багато філософських питань недосяжні для розв'язання традиційними методами. Він підкреслює необхідність аналізу мови та способів висловлення для розкриття недоліків у філософських думках. Узагальнюючи, позитивізм

більше зосереджений на дослідженні фактів, а неопозитивізм акцентує на філософській мові та її обмеженнях.

Специфіку гуманітарного методу слід розглядати, виходячи з того факту, що, на відміну від природничого підходу, при роботі з предметами гуманітарної сфери ми зосереджуємося на розумовому житті людини. У рамках природничого методу об'єктом дослідження стає об'єктивна реальність, яка піддається протоколюванню. Природничий підхід має справу з універсальними законами, натомість гуманітарні науки націлені на аналіз індивідуальних інтенцій (Рікер, 2001б, с. 311) Сама розбіжність на рівні предмета дослідження виражає неможливість еквівалентного використання одного методу у сфері іншого. Тому прояснення ключових понять є необхідною умовою чіткого розуміння меж двох методів, а також специфіки термінів, які окреслюють ту чи іншу сферу.

Розрізнення між гуманітарним і природничим напрямками можна зафіксувати при розгляді спільного для них фундаментального аспекту – розуміння людини, що особливо виразно засвідчується у такій сфері як психіатрія, що демонструє Л. Спенсер (Spencer, 2023), звертаючись до Гайдеггера і Мерло-Понті. За своєю суттю психіатричне захворювання є розладом смислових структур світу людини, коли те, що отримувало свою значущість у своїй включеності у ціле, більше не говорить з суб'єктом звичним чином (Spencer, 2023) – розуміння цієї ситуації звертає нас до осмислення цілісності людини і світу, яку Гайдеггер називає «буття-в-світі». Проте у медичному нагляді пацієнт об'єктивується і цілісність зв'язності людини і світу руйнується, унеможливаючи розуміння – ця ситуація іменується автором епістемологічною несправедливістю. Розуміння – це здатність взаємодії зі світом і водночас здатність, яка уможливує саме існування світу для людини. За Мартіном Гайдеггером, це здатність буття (Гайдеггер, 1993, с. 84). З вищевказаного випливає проектність та відкритість розуміння. У цьому сенсі інтенціональність – це світ, адже вона завжди викидає нас туди, де світ; це предметність, яку ми певним чином розуміємо. Смислові структури занурюють людину у світ і дозволяють їй рухатися крізь нього з передрефлексивною відкритістю – прикладом цього є опис прогулянки вулицями Парижу (Merleau-Ponty,



2012, р. 294), проте такий цілісний досвід «буття-у-світі» є вразливим і здатний до випадіння з світу (Unworlding), при чому це відбувається не тільки у психіатричному захворюванні, але характерне і для різноманітних досвідів інакшості (жіночий досвід, досвід чорношкірих, гомосексуальний досвід). За ігнорування специфіки гуманітарних методів підходу до людини дослідник також ризикує потрапити у «епістемологічну несправедливість». Саме антропологія може виступити початковою точкою для розуміння того, як ці два протилежні підходи встановлюють межі власних досліджень. Дилема методів приводить до наступної ситуації: схилиючись до природничого методу, ми отримуємо Світ без людини, натомість гіпертрофуючи гуманітарний підхід, отримуємо людину без світу. Хоча цей парадокс є доволі суперечливим, у деяких моментах він дуже точно передає специфіку двох протилежних сторін.

Незважаючи на те, що варіанти розуміння людини Гайдеггером і Касіерером далеко не суголосні (що чітко проявилось під час знаменитої дискусії у Давосі), розуміння людини як символічної істоти, плідне для осмислення специфіки гуманітарних методів. Визнається, що філософія символічних форм Касієра базується на ідеї, що людське мислення та сприйняття значною мірою характеризуються використанням символів. Символи, такі як мова, наука, мистецтво, релігія та інші культурні вирази, не відображають зовнішні об'єкти, а визначають спосіб, яким ми сприймаємо та розуміємо світ. За Касієром, символи дають людині змогу виражати абстрактні та складні концепції, створювати системи ознак і значень, а також здійснювати передачу знань і культурних цінностей наступним поколінням. Він вважає, що символи, як необхідна складова людського мислення та сприйняття, допомагають нам створювати власну картину світу. Тут символ – це не просто знак, а спосіб осмислення та конституювання дійсності.

Також варто згадати феномен привласнення, як виправдання гуманітарної місії. Оскільки гуманітарна сфера працює з сенсами, утвердженими на межі різних епох, культур та етносів, то цінності, які ми транслюємо, слід привласнити, як донорський орган. Про це детально пише Я. Газіт (Gazit, 2019), акцентуючи на необхідності саме такого розуміння феномену привласнення

(р. 409). Цікавим є той факт, що привласнення, властиве символізації, придатне і для створення культури (як опредметненого наміру), і для схоплення навколишньої дійсності, її універсальних законів. Розуміння символу – це спосіб репрезентації дійсності як нетотожної єдності, що перебуває у постійній самозміні. Вказане відрізняє символ від знаку, тому що останній – злитий зі значенням і не передбачає подвійного тлумачення. Найвище тлумачення символу – Бог. Символічна функція пояснюється через ікону, вказуючи, що вона завжди є вікном – а не світлом, засобом – а не ціллю. Зазначимо, що саме через символічну функцію Кассіре́р пояснює основну здатність людини – творити культуру. Філософія символічних форм Ернста Кассі́рера ставить символічну функцію в основу конструювання не лише культури, а й людського сприйняття картини світу загалом. Тезу Кассі́рера, за якою «немає нічого поза символічними формами» (Мінаков, 2006, с. 115), не поділяють окремі релігійні мислителі, стверджуючи: символ – це тільки знак, що вказує на реальність; сама ж реальність, яка стоїть за символом, ніколи не тотожна йому.

Коли ми приймаємо тезу, що мова є посередником між людиною і реальністю, то за символами, як найскладнішим носієм референційної функції, ми закріплюємо можливість доносити нам реальність не в її однозначності, чіткості, повторювальності, а в складності її висловлення. Л. Свендсен (Свендсен, 2016), коментуючи співвідношення природничого та гуманітарного, стверджує: «Вважаю себе плюралістом, переконаним, що ми можемо краще зрозуміти те чи те явище, пояснюючи його на багатьох рівнях із застосуванням низки теорій» (с. 26). Теза, що теоретичні засади реальності не можуть бути вичерпані суто позитивістською методологією, має різноманітні варіанти обґрунтування.

Отже можливий проміжний висновок, що природничий метод зосереджується на вивченні природних явищ і законів, натомість гуманітарний метод спрямований на розуміння багатоманітності людського досвіду, культури та суспільства. Онтологічне розуміння, яке простежується у філософії Гайдеггера, Гадамера та Рікера, дає змогу поєднати ці два вектори, оскільки досліджує буття людини у її взаємодії з дійсністю (Гадамер,

2000, с. 248). Зокрема, Гайдеггер (Гайдеггер, 1993) веде мову про те, що повсякденність постійно розкривається для людини «як єдність “цілого”» (с. 90). Як результат, поєднання природничих і гуманітарних підходів забезпечить повніше розуміння людського існування. Онтологічне розуміння пов'язане з дослідженням умов існування людини, включно з тим, як вона пізнає емпіричну дійсність, а також буттям наявних речей і їхніх взаємодій. Можна виділити спільні риси цих двох підходів, що свідчить про їх взаємну необхідність для людини. З цього випливає головний висновок, що монополія на істину не може існувати: оскільки як світ смислів, так і світ універсальних причин є необхідними умовами самоздійснення людини, то дисбаланс в одну зі сторін зруйнує гармонію. На противагу виключно епістемологічному М. Гайдеггер (Гайдеггер, 2009) пропонує філософський аспект розуміння. Згідно з його позицією, онтологічне розуміння – це спосіб здійснення себе у світі досвіду, а епістемологічне – це голе знання про явище, яке ти ніколи не переживав.

Для максимально чіткого встановлення меж наукового та гуманітарного методів слід окремо проаналізувати категорію «розуміння». У сферах філології та філософії *розуміння* виконує роль ключового поняття, проте його інтерпретація та акценти у цих дисциплінах можуть значно відрізнятись, надаючи «розумінню» особливого значення. Суть протистояння полягає в тому, що, хоча обидві дисципліни прагнуть розкрити сенс і глибинні аспекти людської реальності, проте вони розглядають її з різних ракурсів, що і формує їхню специфіку та методологічні підходи. Філологія, як наука про мову та літературу, приділяє увагу насамперед текстуальним аспектам. Розуміння тут тісно пов'язане з аналізом та інтерпретацією текстів, навіть у їхньому історичному та культурному контексті. Філолог прагне розгадування безлічі смислів, закодованих у словах, структурах і образах, враховуючи тонкощі перекладу та тлумачення. Цей процес має на увазі не тільки відновлення первісного значення, а й занурення в епоху та ситуацію, у якій текст був створений (Рікер, 2001а, с.165). Філософія, з іншого боку, вбачає у «розумінні» фундаментальну проблему буття, висвітлюючи широкий спектр абстрактних ідей і концепцій. «Розуміння» тут охоплює як тексти, так і всі прояви свідомості, осмислюючи

сутність та цінність людської думки. Відповідно, у філософії порушуються питання про природу понять, їх універсальність та обмеженість, про те, яким чином ми освоюємо світ і які межі ставимо перед власним пізнанням. Зокрема, поняття «дазайн» пов'язане з поняттям «розуміння» через те, що, на думку Гайдеггера, наш спосіб існування передбачає розуміння як його властивість. Розуміння – це не просто пізнавальний акт, а основний спосіб взаємодії людини зі світом і «розтлумачення буття». «Дазайн» і розуміння пов'язані тим, як ми відкриваємо світ для себе, тлумачимо його значення та взаємодіємо з ним. У такому відкриванні Мамардашвілі вбачає невичерпне джерело радості (Мамардашвілі, 2015, с. 29). У цьому контексті слід згадати «благу вістку», яка і за формою розуміння, і за її змістом («смерті немає») дає людині переживання надії у світі, а сам світ складає враження цілісного організму. Втім, варто зазначити, що суто органічне – це обмін речовин, які, своєю чергою, пожирають одна іншу. Демокрит стверджує, що першооснова світу – атоми, з яких складається і душа, Геракліт вбачає першооснову у вогні, а Парменід, дискурсивно, підсумовує цю тему фразою «буття і мислення тотожні». У такому контексті біологічна першооснова аж ніяк не може претендувати на місце першооснови, тому що для неї «інший» – це лише матеріал для перероблювання. Натомість людська душа («духовний організм») живе розумінням, вона приймає іншого, а не знищує його у своїй формі – цілісність духовного організму відкрита.

Розуміння стає можливим завдяки тому, що «дазайн» завжди «у світі» (Гайдеггер, 2009), тобто існує в конкретному контексті, з деякими передбаченнями і можливостями. Отже, «дазайн» і «розуміння» взаємодіють, формуючи спосіб, яким ми сприймаємо, інтерпретуємо та існуємо у світі навколо нас, відображаючи глибокий філософський підхід Гайдеггера до розуміння людського буття. Без розуміння немає жодного буття у світі. Це і відрізняє позицію Мартіна Гайдеггера від позиції суто епістемологічної, де розуміння є результатом певних процедур, якому передують нерозуміння. Задавши теоретичні засади, ми можемо перевірити, як працюватиме дійсність за початкових умов, які нам виглядають очевидними. Людина не розуміє, яким є початковий стан свідомості й, наприклад, що таке сонячна система.

Так, але можна спробувати експлікувати це нерозуміння. Нам дано два терміни: «сонячна» і «система». Саме питання «Що є система?» передбачає доволі складну сітку розуміння її як певного організованого та підпорядкованого принципу. Сонце є світилом, його роль – у житті землі. Без цієї складної сітки розуміння, яка для нас перебуває у фоновому режимі, немає розуміння світу.

У контексті розуміння, інтерпретація – це процес тлумачення, яке у філософії пов'язане з тлумаченням власного буття. При проведенні гуманітарної процедури йдеться про процес примноження смислів і значень. Як і у випадку життя, так і при тлумаченні текстів, ми множимо значення, а не герметизуємо в причинно-наслідковій моделі (Рікер, 2001б, с. 317). Як і було вказано, розуміння – це те, що передує нерозумінню, а нерозуміння ставить виклик інтерпретації: необхідно знайти зрозуміле і прояснити ним те, що ноуменальне твоєму досвіду. Інтерпретація має справу з розумовим світом, з цінностями як засобом розуміння людиною необхідності у світі. За природничого підходу необхідно пояснити певне явище, відшукавши причинність, що виключає інтерпретативність. При цьому пояснення – процес, іманентний такому підходу, і в межах останнього кінцевим моментом постає виявлення причини явища. Ця процедура не терпить намір як оказію, як дещо випадкове. Ціль її прямолінійна – пізнати причинні зв'язки й оформити їх у технологію, яку, своєю чергою, зробити публічною чи продати на службу людському благу.

**Висновок.** Враховуючи все вищевказане, можна стверджувати, що боротьба за першість, яка ведеться між гуманітарним і науковим знанням, набуває біблійних аналогій. Ісаф стає жертвою хитрості, молодшого і зухвалішого брата. Ревекка, як сама природа, стає на сторону ближчого їй, земного. Як у відомому давньогрецькому міфі, Едіп, розгадавши загадки сфінкса, втрачає можливість розуміти те, що приховане в ньому, а отже гуманітарна сфера безповоротно втрачена. А з нею втрачене й те, чим сутнісно живе людина. Природничий підхід керується принципом, який можна назвати «здоровим нахабством»: потрібно відірвати той шматок, який зможеш засвоїти, – але «шматок», який відривають науковці, занадто великий, як і ризик

подаватися ним. Закони природи є відсиланням до духовного виміру, оскільки названі вони на честь їх відкривачів. Початково природі властиві певні іманентні процеси, які до потрапляння в дух є чимось чужим людині. Якщо міф з давніх-давен персоніфікував це іманентне, то сучасна наука абсолютизує його, міф є синтезом духу та природи – наука ж експлуатує її. Тож саме гуманітарний підхід, на відміну від наукового, дає можливість не «уречевлювати», а «олюднювати», одухотворювати природу.

### ЛІТЕРАТУРА

1. Гадамер Г. Г. Истина і метод. Герменевтика I : Основи філософської герменевтики / Пер. з нім. О. Мокровольський. К.: Юніверс, 2000. Т. I. 464 с.
2. Гайдеггер М. Гельдерлін та сутність поезії. Возняк Т. Тексти та переклади. Харків: Фоліо, 1998. URL: <https://www.ji.lviv.ua/ji-library/Vozniak/text-i-perekl/kn3-heid3.htm>
3. Гайдеггер М. Що таке метафізика. Читанка з філософії: У 6 книгах. Кн. 6: Зарубіжна філософія ХХ століття. К.: Довіра, 1993. С. 83–100.
4. Мамардашвілі М. Філософія – це свідомість вголос. Філософія. Хрестоматія: навчальний посібник / укл. Ткаченко О. А. Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2015. С. 28–31.
5. Мінаков М. Поняття прафеноменів та культурного досвіду у філософії Е. Кассірера. Мультиверсум: філософський альманах / НАН України, Ін-т філософ. ім. Г.С. Сковороди. Київ: Український Центр духовної культури, 2006. Вип. 54. С. 111–116.
6. Рікер П. Історія та істина. К.: КМ Academia: Пульсари, 2001. 393 с.
7. Рікер П. Що таке текст? Пояснення і розуміння. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / Під ред. М. Зубрицької. 2-е вид., доповнене. Львів: Літопис, 2001. С. 305–323.
8. Свендсен Л. Фр. Г. Філософія свободи. Львів: видавництво Анетти Антоненко. К.: Ніка-Центр, 2016. 336 с.
9. Byrne T. Husserl's Semiotics of Gestures. *Studia Phaenomenologica*. 2022. № 22. Pp. 33–49. DOI: <https://doi.org/10.5840/studphaen2022222>
10. Casey P. J. Lived Experience: Defined and Critiqued. *Critical Horizon*. 2023. № 25. Pp. 1–16. DOI: <https://doi.org/0.1080/14409917.2023.2241058>
11. Gazit Y. Appropriation, Dialogue, and Dispute: Towards a Theory of Philosophical Engagement with the Past. *Journal of the Philosophy of History*. 2019. № 13 (3). Pp. 403–422. DOI: <https://doi.org/10.1163/18722636-12341435>
12. Highlen J. 'No One Was As Great As Abraham': Exemplarity and the Failure of Hermeneutical Refiguration in Fear and Trembling. *Kierkegaard Studies Yearbook*. 2023. №28(1). Pp. 3–27. DOI: <https://doi.org/10.1515/kierke-2023-0002>

13. Lambeth M. Heidegger's Interpretation of Kant: The Violence and the Charity. Cambridge University Press, 2023. 217 p.

14. Landström K. On hermeneutical openness and wilful hermeneutical ignorance. *Labyrinth: An International Journal for Philosophy, Value Theory and Sociocultural Hermeneutics*. 2022. № 24 (1). Pp. 113–134. DOI: <https://doi.org/10.25180/lj.v24i1.284>

15. Liakos D. The Recovery of the Fundamental Hermeneutic Problem: Application and Normativity. Cynthia R. Nielsen & Greg Lynch (eds.), *Gadamer's Truth and Method: A Polyphonic Commentary*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2022. Pp. 165–85.

16. Liakos D. & George T. Hermeneutics in Post-War Continental European Philosophy. Kelly Becker & Iain Thomson (eds.), *The Cambridge History of Philosophy, 1945-2015*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2019. Pp. 399–415. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781316779651.034>

17. Merleau-Ponty M. *Phenomenology of perception*. (D. A. Landes, Ed.). London and New York: Routledge, 2012. Pp. Lxxxv + 606. DOI: <https://doi.org/10.2307/2217780>

18. Spencer L. J. Hermeneutical Injustice and Unworlding in Psychopathology. *Philosophical Psychology*. 2023. № 1 (7). Pp. 1300–1325. DOI: <https://doi.org/10.1080/09515089.2023.2166821>

## REFERENCES

1. Gadamer, I. I. (2000). *Istina i metod. Germenevtika I : Osnovi filosofskoi germenevtiki / Per. Z nim. O. Mokrovolskii [Truth and Method. Hermeneutics I: Basics of philosophical hermeneutics / Trans. With him O. Mokrovolskiy]*. K.: Yunivers, 2000. T. I. [in Ukrainian].

2. Gaiderrer, M. (1998). Gelderlin ta sutnist poezii [Hölderlin and the essence of poetry]. Voznyak T. Teksti ta perekladi – Wozniak T. Texts and translations. Kharkiv: Folio, 1998. URL: <https://www.ji.lviv.ua/ji-library/Vozniak/text-i-perekl/kn3-heid3.htm> [in Ukrainian].

3. Gaiderrer, M. (1993). Shcho take metafizika [What is metaphysics]. Chitanka z filosofii: U 6 knigakh. Kn. 6: Zarubizhna filosofiya KhKh stolittya – Reader in philosophy: In 6 books. Book 6: Foreign philosophy of the 20th century. (83–100)/ K.: Dovira. [in Ukrainian].

4. Mamardashvili, M. (2015). *Filosofiya – tse svidomist vgholos [Philosophy is consciousness out loud]*. Filosofiya. Khrestomatiya: navchalnii posibnik / ukl. Tkachenko O. A. – Philosophy. Textbook: study guide / incl. Tkachenko O. A. (28–31)/ Drogobich: Redaktsiino-vidavniczii viddil DDPU imeni Ivana Franka. S.. [in Ukrainian].

5. Minakov, M. (2006). Ponyattya prafenomeniv ta kulturnogo dosvidu u filosofii Ye. Kassirera [The concept of prophenomena and cultural experience in the philosophy of E. Cassirer]. *Multiversum: filosofskii almanakh / NAN Ukraïni, In-t filosof. Im. G.S. Skovorodi*. Kiïv: Ukraïnskii Tsentri dukhovnoi

kulturi – Multiversum: Philosophical Almanac / NAS of Ukraine, Philosophical Institute. Named after G.S. Skovorodi, 54, 111–116. [in Ukrainian].

6. Riker, P. (2001a). *Istoriya ta istina* [History and truth]. K.: KM Academia: Pulsari. [in Ukrainian].

7. Riker, P. (2001b). *Shcho take tekst? Poyasnennya i rozuminnya* [What is a text? Explanation and understanding]. *Antologiya svitovoi literaturno-kritichnoi dumki KhKh st.* / Pid red. M. Zubritskoi. 2-e vid., dopovnene – An anthology of world literary and critical thought of the 20th century. / Ed. M. Zubrytska. 2nd ed., supplemented. (305–323). Lviv: Litopis. [in Ukrainian].

8. Svendsen, L. Fr. G. (2016). *Filosofiya svobodi* [Philosophy of freedom]. Lviv: vidavnistvo Anetti Antonenko. K.: Nika-Tsentr. [in Ukrainian].

9. Byrne T. (2022). Husserl's Semiotics of Gestures. *Studia Phaenomenologica*, 22, 33–49. DOI: <https://doi.org/10.5840/studphaen2022222>

10. Casey, P. J. (2023). Lived Experience: Defined and Critiqued. *Critical Horizon*, 25, 1–16. DOI: <https://doi.org/0.1080/14409917.2023.2241058>

11. Gazit, Y. (2019). Appropriation, Dialogue, and Dispute: Towards a Theory of Philosophical Engagement with the Past. *Journal of the Philosophy of History*, 13 (3), 403–422. DOI: <https://doi.org/10.1163/18722636-12341435>

12. Highlen, J. (2023). 'No One Was As Great As Abraham': Exemplarity and the Failure of Hermeneutical Refiguration in Fear and Trembling. *Kierkegaard Studies Yearbook*, 28(1), 3–27. DOI: <https://doi.org/10.1515/kierke-2023-0002>

13. Lambeth, M. (2023). *Heidegger's Interpretation of Kant: The Violence and the Charity*. Cambridge University Press.

14. Landström, K. (2022). On hermeneutical openness and wilful hermeneutical ignorance. *Labyrinth: An International Journal for Philosophy, Value Theory and Sociocultural Hermeneutics*, 24 (1), 113–134. DOI: <https://doi.org/10.25180/lj.v24i1.284>

15. Liakos, D. (2022). The Recovery of the Fundamental Hermeneutic Problem: Application and Normativity. Cynthia R. Nielsen & Greg Lynch (eds.), *Gadamer's Truth and Method: A Polyphonic Commentary*. (165–85). Lanham: Rowman & Littlefield.

16. Liakos, D. & George T. (2019). Hermeneutics in Post-War Continental European Philosophy. Kelly Becker & Iain Thomson (eds.), *The Cambridge History of Philosophy, 1945–2015*. (399–415). Cambridge, UK: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781316779651.034>

17. Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of perception*. (D. A. Landes, Ed.). London and New York: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.2307/2217780>

18. Spencer, L. J. (2023). Hermeneutical Injustice and Unworlding in Psychopathology. *Philosophical Psychology*, 1 (7), 1300–1325. DOI: <https://doi.org/10.1080/09515089.2023.2166821>



УДК 131.5

**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](mailto:mars6464@gmail.com))

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

**DOI:** <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.9>

**Бібліографічний опис статті:** Савельєва, М. (2023). Трансгуманістичні та глобалізаційні трансформації вищої освіти. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, № 47, 145–156, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.9>

## ТРАНСГУМАНІСТИЧНІ ТА ГЛОБАЛІЗАЦІЙНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ВИЩОЇ ОСВІТИ

**Анотація.** *Мета дослідження.* У статті розглядається вплив різноманітних тенденцій глобалізації на стан сучасної вищої освіти. **Методологія.** Дослідження є діалектичним відтворенням логіки відносин знання та навичок, наукових статусів та компетентностей, людських потреб та бізнесових замовлень в процесі отримання вищої освіти. **Наукова новизна.** У статті аргументується ідея про те, сутність освіти як такої та вищої зокрема істотно трансформуються під впливом глобалістських тенденцій: уніфікації змісту, зростання ролі запитів з боку військово-промислового комплексу, нестримного розвитку високих технологій, впливу сучасних технологій на людський спосіб життя загалом. Результатами цього стає поступове соціальне розширення вищої освіти та перетворення її на важіль задоволення інтересів транснаціональних угруповань; істотна зміна місця і ролі людини у світі як суб'єкта пізнання та освіти; поступове знецінення та деантропологізація вищої освіти внаслідок поширення опосередкованих, відчужених методик отримання знання та зниження ролі викладача у освітньому процесі; розмивання меж між знанням та інформацією, істотне зниження творчого потенціалу вищої освіти. Ці процеси прискорюються зростанням впливу високих

технологій, які зміцнюють ідеї трансгуманізму як перспективного проекту докорінної зміни сутності людини як виду *Homo Sapiens*. **Висновок.** Зазначені тенденції та закономірності свідчать про те, що у майбутньому окреслюється можливість формування абсолютно невиробничої сфери послуг, яка розвивається виключно силами високих технологій за мінімальної присутності творчої людської думки, перетворюючи представників інтелектуальної сфери на прекаріат – інтелектуалів-пролетарів, які водночас мають належний рівень вищої освіти і є цілком вузькими спеціалістами, абсолютно безпорадними у ситуаціях розв'язання універсальних, широких завдань зокрема гуманітарного характеру.

**Ключові слова:** глобалізація, трансгуманізм, освіта, знання, мислення, інформація, суспільство.

*SAVELIEVA Maryna* – Doctor of Philosophy Sciences, Professor, Professor at the Philosophy of Science and Cultural Studies Department of the 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/10.24919/2522-4700.47.9>

**To cite this article:** Savelieva, M. (2023). Transhumanistychni ta hlobalizatsiini transformatsii vyshchoi osvity [Transhumanist and globalist transformations of higher education]. *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*, № 47, 145–156, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.9>

## TRANSHUMANIST AND GLOBALIST TRANSFORMATIONS OF HIGHER EDUCATION

**Summary.** *The purpose of the study.* The article examines the impact of globalization trends on the state of modern higher education. **Methodology.** Research is a dialectical reproduction of the logic of relations between knowledge and skills, human needs and business orders in the process of obtaining higher education. **Scientific novelty.** The article argues the idea that the essence

*of education as such and of higher education in particular is being significantly transformed under the influence of globalist trends – the unification of content, the growing role of requests from the military-industrial complex, and the unstoppable development of high technologies. The results of this are the gradual transformation of higher education into a lever for satisfying the interests of transnational groups; a significant change in the place and role of a person in the world as a subject of knowledge and education; the gradual deanthropologization of higher education as a result of the spread of mediating, alienated methods of acquiring knowledge and the reduction of the teacher's role in the educational process; blurring the boundaries between knowledge and information, significant reduction in the creative potential of higher education. These processes are accelerated by the growing influence of high technologies, which strengthen the ideas of transhumanism as a promising project of fundamental change of the essence of human being as a species of Homo Sapiens. **Conclusion.** The mentioned trends and regularities indicate that the future is will consist of a completely non-productive sphere of services, which develops exclusively by the forces of high technologies with a minimal presence of creative human thought, turning representatives of the intellectual sphere into a precariat – intellectual proletarians.*

**Key words:** globalization, transhumanism, education, knowledge, thinking, information, society.

**Постановка проблеми.** Зміни, що відбуваються останніми десятиліттями у царині вищої освіти, не завжди знаходять одностайне схвалення серед фахівців. Багато хто сприймає ці процеси з певним побоюванням. Разом з усвідомленням того, що ніщо не стоїть на місці, існує розуміння, що процеси, які відбуваються незалежно від людських бажань і намірів, не завжди висвітлюють міру історичної необхідності; якби це було так, індивідуальні суб'єктивні оцінки не мали б сенсу. Наочним прикладом є глобальні зміни в структурі вищої освіти, що призводять, зрештою, до зміни не лише змісту, а й сутності освіти. Як пояснити те, що відбувається – як прояви суб'єктивного свавілля, або ж як об'єктивну тенденцію, як наслідки когнітивних пошуків, що відображають об'єктивні закономірності суспільного розвитку?

З кінця минулого століття в суспільстві настійливо поширюється ідея інформаційної стадії суспільного розвитку, – ідея, однаковою мірою раціональна і міфологічна, оскільки базується на абсолютизації лише одного предметного аспекту соціального прогресу – інформації. Її виробництво, поширення, споживання і втілення в життя оголошується пріоритетним для розвитку суспільства в цілому. У суспільстві поступово формується уявлення про те, що поняття «інформація» за змістом зливається з поняттями «свідомість» та «знання», підпорядковує їх собі і трактується як підстава відносин влади і управління – такий собі сакральний артефакт, володіння яким ставить суб'єкта в випереджальну позицію стосовно тих, хто нею не володіє.

Ця ідея передбачає поширення інформаційного аспекту на всі інші галузі суспільної життєдіяльності, насамперед на освіту. Адже потік інформації постійно зростає і вимагає постійної розробки способів її упорядкування і зберігання, а також якісно нових принципів її засвоєння і втілення в життя. Отже, сьогодні переглядаються основні цілі освіти: замість надання людині можливості реалізовувати на практиці творчі здібності відбувається навчання сприймати, переробляти та використовувати інформацію і, як вершина цього – створювати інформаційні технології. Все це лягло в основу дуже важливих процесів в суспільному житті світової спільноти, без розуміння яких ми не збагнемо суті освітніх трансформацій. Це, зазвичай, такі процеси глобалізації суспільства:

– Тотальна приватизація всіх сфер суспільного життя, не тільки власності, а й соціальної сфери. Приватизація держави, яка здійснюється шляхом передачі певних функцій держави приватним структурам під виглядом демократичних реформ. Найбільш поширене тут приватно-державне партнерство – процес, який йде повним ходом десь з кінця 90-х – початку 2000-х рр. Держава фактично перетворюється на простий інструмент діяльності транснаціональних корпорацій, які починають привласнювати собі ті функції, які раніше виконував державний апарат. Тобто і раніше він слугував корпораціям, але сьогодні йдеться про те, що замість державних структур починає діяти відгалуження самих корпорацій, що фактично означає остаточне розмивання кордонів між державою і приватним сектором. *Це загальна*

*особливість постіндустріального суспільства, основою якого є відносини створення і продажу послуг.* І держава залучається у цей процес, споживаючи послуги транснаціональних корпорацій, з одного боку, і надаючи їм свої функції як послуги, з іншого боку.

– *Розмивання меж військових і цивільних секторів.* Так, військово-промисловий комплекс США перетворюється на єдине співтовариство в розмитими межами фінансової, військово-розвідувальної і освітньої сфер США. Тому будь-яка корпорація може стати фактично квазідержавною структурою, бо працює на національну оборону США, тому що саме приватні фірми стають державними підрядниками і беруть на себе функції держави.

– *У це розвідувальне співтовариство органічно входять провідні світові університети.* Там і раніше здійснювалися розробки фундаментальної науки, але сьогодні через зміну принципів діяльності ВПК вони набувають все більш важливої ролі. Це відбувається тому, що система вищої освіти провідних країн світу, зокрема США, – здебільшого приватні структури та корпорації, які скеровуються своїми опікунськими радами з числа багатих випускників цих університетів. Університети, з одного боку, продають знання та наукові статуси (дипломи), з іншого – виконують за гроші дослідження на замовлення держструктур і згаданих приватних корпорацій. Дуже велика частина університетів працює на ці замовлення, тобто на ВПК.

Класична система світової вищої освіти першої половини ХХ століття, на відміну від глобалізованої, була одним з напрямків соціальної політики і не була вплетена у ВПК. Тому вона мала високий ступінь автономності. Але входження в простір Болонської системи тягне за собою докорінну перебудову освіти і містить в собі ідею більш жорсткого контролю над цією сферою і обмеження можливостей розвитку міжкультурного досвіду і діалогу культур.

**Сучасний стан дослідження і проблемні напрямки.** Перші згадки необхідності філософського дослідження освіти ставляться до періоду з 1808 р. по 1913 г. У числі першопрохідців – Джон Дьюї зі своєю роботою «Демократія та освіта» (1916), де висловлена думка, що «філософію можна визначити як загальну

теорію освіти» (Dewey, р. 5). Дослідження закономірностей впливу процесів глобалізації на сферу освіти відбувалася у руслі різних напрямів. Її аналіз відбито у працях М. Бурбулеса, А. Жиро, П. Макларена, Ж. Ф. Ліотара, Р. С. Пітерса, Р. Рорті, П. Хьорста, М. Фуко, В. Андрущенко, І. Предборської, В. Крисаченка. Особливості трансгуманістичного впливу на сферу освіти відтворено у роботах С. Кримського, С. Павленка, Ю. Іщенко.

**Виклад основного матеріалу.** Основні завдання існування світового суспільства за принципами глобалізму зводяться до того, що найважливішою сферою трансформацій та реформ, крім інформаційно-психологічної, вважається сфера поведінкового протиборства, коли змінюються ті цінності і культурні норми, які формуються на глибинному, ірраціональному рівні і закладаються в процесі освіти. Тому змінюється розуміння сутності освіти: в умовах глобального поширення сфери послуг *освіта стає інформаційною послугою*. Це означає, що вона стає одностороннім процесом, відповідальність за який повністю лягає на викладача як «постачальника інформації».

Органічною частиною послуги стає *дистанційний* формат навчання. Оскільки безпосереднє, живе, діалогічне і дискусійне спілкування студентів і викладачів стає зайвою розкішшю, а наявність високих технологій при цьому обов'язкова, комп'ютерні програми поступово витісняють живих суб'єктів навчання. У будь-якому випадку, комп'ютер краще і швидше передасть інформацію. Таким чином, з освітнього процесу поступово вилучається аспект внутрішнього народження знань і замінюється отриманням інформації. Це означає, що освіта сприймається як *відчужений* процес, який має слабе відношення до початкових соціальних здібностей людини. Саме по собі засвоєння знань заради творчості втрачає цінність; йдеться тільки про придбання інформації для подальшого практичного втілення, адаптації до довкілля і отримання прибутку.

Саме тому *спеціалізації замінюються компетенціями*, і це не просто понятійна заміна. «*Спеціаліст*» – характеристика самостійного діючого і мислячого суб'єкта, не просто поінформованого, а того, хто знає, розуміє картину в цілому і вміє її перетворювати відповідно до власних творчих ідей. Зараз поняття «спеціаліст» зникає між компетентнісними рівнями «бакалавра»

та «магістра», тому що це різні освітні рівні, – в їх основі полягає пасивне навчання, а не самостійна творчість. Інакше кажучи, це рівні, які базуються на *навичках* – несамостійних вторинних функціях, орієнтованих на зовнішнє керівництво і контроль. Цим вони відрізняються від повноцінних знань.

Зрештою, це призводить до розтягування навчального процесу у часі. Сьогодні нас змушують звикати до того, що аспірантура більше не є періодом підвищення наукової кваліфікації, а стає трохи більш насиченим змістовно черговим етапом освіти. Таким чином, момент можливості самостійного творчого мислення відсувається у невизначене майбутнє.

Тому не дивно, що замість розвиваючих творчих методик сучасна освіта насичується бюрократичними *стандартами*, що обмежують мислення ретельним добором інформації. Основою отримання освіти стає *не навчальна програма, а інструкція*, що регулює міру самостійності викладача. До цих стандартів підв'язують і інші сфери професійної діяльності викладачів: наукову діяльність, навчально-методичну тощо.

Зміна зовнішніх вимог до освітнього процесу спонукає до істотних змін освіти зсередини. Зокрема, спостерігається *посилення ігрового аспекту* з метою довести, що вчитися легко, мінімум зусиль, максимум швидкості, інтерес до навчання – процес звичайний, тому вилучається все, що може завдати якихось незручностей. Починаючи з середньої школи, навіюються думки про те, що між учителем і учнем партнерські, а не ієрархічні відносини. У вузі ця тенденція стає більш агресивною: студент «купує» освіту, сплачуючи за навчання, викладач виступає майже найманим інтелектуальним працівником.

Для залучення студентського «електорату» і полегшення навчання впроваджуються додаткові видовищні заходи. Це тягне за собою посилення *візуалізації*, прискорення оперуванням візуальними образами, які заміняють абстрактні поняття (спочатку це були репродукції, потім слайди, нарешті, зараз – інтерактивні дошки, окуляри для віртуальної реальності та ін.).

Результатом цього стає, з одного боку, підвищення емоційного рівня сприйняття інформації, з іншого боку – зниження раціонального рівня, оскільки скорочується текстуальний обсяг. Замість продуктивних обговорень застосовується опис, переказ,

інтерпретація і тлумачення. Місце діалектичної логіки займає логіка формальна.

Це тягне за собою строгий відбір освітніх предметів за змістовним принципом. Вища освіта сьогодні тлумачиться не як універсальна, а як поглиблено-інтенсивна порівняно з початковими етапами освіти. Випускнику з такою освітою завжди буде бракувати знать та методології, він завжди буде відкритий до отримання нової інформації і передання її у відповідне місце, – але строго конкретної інформації. Тому він буде абсолютно безпорадним в нестандартній ситуації, оскільки така освіта носить яскраво виражений локальний, вузький характер. А оскільки в такій освіті задіяні вже новітні технології, розраховані на повну світоглядну дезорієнтацію, люди часто навіть не розуміють і не хочуть розуміти, що відбувається навколо них.

Звідси зрозуміло, чому скептичне, навіть зневажливе ставлення до гуманітарних дисциплін зараз притаманне не тільки в технічних, але і гуманітарних вузах. Гуманітарні предмети, які дають можливість думати і формують свідомість людини, її світогляд, також повинні бути формалізовані. Але тільки через неформальне історичне мислення і повноцінну історичну освіту ми можемо усвідомити, хто ми є, зрозуміти себе, зрозуміти саме суспільство, зміст та суть суспільних процесів.

Зрозуміло, що метою вищезазначених трансформаційних процесів є, насамперед, інтеграція вітчизняної освіти у глобально-освітній простір, що повинно працювати здебільшого на транснаціональний бізнес, а не на внутрішні потреби суспільства, по-друге – це переведення людей у зовсім іншу систему цінностей, це докорінна перебудова старого або формування нового світогляду. І якщо ми будемо говорити про впровадженню сьогодні систему цінностей, про той світогляд, який полягає в основі економічної і політичної діяльності провідних держав світу, то ми перейдемо до глобальної *ідеї трансгуманізму*.

Традиційний розвиток науки, техніки та економіки працював на те, щоб виявити в людині можливості самореалізації, які дозволятимуть їй удосконалювати умови життя. Сьогоднішні ж технології спрямовані на *зміну людини і її сутності на індивідуальному рівні*. Тобто йдеться про зміну тілесної і духовної природи людини – саме такою є мета використання новітніх



НБІК-технологій: нано, біо, інформаційних та когнітивних. Звичайно, по ходу справи вони створюють також більш комфортні умови для життя небагатих, але ключовий і перспективний напрямок – це зміна людини як виду *Homo sapiens* і перетворення її на певний біокібер-об'єкт і основне джерело прибутку. І університети є необхідним майданчиком цієї освіти.

Там, де починають діяти такі методики, затверджуються склади рад з конкурентоспроможності з надзвичайними повноваженнями, куди входять приблизно порівну вітчизняні та закордонні представники, серед останніх обов'язкові співробітники NASA і Пентагону. В руках цих рад, фактично, доля вищої освіти країни. Але ради не є державними структурами, маючи, по суті, транснаціональний характер, і дуже часто держава має слабке уявлення про їхню діяльність, аж до того, що механізм виборів ректора також визначається в рамках цих програм: вибори проходять під керівництвом цих міжнародних рад.

Після проведення в тій чи іншій країні конкурсу відбираються близько 10–15 провідних вузів (здебільшого, технічних, що мають стратегічне значення), які будуть отримувати державну підтримку, обумовлену переходом їх на міжнародні стандарти, в яких головний показник – це певний відсоток іноземних фахівців та іноземних студентів, відповідні програми, організація і система управління і т. п. Так починається тотальна перебудова вузів з прицілом на зміну національного менталітету. Зокрема, в Польщі, де зараз близько 400 вищих навчальних закладів, у всіх основних шістнадцяти воєводствах має залишитися по одному провідному університету, інші вузи опускаються до статусу філій-коледжів.

Зміна структури вищої освіти передбачає і зміну напрямів її спеціалізації. Тут простежується цікава закономірність. Згідно різноманітним проектам інноваційного розвитку освіти по всьому світу повинна бути створена база для нових професій: це енергоаудитори, мережеві лікарі, ГМО-агрономи, ІТ-генетики, біоетики, мережеві юристи, дизайнери віртуальних світів, архітектори віртуальності, дизайнери інтерфейсів, ІТ-проповідники, проектувальники світу інтерфейсів, організатори інтернет-спільнот, експерти образу майбутньої дитини, фахівці з дитячої безпеки, архітектори трансмедійних продуктів. У сфері освіти:

модератори, тьютори, ігромайстри, ментори стартапів, розробники інструментів навчання станами свідомості, координатори освітніх онлайн-платформ. Фінансовий сектор: менеджери фонду прямих інвестицій в талановитих людей, мультивалютні перекладачі, оцінювачі інтелектуальної власності і так далі...

У цьому контексті відкриваються додаткові можливості для поширення онлайн-освіти. Тобто зникають вузи класичні, замість них впроваджується дистанційне навчання. Однак помилково припускати, що це буде тотальний процес. Ідеологи трансгуманізму відкрито говорять про те, що *освіта в майбутньому буде двох видів – дистанційна і людська*. Дистанційна буде дешевою, а людська – дорогою. Тобто, еліта залишає собі класичну освіту, людську, а для пересічних громадян впровадять дистанційне навчання. Тому провідні вузи світу рівня Оксфорда і Кембриджа, Сорбонни і Стенфорда залишаються поза Болонської системи, зберігаючи досвід класичної освіти.

Лідери глобалізаційних рухів не можуть не думати також про майбутнє забезпечення власної перспективи. Нещодавно Ерік Шмідт, співголова Google, сказав таку річ, поки не дуже зрозумілу, що інтернет скоро помре. Тобто інтернет вже неефективний для здійснення зв'язку між конкретними людьми, і поставлена задача – створити *нейронет*. Що це таке? Якщо інтернет дозволяє з'єднувати людей за допомогою ноутбуків, смартфонів і всього іншого, то нейронет – це прямий зв'язок між мозком однієї людини і мозком іншої людини. А оскільки досвід імплантації чіпів в людський організм вже давно не є фантастикою, прихильники трансгуманізму думають про можливість чіпувати людину на рівні вищої нервової діяльності.

Людям імплантуються чіпи, які дають можливість безпосередньо спілкуватися, навіть на емоційному рівні. Далі створюється ціла мережа, керована з одного центру, що дає можливість вже безпосередньо і повністю контролювати свідомість тієї чи іншої людини. Створенням і впровадженням нейронет займається Управління перспективних дослідних проєктів Міністерства оборони США; в Європі цей процес носить вузько направлений характер, в основному, в області медицини.

*Нейронет* – це одна з найбільш активно просунутих програм, яку в першу чергу будуть застосовувати на наших

дітях. Це новітнє досягнення, яке ставить хрест на будь-якій класичній освіті і взагалі на освіті як такій, тому що замість освіти створюється просто інструмент по контролю за свідомістю через чіпування, тобто підготовка людини до прийняття всесвітнього електронного правителя, якщо говорити мовою геополітики.

Поки що це ще на стадії розробок, і тому у людства є час ще раз подумати, перш ніж від чогось відмовлятися. Щоб потім не опинитися в ситуації героїв повісті «451 градус за Фаренгейтом».

**Висновок.** Зазначені вище тенденції та закономірності свідчать про те, що *майбутнє передбачається за цілковито невиробничою сферою, сферою послуг*, що розвивається виключно силами високих технологій з мінімальним присутністю творчої людської думки, перетворюючи представників інтелектуальної сфери на *прекариат* – «пролетарів інтелектуальної праці» (Див. докладно: Standing, 2011). Університети працюватимуть за принципом венчурних фондів (інвестиції в інновації). Замість викладачів будуть проповідники, іспити заміняться метаіграми, захист дипломів буде у вигляді презентацій, а самий диплом як документ не повинен існувати, бо студентський квиток видається на все життя. Тобто людина починає освіту і далі може вибрати університет і вчитися, де скільки потрібно, тому що вона навчається впродовж усього життя. Головне – звести разом студента і бізнес-інвестора, щоб проект, який розробив студент, міг реалізуватися в якомусь бізнесі. *Освіта стане локальною та асинхронною*, до університету вступатимуть заздалегідь створені команди, що розробляють певний проект, захищають його, потім його викуповує інвестор, і команда переходить до іншого університету. Така освітня модель існує в Інституті сингулярності, створеному компанією Google і NASA і реалізує трансгуманістичні проекти. Це означає, що освіта «заточується» строго під створення і відбір економічно виправданих винаходів, усвідомленому та творчому ставленню людини до світу в цьому утворенні немає місця.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Dewey J. Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education. N. Y.: Macmillan Company, 1921. 438 pp.

2. Standing G. The Precariat: The New Dangerous Class. London: Bloomsbury Academic, 2011. 198 pp.

#### REFERENCES

1. Dewey J. (1921) Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education. N. Y.: Macmillan Company, 438 pp.

2. Standing G. (2011) The Precariat: The New Dangerous Class. London: Bloomsbury Academic, 198 pp.

УДК 1:316.3:004.9

**ТКАЧЕНКО Олександр** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 24, вул. Івана Франка, м. Дрогобич, Львівська область, Україна, індекс 82100 (tkachenkoaleksandr1928@gmail.com)

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-0674-0144>

**ВОЛОГІН Юрій** – аспірант кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 24, вул. Івана Франка, м. Дрогобич, Львівська область, Україна, індекс 82100 (vologin89@ukr.net)

**ORCID:** <https://orcid.org/0009-0002-0567-1770>

**БОГДАНОВИЧ Іван** – аспірант кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 24, вул. Івана Франка, м. Дрогобич, Львівська область, Україна, індекс 82100 (imb19982001@gmail.com)

**DOI:** <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.10>

**Бібліографічний опис статті:** Ткаченко, О., Вологін, Ю., Богданович, І. (2023). Людина в просторі новітніх технологій: діалектика суб'єкта та об'єкта. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», № 47, 157–177, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.10>*

## **ЛЮДИНА В ПРОСТОРІ НОВІТНІХ ТЕХНОЛОГІЙ: ДІАЛЕКТИКА СУБ'ЄКТА ТА ОБ'ЄКТА**

**Анотація.** Метою статті є аналіз взаємодії новітніх технологій і людини в контексті діалектики суб'єкта та об'єкта як фундаментального філософського принципу, обґрунтування можливостей розв'язання проблем і суперечностей, які при цьому виникають. **Методологія.** Засобами досягнення поставленої мети постає сама діалектика, виражена через необхідні категоріальні

зв'язки. Поєднання методів філософської антропології, філософії техніки та технологій дало змогу звернути увагу на важливі аспекти ситуації людини в технологічному середовищі. **Наукова новизна.** Ситуацію перебування людини в технологічній реальності, на наш погляд, не можна зводити або до суб'єктивного, або до об'єктивного, адже є небезпека усунення не тільки протилежного поняття, але і руйнування того поняття, до якого все зводиться. Відносини між людьми, технологіями і світом потрібно розуміти як симбіотичні та опосередковані, а не розділені та інструментальні. Розв'язання проблеми становлення суб'єктності розвитку людства повинно спиратись на культуру проєктування «людиновимірних систем». Тенденції пониження вартостей суб'єкта в людині створює її «одномірність», яка або блокує процеси вираження багатства суб'єктивного світу, або обмежує можливості розвитку особистості. **Висновки.** Хоч технологія являє собою складну систему, яка здатна до зміни об'єктів будь-якої природи, усвідомлена людська діяльність є істинним суб'єктом. Важливо розуміти, що матеріальність технологічної цивілізації не уневажнює її культурної, людської основи. Характеристики, які роблять нас особистостями будуть і надалі проявлятися в наших відносинах з технікою та сучасними технологіями, збереження стійкої рівноваги яких залежить тільки від людини.

**Ключові слова:** автономність, діяльність, людина, людиномірні системи, об'єкт, свідомість, суб'єкт, техніка, новітні технології, технологічний артефакт.

**TKACHENKO Oleksandr** – 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, Lviv region, Ukraine, postal code 82100 (tkacenkoaleksandr1928@gmail.com)

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-0674-0144>

**VOLOGIN Yury** – Postgraduate Student at the Department of Philosophy, Sociology and Political Science named after Professor Valerii Skotnyi, Ivan Franko Drohobych State Pedagogical University, 24, Ivan Franko Str., Drohobych, Lviv region, Ukraine, postal code 82100 (vologin89@ukr.net)

**ORCID:** <https://orcid.org/0009-0002-0567-1770>

**BOHDANOVICH Ivan** – Postgraduate Student at the Department of Philosophy, Sociology and Political Science named after Professor Valerii Skotnyi, Ivan Franko Drohobych State Pedagogical University, 24, Ivan Franko Str., Drohobych, Lviv region, Ukraine, postal code 82100 ([imb19982001@gmail.com](mailto:imb19982001@gmail.com))

**DOI:** <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.10>

**To cite this article:** Tkachenko, O., Vologin, Yu., Bohdanovich, I. (2023). Lyudina v prostori novitnih tehnologiy: dialektika sub'ekta ta ob'ekta [Man in the space of the latest technologies: dialectics of subject and object]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyt'skoho 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*, № 47, 157–177, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.10>

## MAN IN THE SPACE OF THE LATEST TECHNOLOGIES: DIALECTICS OF SUBJECT AND OBJECT

**Summary.** *The purpose of the article is to analyze the interaction between the latest technologies and man in the context of the subject-object dialectics as a fundamental philosophical principle; to substantiate the possibilities to solve arising problems and contradictions. Methodology.* The dialectics itself, expressed through the necessary categorical connections, appears as a means to achieve the set goal. The combination of the methods of philosophical anthropology, the philosophy of technology made it possible to focus on important aspects of the human situation in the technological environment. **Scientific novelty.** In our opinion, the place of a person in technological reality cannot be reduced either to the subjective or to the objective because there is danger of eliminating not only the opposite concept but also the destruction of the concept to which everything comes down. The relationship between people, technology, and the world needs to be understood as symbiotic and mediated, not separated and instrumental. Solving the problem of the formation of subjectivity in human development should be based on the culture of projecting "human-dimensional systems". The tendency to devalue the subject in a person creates his "one-dimensionality", which either blocks the processes of expressing the richness

*of the subjective world or limits the possibilities for personality development. **Conclusions.** Despite the fact that technology is a complex system that is capable of changing objects of any nature, it is conscious human activity that is the true subject. It is important to understand that the material nature of technological civilization does not disregard its cultural, human basis. Those traits that make us human will continue to manifest themselves in our relationships with gadgets and modern technologies and an attempt to maintain a stable balance in these relationships depends solely on the man.*

**Key words:** *autonomy, activity, man, human-dimensional systems, object, consciousness, subject, technology, new technologies, technological artifact.*

**Постановка проблеми.** Особливістю третього тисячоліття є конвергенція новітніх технологій і пов'язані з цим процесом соціально-антропологічні трансформації. Панівною стає ідея про перетворення природних процесів в штучні; про створення таких неорганічних і біологічних формоутворень, які неможливі в самій природі; про втручання в тілесні і душевні рівні людини; про «вдосконалення людини» і створення «пост-людської» істоти; про «цифрове безсмертя», про можливість маніпулювання людською свідомістю та управління соціальними процесами та інш.

Внаслідок прагнення створити високотехнологічні пристрої, людиноподібних роботів відбувається розмивання меж між людиною і технологіями<sup>1</sup>. А спроби створення досконалого штучного інтелекту, деякі науковці розглядають як пошук «алгоритмів» інтелекту або навіть свідомості. Новітні технології перестають бути тільки засобами діяльності та претендують на статус до цього часу невідомих суб'єктів<sup>2</sup>, які перетворюють індивіда в елемент техніки, в об'єкт впливу.

---

<sup>1</sup> Особливо актуальними в даному контексті стають проблеми правосуб'єктності роботів, які здатні здійснювати самостійні дії та адаптуватися до навколишнього середовища. Резолюція Європарламенту про громадянсько-правові норми стосовно робототехніки (2017) засвідчила, що проблема має не тільки наукове, але і практичне значення.

<sup>2</sup> Наприклад, полісуб'єктні (рефлексивно-активні) середовища, що здатні до самостійного розвитку.



Отже, технологічне оновлення<sup>3</sup>, яке переживає сучасний світ і ми в ньому є настільки глибоким і серйозним, що вчені говорять не просто про історичні зміни, а про зміни антропологічні. Сучасність викликає людину в різноманітних її сутностях: тілесних, душевних, духовних на «поєдинок». І людина, в силу своєї відкритості, не може не прийняти ці виклики. Як і в будь-якому протистоянні, по-різному: втрачаючи частково чи повністю себе, або навпаки стверджуючи свої особистісні сутності. Зазначимо, що поняття «виклик» використовується в цінісно нейтральному сенсі, на відміну від таких понять як «загроза», «криза», «катастрофа».

На сьогодні центральним залишається питання про способи гармонійного співіснування новітніх технологій і людини, точніше, де і в якій формі буде проходити метафізична межа людина-техніка, чи залишиться місце культурі та людському в новій техногенній реальності.

Найбільша проблема, на наш погляд, полягає в тому, що ми маємо справу з парадоксальною (і разом з тим) закономірною ситуацією. З одного боку, людина в технологічному просторі стверджує себе як глобальний суб'єкт, демонструючи незалежність, творчість і т. п. З іншого, вона втрачає зв'язок з реальним життям. Вкорінюючись, наприклад, у віртуальному просторі, людина стає максимально відкритою і ризикує втратити суб'єктність. По-друге, те, що покликане зробити світ кращим, дати можливість людині вдосконалювати себе, створює виклики, ціна яким – поступовий процес «розлюднення». По-третє, могутність людини як суб'єкта технологічного середовища безпосередньо пов'язана з її вразливістю (Ткаченко, 2023) як об'єкта перед викликами новітніх технологій (біомедичних, цифрових, когнітивних та інш.), її піддатливість змінам, ранимість і одночасно жага до нового. По-четверте, сучасний технократичний світ пропонує безмежну кількість інформації, але одночасно пропонує дуже мало істинного і вічного, на що людина могла б покладатись. За словами К. Ясперса (2010), сьогодні ми живемо, відчуваючи неможливість знайти потрібну нам форму життя.

<sup>3</sup> Мовиться про нову інформаційно-технологічну парадигму, яка визначається через нано-, біо-, іфо-, когно-, соціо-технології (НБКС).

«Все, що пов'язане з душевними переживаннями і вірою визнається тільки за умови корисності для мети, яка поставлена перед машиною. Людина сама стає одним із видів сировини, яка підлягає цілеспрямованій обробці. Тому той, хто раніше був субстанцією цілого і його сенсом – людина, – тепер стає засобом. Видимість людяності допускається, навіть може бути необхідною, на словах вона навіть оголошується головним, але коли вона заважає меті, на неї якнайрішучіше посягають» (Ясперс, 2010).

В запропонованій статті ми розглянемо один з аспектів методологічної площини проблеми, яка формує пізнавальні інструменти для осмислення та концептуалізації комплексу питань, які пов'язані з положенням людини в суспільстві високих технологій.

**Метою статті** є аналіз взаємодії новітніх технологій і людини в контексті діалектики суб'єкта та об'єкта як фундаментального філософського принципу, обґрунтування можливостей розв'язання проблем і суперечностей, які при цьому виникають.

**Аналіз останніх досліджень та публікацій.** Перечитуючи Г. Гегеля, Н. Юхневич (2018) актуалізує питання діалектичності техніки та технологій. На її думку, поняття гегелівської філософії можуть бути по-новому використані в сучасних дискусіях про технологічні зміни. Через діалектичне мислення оцінка технічного прогресу є набагато об'єктивнішою (Yuchniewicz, 2018, p. 820). Згідно з Гегелем, кожен етап розвитку людства – це життя Духу в його самопізнанні й саморозумінні. Дух як суб'єкт визначає себе своїм суперечливим відношенням до об'єктивності і тільки в знятті протилежності суб'єкта та об'єкта можна побачити єдність поняття, яке є істиною. На основі цих та інших фундаментальних ідей Гегеля, Н. Юхневич звертає нашу увагу на декілька важливих моментів. По-перше, техніка – це «хитрість розуму<sup>4</sup>», але залишається запитання про те, який контроль може мати суб'єкт над цією хитрістю. По-друге, без технологічних об'єктів як інструментів неможливо зберегти

---

<sup>4</sup> «Розум є таким же хитрим, як і могутнім. Хитрість полягає взагалі в опосередкованій діяльності, яка, надавши об'єктам можливість діяти один на одного відповідно їх природі та виснажувати себе в процесі цього впливу, одночасно не втручаючись безпосередньо в цей процес, усе-таки реалізує тільки свою власну мету» (Гегель Г.В.Ф. Наука логіки).

культуру на кожному рівні її розвитку. В цьому сенсі інструмент є універсальним, тому що навчитись ним користуватись – це і є входження в культуру (Yuchniewicz, 2018, p. 820). Також, важливим для нашого дослідження є поняття «опосередкування» в філософії Гегеля, що дозволяє проаналізувати вплив техніки та технологій на людську поведінку з точки зору ролі, яку вони відіграють в відносинах між людиною і навколишнім світом<sup>5</sup>.

Так, Арун Кумар Тріпаті (2009) виокремлює два виміри технічного опосередкування. По-перше, техніка та технології допомагають формувати те, як реальність може бути представлена людям, опосередковуючи людське сприйняття та інтерпретацію; по-друге, технології допомагають формувати те, як люди присутні в реальності, опосередковуючи людські дії та практики. «Перший вимір можна назвати герменевтичним тому, що він відображає значення й інтерпретацію; другий є прагматичним, оскільки пов'язаний з людською діяльністю» (Tripathi, 2009).

З початку XXI ст. проблемам суб'єкта і технологічного об'єкта присвячено багато праць як концептуального характеру, так і оглядово-критичних текстів. Особливо бурхливі дискусії по цій темі відбувалися у Франції<sup>6</sup>, в яких брали участь Вінсент Декомб, Сандра Лог'є, Чарльз Лармор, Стефан Шов'є та інші. Зокрема, технологічний об'єкт не розглядається через опозиційність суб'єкту або взагалі стосовно суб'єкта як свого творця. Переглядаючи деякі антропологічні категорії, французькі філософи зосереджуються на взаємозв'язках технології з природним і людським світами з різних точок зору, які включають антропотехнологію, антропоцен, технологічні та життєві норми та інші (French Philosophy of Technology: Classical Readings and Contemporary Approaches, 2018). Також, багатьох сучасних дослідників об'єднує думка про необхідність вироблення релевантних понять технологічного об'єкта через дослідження того, як технології пов'язані з нелюдськими сутностями.

---

<sup>5</sup> Взаємодія людина – технології – світ змінює всі три елементи. І, перш за все наше мислення.

<sup>6</sup> Проблема технологій з об'єктивних причин довгий час залишалася непомітною у французькій філософії. Попри те, що протягом XX ст. були розроблені певні погляди та концепції, «філософія технологій» не стала однією із головних галузей філософії у французькому академічному середовищі.

На небезпеку відчуження науки й техніки від людини, наголошує В. Мельник (2011). На основі аналізу основних типів наукової раціональності<sup>7</sup>, він робить висновок про те, що у XXI ст. наявні суперечності знімаються як результат «не заперечення розвитку людського у людині через технізацію її діяльності, а досягнення такого стану технізації соціальних процесів, коли техніка стає сферою реалізації сутнісних сил людини, розвитку творчого, гуманістичного начала у ній» (Мельник, 2011, с. 21).

Поняття суб'єкта в центрі уваги Вінсента Декомба (2004). Відомий французький філософ, будучи переконаним, що суперечки між прихильниками картезіанської традиції («друзями суб'єкта») і структуралістами, фрейдистами, ніцшеанцями та іншими («критиками суб'єкта») були заплутаними і безкорисними, робить спробу заново систематично переосмислити філософські поняття суб'єкта і суб'єктивності. Також, до цього спонукала невпевненість Декомба, в тому, що є можливість пояснити, як суб'єкт повинен діяти і ким бути, щоб заслужити звання суб'єкта в нових історичних умовах. «Поки тривала Суперечка про суб'єкта... філософія як така, принаймні *сучасна* філософія, дотримувалась думки, що людина є суб'єкт: визнати за людиною статус суб'єкта фактично означає признавати за філософією місію «осмислювати свій час», тобто формулювати суть і дух своєї епохи... Навпаки, ті, хто в цій Суперечці руйнував поняття людини-суб'єкта, повинні були заперечити у власних очах ідею філософської ілюзії. Не тільки набір догматів котроїсь єдиної школи, але ілюзію, що пов'язана з *філософією як такою*, із самою спробою філософії. Піддати критиці поняття суб'єкта неодмінно означає критикувати саму філософію...» (Descombes, 2004, р. 7).

На думку К. Федорової (2022), в контексті альтернативних антропоцентризму способів осмислення людини та техніки, «пошуки нової суб'єктної перспективи реалізуються реконструкцією статусу цифрових технологій, що зумовлює затребуваність

---

<sup>7</sup> Зокрема В. Мельник зазначає, що в ідеології постнекласичної раціональності «суб'єкт пізнання трансформується з пасивного «пізнавального відображувального дзеркала» в активно-селекційний та системоутворювальний чинник. У новій раціональності предметні визначення об'єктивної сфери містять також цільові й ціннісні установки суб'єкта пізнання» (Мельник, 2011, с. 17).

антропологічного апарату» (Федорова, 2022, с. 22). Дійсно, виклики, які пов'язані із нестримною технологізацією і цифровізацією людського існування виступають не тільки як загрози цьому існуванню, але, перш за все, як індикатори тієї обставини, що сьогодні все виразнішою стає необхідність осмислення тих онтологічних зсувів, на які неодноразово вказували мислителі минулого. Мовиться про розуміння людини і простору в якій вона перебуває як процес, тобто, з точки зору реалій, які не передбачають як остаточної фіксованості початкових умов, так і визначених кінцевих цілей або станів. І така інтелектуальна позиція потребує особливого концептуального і методологічного інструментарію.

Зокрема, С. Мовчан, О. Чаплигін (2013) звертають увагу на ідеї М. Епштейна, який намагався закласти основи нового мислення, ґрунтуючись на багатоманітності можливих рішень, на вірогідності, можливості та потенційності. «На думку М. Епштейна, завдання філософії полягає не тільки в тому, щоб аналізувати, систематизувати й узагальнювати, як це було традиційно, але також у тому, щоб розширювати та примножувати «мірність» світу, його концептуальну різноманітність, що не може бути зведеною до одного зі світів» (Мовчан, Чаплигін, 2013, с. 66). Зокрема, такий підхід дозволяє розглядати парадигмальні зміни одночасно і як інтелектуальні технології, і як метод інтелектуальних технологій.

**Виклад основного матеріалу.** Продуктивним в дослідженні антропологічних викликів новітніх технологій, на наш погляд, є аналіз проблеми з точки зору діалектики суб'єкта та об'єкта. Категорії «суб'єкт» і «об'єкт» утворюють парну, біполярну категоріальну структуру, яка виражає сутність будь-якої людської діяльності<sup>8</sup>.

В різноманітних філософських словниках пропонуються варіанти розуміння суб'єкта та об'єкта та їх взаємодію, які можна звести до трьох основних: в широкому значенні, в теорії пізнання та формальній логіці. Особливостями суб'єкта є свідомість, мислення; активність; воля (Філософський енциклопедичний словник, 2002, с. 613), об'єкти наділяються кількісними вимірами. Пояснити зміну уявлень про сутність суб'єкта і об'єкта та їх взаємозв'язок

<sup>8</sup> Хоча сьогодні все частіше можна почути критиків діалектики, які, наприклад, пропонують використовувати ідеї тріалектики (суб'єкт-об'єкт-проект).

можна самою діалектичністю останніх. Коли ми починаємо думати про це, то розуміємо, що ці поняття взаємопов'язані. Іншими словами, суб'єкт не може існувати без відповідного об'єкта, тому що ми не зможемо говорити про суб'єкт. Так само об'єкт може називатися об'єктом тільки тому, що він знаходиться у відношенні до суб'єкта. «Принциповим означенням об'єкта є те, що він незалежно від своєї матеріальної чи ментальної природи стає в опозицію до суб'єкта, що, своєю чергу, є необхідною умовою самого існування суб'єкт-об'єктного відношення» (Філософський енциклопедичний словник, 2002, с. 439). Необхідно звернути увагу на один з аспектів етимології цих понять. Переважно ми думаємо про суб'єкт та об'єкт як про іменник, тобто в їх номінальній формі. Але, латинський корінь «*ject*» в кожному слові означає «кидати», хоча спочатку ми можемо не пов'язувати діяльність із номінальною формою цих категорій. Будемо пам'ятати, що активність одного по відношенні до іншого так само є наявною і важливою, як і пасивне існування самих двох елементів.

Філософське розуміння проблеми суб'єкт-об'єктних відносин є не тільки фундаментальним теоретичним принципом, але має велике значення для практичного досвіду. Осягнення цього відношення на його глибинному рівні потребує точного розуміння того, яка діяльність відбувається між суб'єктом і об'єктом як єдиною реальністю. Це дійсно доходить до суті гегелівської філософії – тотожності мислення і буття і передбачає розгляд суб'єкта як свідомості, особливістю якої є *інтенціональність*. Гегель наголошує на тому, що важливим є не просто виробництво технічних артефактів, а діяльність, за допомогою якої розкривається людська культура. Отже, суб'єкт є не тільки суб'єктом свідомості і волі, але є суб'єктом діяльності, яка творить культурний світ суспільної людини<sup>9</sup>.

Початково суб'єкт і об'єкт актуалізуються в ренесансній філософії, якій передувала антична суб'єктно-об'єктна дихотомія і, як наслідок, народження гносеологічного суб'єкта. В Новий час

---

<sup>9</sup> Представники сучасного функціоналізму намагаються уникнути філософського аналізу свідомості. Вони вважають, що ментальні та когнітивні властивості можна досліджувати безвідносно до їхніх фізичних, біологічних або духовних носіїв (онтологічна нейтральність), а діяльність свідомості, певні функції свідомості можуть бути реалізовані в різних носіях (аргумент множинної реалізації).

в суб'єкт перетворюється людина, а предмети, події, процеси, на які направлена її свідомість стають об'єктами. При цьому необхідно пам'ятати про двоїстість суб'єкта, який одночасно виступає також і в якості об'єкта в процесі самопізнання. Двоїстість відносин, яка онтологічно притаманна людській діяльності конкретно розгортається через внутрішню двоїстість суб'єкта та об'єкта.

Значущість цих категорій, починаючи з філософії XVII–XVIII століть зростає настільки, що епістемологія, досліджуючи пізнавальні можливості людини-суб'єкта, почала визначати розвиток новоєвропейської філософії<sup>10</sup>.

Але така ідея суб'єкта приховувала в собі потенційну загрозу трансформації суб'єкта в субстанцію, в наслідок чого відбувається заміна буття-світу буттям людини. Причём небезпека полягала не в тому, що людина стає буттям (гуманістична парадигма), а в тому, що суб'єктність людини стає суб'єктивізмом і індивідуалізмом (антигуманізм). Адже «забуття» буття (в будь-якій його іпостасі) є запереченням самої людини. В контексті запропонованої теми, онтологічна проблема «забуття буття» набуває теоретичної та практичної актуальності. Наприклад, одна із небезпек сучасності – поступове витіснення віртуальною людиною людини реальної, внаслідок чого втрачається екзистенційний зв'язок як з буттям, так і з іншими людьми. «Поступово людський розум, захоплений жадобою влади, властивої його егоїстичної природи, став великим (?) завойовником і «підкорювачем» не тільки природи, а й самої людини. Сутність, центр людини перемістився з серця в голову, тим самим істотно змістився «центр ваги» людини, яка все більше *стала перетворюватися на біоробота*. Настала ера homo rationalis» (Шелковья, 2022, с. 105).

Надалі доля суб'єкта неодноразово і суттєво змінювалась<sup>11</sup>, аж до його заперечення в філософії постмодернізму. Аналізуючи

<sup>10</sup> Людина-суб'єкт, образ якої склався на фоні гуманізму Нового часу, відповідає класичному етапу розвитку науки.

<sup>11</sup> «На зміну гносеології як домінанти модерного філософського дослідження приходить онтологія. Ця переорієнтація зумовлена тим, що у фокусі дослідження стає людина, її буття у світі. Зрозуміло, що для розкриття всього багатства світу людини аналізу лише гносеологічного суб'єкт-об'єктного відношення не досить. Тому цей поворот до онтології її буття у світі називають ще антропологічним поворотом у філософії» (Загороднюк, 2010, с. 117).

роботу Ж. Дельоза «Логіка смислу» (*Logique du sens*, 1969), С. Куцепал робить висновок про те, що в «онтологічних побудовах кінця ХХ ст. спостерігається тенденція «елімінації суб'єктивності», точніше елімінації підлягає індивідуальний людський суб'єкт, людина як «самість», «Я», особистість. Тому одним з основних понять у Ж. Дельоза виступає поняття світ, який характеризується як позбавлений суб'єктно-об'єктного відношення, а представляє собою так званий світ культури – рухливу множину «текстів», де губиться та розчиняється свідомість окремого індивіда та його діяльність» (Куцепал, 2013, с. 217).

І з цим важко не погодитись, адже людина, яка була заявлена в антропоцентричній традиції головним суб'єктом, не зуміла стати такою<sup>12</sup>. Класична раціоналізована модель світу виявилася не в змозі дати адекватну відповідь на виклики сучасності через абсолютизацію та універсалізацію своїх позицій, які подавалися як непогрішно істинні та єдино правильні. З іншого боку «ієрархічне ускладнення технологічного світу, що відбулося, відобразило той факт, що сьогодні виживання людини не залежить від її індивідуальних інструментів, а існує тільки як частина техноценозу. Це ставить питання про можливу зміну антропоцентризму як парадигми на техноцентризм як систему переконань» (Parchenko, 2019).

Викликом парадигмі класичної раціональності стає посткласичний тип наукової раціональності, на основі якої сформувалась, наприклад, сучасна постнекласична кібернетика. Зокрема, спроби створення досконалого штучного інтелекту не тільки передбачають вирішення суто технічних завдань, але і на вищому рівні, вони є нашими (людськими) спробами рефлексії через створення власної подоби (інтелекту і навіть свідомості). Якщо кібернетику першого порядку можна схарактеризувати як кібернетику «систем, над якими спостерігають», то кібернетика другого порядку (кібернетика кібернетики) – це кібернетика «систем, які спостерігають». Тобто, в останній об'єкт стає також суб'єктом.

---

<sup>12</sup> Такі тенденції в розумінні суб'єкта і об'єкта, на наш погляд, пов'язані із основними типами наукової раціональності – від класичної до постнекласичної (посткритичної), на основі якої сформувалась сучасна постнекласична кібернетика.



Особливості такої раціональності ХХ–ХХІ ст. почали загрозувати ситуацією, коли «дух зводиться до здатності навчатися і виконувати корисні функції» (Ясперс, 2010). На превеликий жаль, використовуючи своє положення зіпсутий «натуралізмом» і «об'єктивізмом» раціоналізм зайняв місце диктатора. Все вбито розумом. Інструмент уразив по голові господаря – і уразив – все. І господар став дурним рабом (І. Ільїн). Що у цьому небезпечного? Поруч з розвитком науки і техніки йде байдужість до роздумів, тотальна бездумність<sup>13</sup>, в наслідок чого людина починає заперечувати й відкидати глибокі роздуми над сенсом, який панує у світі, і, які власне і є її визначальною характеристикою. Ця дедалі більша бездумність має своєю основою процес деформації та знищення «нутра сучасної людини» (М. Гайдеггер).

Отже, коли ми, в контексті проблеми суб'єкт-об'єктних відносин, розмірковуємо про загрози штучного інтелекту або загрози інформатизації тих чи інших процесів, то повинні усвідомлювати найголовнішу, на наш погляд, небезпеку. Не штучний інтелект, перетворюючись в суб'єкта стає загрозою для людини, а свідомість людини уподібнюється йому. Мовиться про кризу свідомості, коли звичайна людина все більше схожа на примітивну комп'ютерну програму порівняно зі складними програмами, які розробляють сучасні інженери.

На думку багатьох дослідників, сучасна ситуація – шлях до втрати значущості людини як суб'єкта буття, її перетворення в об'єкт управління та маніпулювання. «Сили, що у вигляді технічних засобів і пристосувань всюди і постійно абсорбують людину, а відповідно, зв'язують і притлумлюють її, вже давно не підвладні її волі й здатності людини що-небудь вирішувати, оскільки створені вони не нею» (Гайдеггер, 1998).

Хоча, Ж. Сімондон закликав бути обережними до протиставлення людини й технічних об'єктів, які стали відповідальними за усі сьгоднішні негаразди. «Протиставлення техніки та культури, людини і машини є хибним і не має ніяких підстав. Воно відображає тільки невігластво або ресентимент. За гуманізмом (*facile humanism*) воно приховує реальність, яка наповнена

---

<sup>13</sup> М. Гайдеггер пише про таке мислення як про «калькулятивне» мислення, «втєчу від мислення».

людськими зусиллями та природними силами, яка складає світ технічних об'єктів, цих медіаторів між природою і людиною» (Simondon, 2001, p. 9).

Саме в такому сенсі технологія являє собою складну систему, визначальною особливістю якої «є здатність до цілеспрямованої зміни об'єктів будь-якої природи, ...оскільки сама створює засоби зміни і володіє ними», а також те, що вона має достатньо внутрішніх ресурсів для здійснення *цілеспрямованого саморозвитку*» (Мовчан, Чаплигін, 2013, с. 114). Завдяки цьому, технологія є *онтологічно найбільш самостійною формою змін* порівняно з наукою та технікою.

З точки зору відношення в діалектиці суб'єкта та об'єкта як певного суцього, а не тільки як предикату або логічної інстанції, техніка та технології постають як реальність, з одного боку, яка створена людиною, а з іншого, в яку вона сама занурена і яка трансформує її. У зв'язку з цим потрібно зазначити, що розвиток нових технологій, зокрема, які пов'язані з поняттям штучного інтелекту можливо може привести не до «розлюднення» суб'єкта, чого багато-хто побоюється, а навпаки, до глибшого усвідомлення людиною самої себе – цього разу, через своє власне творіння. Це уможливорює створення концептуального апарату, який зорієнтований не на субстанціональне, а на *процесуальне бачення технічної реальності і людини в ній*. В цьому контексті цікавими постають ідеї Жильбера Сімодона (2007) і, зокрема, його ключовий концепт – поняття індивідуації, яке французький філософ застосовує не тільки до людини, але до інших форм буття – живих, неживих, соціальних і універсуму як відкритої системи. Оригінальність Ж. Сімодона полягає в тому, щоб піддати сумніву саму ідею принципу індивідуації в її історичній та філософській основі. Не будучи ні чистим об'єктом, ні чистим суб'єктом, кожна людина, згідно Ж. Сімодона, розкривається через доіндивідуальне як резервуар енергій, зусиль, і до якого неможливо застосувати процес опредметнення. І таке доіндивідуальне в процесі індивідуації не зникає, а продовжує діяти в людині, забезпечуючи її трансформації. Крім того, в самому понятті «доіндивідуальне» знімаються дихотомії суб'єктивне-об'єктивне, зовнішнє-внутрішнє, живе-неживе і т.п.

Як ми зазначали вище, важливим в діалектиці суб'єкта і об'єкта є поняття «відношення». Адже все, що існує знаходиться у відношенні, і це відношення є істиною (Г. Гегель). Амплітуда проявів людських відносин в умовах техногенної цивілізації є багатогранною. На першорядну важливість відносин (а не співвідносних інстанцій) вказують, наприклад, і творчість Г. Бейтсона, і ризома Ж. Делеза<sup>14</sup>, і мережева парадигма Б. Латура. Актуалізуючи ідеї актор-мережевої теорії, С. Ганаба (2020) зазначає, що нові концептуальні способи розуміння зміни суспільних процесів володіють значним інноваційним потенціалом і відкривають інші можливості в соціальних науках і гуманітаристиці загалом. «Таке розуміння реалій сучасного соціального світу нівелює межу між матеріальним і духовним, людським і світом предметів тощо. Уведення в ранг повноправних соціальних акторів тварин, речей, явищ тощо вимагає осмислення їх як соціальних акторів, які здатні суттєво змінити соціальну картину й вплинути на природу, поведінку, думки людини» (Ганаба, 2020, с. 108).

Техніка та технології, на думку багатьох дослідників, потенційно підвищують автономність людини, пропонуючи нам досягати нових цілей і використовувати нові засоби. І «хоча загально визнано, що технологія обтяжує буття та досягає цього обтяження шляхом об'єктивації, рідше визнається, що саме за допомогою об'єктивації ми маємо будь-яку надію на посилення нашої суб'єктивності, яка здається суперечливою в контексті зв'язку технології з об'єктивацією. Однак, у нас немає іншої можливості стверджувати своє буття, окрім як за допомогою об'єктивації; тобто присутність і вплив об'єктів повертаються до нас, що дозволяє нам визначити, ким ми є і що робимо» (Theodore John Rivers, 2019).

Отже, розв'язання проблеми становлення суб'єктності розвитку людства повинно спиратись на культуру проектування «людиновимірних систем». Але водночас, перефразовуючи М. Гайдеггера ми маємо змогу трактувати технологічні

---

<sup>14</sup> Концепт «ризому» утверджує новий тип філософствування, коли одиничне, унікальне, стверджується шляхом множинності та невизначеності. Множинне не пов'язане більше з єдиним як суб'єктом і об'єктом.

артефакти як «щось, що не повинно заторкувати глибин нашої сутності. Можемо говорити «так», якщо йтиметься про необхідне застосування предметів техніки, а водночас сказати «ні», оскільки ми не дозволимо їм поглинути нас повністю – позбавити нас самих себе, призвести до розладу й спустошення нашого єства» (Гайдеггер, 1998).

Сучасна ситуація, в якій перебуває людство визначає *відповідальність* людини за власне майбутнє, демонструє надзвичайно крихку рівновагу, яка відмежовує людину від подальших процесів її технологічних трансформацій.

**Висновки.** Значну частину філософських, соціальних і правових проблем, які постають в процесі динамічного розвитку нано-, біо-, іфо-, когно-, соціо-технологій (НБІКС), можна звести до відповіді на запитання: як визначати нові сутності в межах суб'єкт-об'єктної дихотомії? Зокрема, розмірковуючи з приводу запитання «хто (що) суб'єкт?», логічно відповісти на запитання про характеристики цього суб'єкта, способи його мислення (якщо воно є) і напрями діяльності або функціонування.

Ситуацію перебування людини в технологічній реальності, на наш погляд, не можна зводити або до суб'єктивного, або до об'єктивного, адже є небезпека усунення не тільки протилежного поняття, але і руйнування того поняття, до якого все зводиться. Відносини між людьми, технологіями та світом потрібно розуміти як симбіотичні та опосередковані, а не розділені та інструментальні.

В цьому контексті актуальним постають спроби при створенні систем (наприклад, віртуальної реальності) вийти за межі феноменальної моделі реальності, яка розділена на суб'єкт і об'єкт. Мовиться про пасивні системи, в яких все, що відчуває користувач поступово перетворюється в одну систему ідентифікації, в єдине «я», що наближається до меж феноменального світу (Metzinger, 2018).

Хоча технологія являє собою складну систему, яка здатна до зміни об'єктів будь-якої природи (тому, що сама створює засоби зміни і володіє ними), тільки *усвідомлена людська діяльність* є істинним суб'єктом. Важливо розуміти, що, матеріальність технологічної цивілізації не уневажнює її культурної, людської основи. Тенденції приниження вартостей суб'єкта в людині створює її

«одномірність», яка або блокує процеси вираження багатства суб'єктивного світу, або обмежує можливості розвитку особистості. На жаль, в цьому напрямку рухається ідеологія трансгуманізму, яка пропонує моделі переходу меж, які розрізняють людину і постлюдину і яка стверджує необхідність фундаментальних змін характеристик людини за допомогою досягнень науки та техніки. Але небезпека навіть не в тому, що техніка та технології несуть смерть своєму творцю, а в тому, що вони заміщують людину, стають alter ego, стають більш досконалими і без людських вад. Не безпідставною є розповсюджена думка про те, що людина поступово може стати суб'єктивним артефактом нового технологічно вдосконаленого (перцептивно, когнітивно) людського суб'єкта. А може техніка претендує і на нашу здатність мислити? Чи можемо ми ще мислити без техніки, мислити не технічно?

Така перспектива технологічної реальності викликає занепокоєння, оскільки *відповідальність* за цей світ і те, що в ньому відбувається, і далі знаходиться в руках людей, а не технологій. І коли людина володіє силою (технікою та технологіями), за допомогою якої вона може панувати над світом і навіть може знищити людство та культуру, тоді все стає залежним від духовного стану людини, від того, в ім'я чого вона буде застосовувати цю силу, якого вона духу (М. Бердяєв). Характеристики, які роблять нас особистостями будуть і надалі проявлятися в наших відносинах з технікою та сучасними технологіями, збереження стійкої рівноваги яких залежить тільки від людини.

**Подальші дослідження.** Діалектика суб'єкт-об'єктних відносин безпосередньо пов'язана із системним підходом, який дозволяє розглянути сучасну людину і новітні технології як систему. Особливостями такої системи є складність, нелінійність, непрогнозованість, мінливість, адаптивність, синергічність, гнучкість, відкритість та інш. Також, важливим залишається питання про розрізнення суб'єкта та об'єкта як одна із проблем правового осмислення біотехнологій.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Гайдеггер М. Буття в околі речей. Возняк Т. Тексти та переклади. Х.: Фоліо, 1998. URL: <https://www.ji.lviv.ua/ji-library/Vozniak/text-i-perekl/kn3-heid2.htm> (дата звернення: 12.06.2023).

2. Ганаба С. Евристичний потенціал ідей актор-мережевої теорії Б. Латура в розумінні змін і перспектив розвитку суспільства. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», 2020. № 41. С. 97–110. doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.7>*

3. Загороднюк В. Антропологічний поворот і антиперсоналістські тенденції у сучасній філософії. *Філософсько-антропологічні читання : зб. наук. праць. Філософські діалоги. Київ, 2010. Частина 1. С. 117–121.*

4. Куцепал С. Світ Ж. Дельоза: ризома, сенс, нонсенс. *Гуманітарний вісник ЗДІА, 2013. № 54. С. 216–223. doi: <https://doi.org/10.30839/2072-7941.2013.24217>*

5. Мельник В. Людиновимірність науки та її цивілізаційні виклики. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії. 2011. Вип. 1. С. 9–22.*

6. Мовчан С. П., Чаплигін О. К. Основи філософії техніки та технології : Навчальний посібник. Харків : Видавництво «Форт», 2013. 324 с.

7. Ткаченко О. 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», 2023. № 46. С. 201–214. doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.12>*

8. Філософський енциклопедичний словник. НАН України, Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди. /гол. ред. В. І. Шинкарук. Київ : Абрис, 2002. VI. 742 с.

9. Федорова К. Філософські антропотренди: підступ до людини майбутнього. *Перспективи. Соціально-політичний журнал. 2022. № 4. С. 17–22.*

10. Шелковая Н. Антропоцентризм та раціоцентризм як головні чинники втрати людяності. *Гуманізм. Людина. Людяність : матеріали XXXI-х Міжнародних людинознавчих філософських читань, 2021 р. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2022. С. 102–107.*

11. Ясперс К. Сучасна техніка. 2010. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/6331> (дата звернення: 04.05. 2023).

12. Berdyayev, N. (2023). Man and Machine (the Problem of Sociology and the Metaphysics of Technology) (W. Trimble, Trans.). *Technology and Language*, 4(2), 7–26.

13. Descombes V. Le complément de sujet. *Enquête sur le fait d'agir de soi-même. Gallimard. 2004. 521 p.*

14. French Philosophy of Technology Classical Readings and Contemporary Approaches: Classical Readings and Contemporary Approaches. / Bernadette Bensaude Vincent, Xavier Guchet & Sacha Loeve (eds.) SpringerLink. 2018. 400 p. doi:10.1007/978-3-319-89518-5

15. Juchniewicz, N. Dialectical Technology – Hegel on Means, Tools and the Machine. *Filozofia* 73, 2018, № 10, p. 818–830.

16. Metzinger T. Why Is Virtual Reality Interesting for Philosophers? 2018. URL: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/frobt.2018.00101/full> (дата звернення: 29.08.2023).

17. Papchenko E. Philosophy of technology: performance review and expected development. 2019. URL: [https://www.researchgate.net/publication/337600210\\_Philosophy\\_of\\_technology\\_performance\\_review\\_and\\_expected\\_development](https://www.researchgate.net/publication/337600210_Philosophy_of_technology_performance_review_and_expected_development) (дата звернення: 02.07.2023). doi:10.1051/shsconf/20197201019

18. Simondon G. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier, 2001. 337 p.

19. Simondon G. *L'Individuation psychique et collective / Préf. de Bernard Stiegler*. Paris: Aubier, 2007. 293 p.

20. Tripathi A. Culture of Embodiment and Technology Reflection. 2009. URL: <https://www.childresearch.net//RESOURCE/RESEARCH/2009/exfile/TRIPATHI.pdf> (дата звернення: 15.10.2023).

21. Theodore John Rivers. Technological artifice and the object-subject relationship. *Technology in Society*. 2019. Volume 59. doi:10.1016/j.tech-soc.2019.101178

## REFERENCES

1. Haidegger, M. (1998). *Buttia v okoli rechei* [Releasement]. URL: <https://www.ji.lviv.ua/ji-library/Vozniak/text-i-perek1/kn3-heid2.htm> (Last accessed: 12.06.2023). [in Ukrainian].

2. Hanaba, S. (2020). *Evrystychnyi potentsial idei aktor-merezhevoi teorii B. Latura u rozuminni zmin i perspektyv rozvytku suspilstva* [Heuristic potential of ideas of actor-network theory B. Latura in the understanding of changes and prospects of society 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*, № 41, p. 97–110, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.41.7> [in Ukrainian].

3. Zahorodniuk, V. (2010). *Antropolohichni povorot i antypersonalistycki tenzentsii u suchasni filozofii*. [Anthropological turn and anti-personalist tendencies in modern philosophy]. *Filosofsko-antropolohichni chytannia : zb. nauk. prats. Filosofski dialohy*. p. 117–121. Kyiv. [in Ukrainian].

4. Kutsepal, S. (2013). *Cvit Zh. Deloza: ryzoma, sens, nonsens*. [The world of G. Deleuze: rhizome, sense, nonsense]. *Humanitarnyy visnyk ZDIA – Humanitarian Bulletin of Zaporozhye State Engineering Academy*, № 54, p.p. 216–223. doi: <https://doi.org/10.30839/2072-7941.2013.24217> [in Ukrainian].

5. Melnyk, V. (2011). *Liudynovymirnist nauky ta yii tsyvilizatsiini vyklyky* [Human measurements of science and its civilization challenges].

*Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriia filosofsko-politolozhichni studii – Bulletin of Lviv University. Series of philosophical and political studies.* Vol. 1. p. 9–22. [in Ukrainian].

6. Movchan, S. P., Chaplyhin, O. K. (2013). *Osnovy filosofii tekhniky ta tekhnolohii [Basics of the philosophy of engineering and technology] : Navchalnyi posibnyk.* Kharkiv : Vydavnytstvo «Fort» [in Ukrainian].

7. Tkachenko, O. (2023). *Vrazlyvist yak osoblyvist liudskoi pryrody za umov antropolozhnykh vyklykiv novitnikh tekhnolohii [Vulnerability as a feature of human nature in the context of anthropological challenges of modern technologies]. Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriia «Filosofia» – Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University,* 46, 201–214, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.12> [in Ukrainian].

8. *Filosofskiy entsyklopedychny slovnyk [Philosophical encyclopedic dictionary].* (2002). NAN Ukrainy, In-t filosofii imeni H. S. Skovorody. /hol. red. V. I. Shynkaruk. Kyiv : Abrys. VI. [in Ukrainian].

9. Fedorova, K. (2022). *Filosofski antropotrendy: pidstup do liudyny maibutnoho. [Philosophical and anthropological trends: toward a forthcoming human]. Perspektivy. Sotsialno-politychnyy zhurnal – Perspectives. Socio-political journal.* № 4. p. 17–22. [in Ukrainian].

10. Shelkovaia, N. (2022). *Antropotsentryzm ta ratsyotsentryzm yak holovni chynnyky vtraty liudianosti [Anthropocentrism and ratio-centrism as the main factors of loss of humanity]. Humanizm. Liudyna. Liudianist : materialy XXXI Mizhnarodnykh liudynoznavchykh filosofskykh chytan, 2021 r. Drohobych : Redaktsiino-vydavnychi viddil DDPU imeni Ivana Franka.* p. 102–107. [in Ukrainian].

11. Yaspers, K. (2010). *Suchasna tekhnika [Modern technology].* URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/6331> (Last accessed: 04.05. 2023). [in Ukrainian].

12. Berdyaev, N. (2023). *Man and Machine (the Problem of Sociology and the Metaphysics of Technology) (W. Trimble, Trans.). Technology and Language,* 4(2), p. 7–26.

13. Descombes V. *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même. [The subject complement. Self-Acting Investigation]* Gallimard. 2004. 521 p. [in French].

14. *French Philosophy of Technology Classical Readings and Contemporary Approaches: Classical Readings and Contemporary Approaches.* / Bernadette Bensaude Vincent, Xavier Guchet & Sacha Loeve (eds.) SpringerLink. 2018. 400 p. doi:10.1007/978-3-319-89518-5

15. Juchniewicz, N. *Dialectical Technology – Hegel on Means, Tools and the Machine.* *Filozofia* 73, 2018, № 10, p. 818–830.



16. Metzinger T. Why Is Virtual Reality Interesting for Philosophers? 2018. URL: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/frobt.2018.00101/full> (Last accessed: 29.08. 2023).

17. Papchenko E. Philosophy of technology: performance review and expected development. 2019. URL: [https://www.researchgate.net/publication/337600210\\_Philosophy\\_of\\_technology\\_performance\\_review\\_and\\_expected\\_development](https://www.researchgate.net/publication/337600210_Philosophy_of_technology_performance_review_and_expected_development) doi:10.1051/shsconf/20197201019 (Last accessed: 02.07. 2023).

18. Simondon G. Du mode d'existence des objets techniques. [On the mode of existence of technical objects] Paris: Aubier, 2001. 337 p. [in French].

19. Simondon G. L'Individuation psychique et collective [Psychic and collective individuation] / Préf. de Bernard Stiegler. Paris: Aubier, 2007. 293 p. [in French].

20. Tripathi A. Culture of Embodiment and Technology Reflection. 2009. URL: <https://www.childresearch.net//RESOURCE/RESEARCH/2009/exfile/TRIPATHI.pdf> (Last accessed: 15.10. 2023).

21. Theodore John Rivers. Technological artifice and the object-subject relationship. *Technology in Society*. 2019. Volume 59. doi:10.1016/j.techsoc.2019.101178

УДК 1:001:62

**ТКАЧЕНКО Олександр** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 24, вул. Івана Франка, м. Дрогобич, Львівська область, Україна, індекс 82100 (tkachenkoaleksandr1928@gmail.com)

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-0674-0144>

**ЯРЕМЧУК Остап** – аспірант кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 24, вул. Івана Франка, м. Дрогобич, Львівська область, Україна, індекс 82100 (ostap.yaremchuk@icloud.com)

**ORCID:** <https://orcid.org/0009-0005-0383-7492>

**DOI:** <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.11>

**Бібліографічний опис статті:** Ткаченко, О., Яремчук, О. (2023).

Тенденції наукової раціональності в суспільстві новітніх технологій. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, № 47, 178–193, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.11>

## ТЕНДЕНЦІЇ НАУКОВОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ В СУСПІЛЬСТВІ НОВІТНІХ ТЕХНОЛОГІЙ

**Анотація.** Метою статті є філософський аналіз основних характеристик феномену наукової раціональності в сучасних умовах, актуалізація особливостей та потенціалу постнекласичної раціональності та, зокрема, людиновимірні методологічні зміни в самій науці в умовах експлозивної експансії новітніх технологій для з'ясування причин виникнення та сутності антропологічних викликів. **Методологія.** У з'ясуванні сучасного дискурсу суті, критеріїв та визначення раціональності важливим став критико-рефлексивний підхід. Порівняльно-історичний метод дав можливість виявити особливості постнекласичної наукової раціональності. Теоретичний базис представляють дослідження представників філософії науки, які спрямовані на осмислення

сутності та ролі сучасного типу наукової раціональності у вирішенні соціокультурних проблем суспільства. **Наукова новизна.** Особливістю постнекласичної епістемології раціональності є не тільки розуміння суб'єкта і об'єкта як єдиної самоорганізаційної системи, але аналіз пізнавальної діяльності людини з позицій конструктивного реалізму. На основі сучасних ідей синергетики досліджено зв'язок між особливостями сучасної наукової раціональності і розвитком новітніх технологій. Наголошено, що технологізація сучасного життя не повинна вступати в протиріччя з онтологічними рівнями людини: фізичним, душевним, духовним. Одухотворена раціональність здатна подолати прагматизм, натуралізм сучасної цивілізації і може допомогти людині віднайти смисл свого існування і призначення. **Висновки.** Зміни меж «людського» в контексті постнекласичної парадигми складності передбачає зорієнтованість на методологічний арсенал синергетики, трансдисциплінарності, метафізики тотальності та інші. Розуміння новітніх технологій як системотворчих феноменів, актуалізує потенціал нелінійної методології, завдяки якій ми можемо глибше зрозуміти закономірності складних самоорганізаційних систем.

**Ключові слова:** наукова раціональність, нелінійність, новітні технології, людина, постнекласична раціональність, системність, синергетика, складність.

**TKACHENKO Oleksandr** – 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, Lviv region, Ukraine, postal code 82100 (tkacenkoaleksandr1928@gmail.com)

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-0674-0144>

**YAREMCHUK Ostep** – Postgraduate Student at the Department of Philosophy, Sociology and Political Science named after Professor Valerii Skotnyi, Ivan Franko Drohobych State Pedagogical University, 24, Ivan Franko Str., Drohobych, Lviv region, Ukraine, postal code 82100 (ostap.yaremchuk@icloud.com)

**ORCID:** <https://orcid.org/0009-0005-0383-7492>

**DOI:** <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.11>

**To cite this article:** Tkachenko, O., Yaremchuk O. (2023). Tendentsii naukovoї ratsionalnosti v suspilstvi novitnikh tekhnolohii [Trends of scientific rationality in a society of latest technologies]. *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobyskoho derzhavnogo pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Serii «Filosofii» – Human Studies. Series of «Philosophy»: a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, № 47, 178–193, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.47.11>*

## TRENDS OF SCIENTIFIC RATIONALITY IN A SOCIETY OF LATEST TECHNOLOGIES

**Summary.** *The purpose of the article is a philosophical analysis of the main characteristics of the phenomenon of scientific rationality in today's world, updating the features and potential of post-non-classical rationality and, in particular, human-measuring methodological changes in science itself in conditions of the explosive expansion of the newest technologies to clarify the causes and essence of anthropological challenges. **Methodology.** A critical-reflective approach has become important when one clarifies the modern discourse of the essence, criteria and definition of rationality. The comparative historical method allows us to identify the features of post-non-classical scientific rationality. The theoretical basis is provided by the research of representatives of the philosophy of science aimed at understanding the essence and role of the modern type of scientific rationality in solving socio-cultural problems in society. **Scientific novelty.** A feature of the post-non-classical epistemology of rationality is not only the understanding of subject and object as a single self-organizational system, but the analysis of human cognitive activity from the standpoint of constructive realism. Based on modern ideas of synergetics, the author studies connection between the features of modern scientific rationality and the development of newest technologies emphasizing that the technologization of modern life should not conflict with the ontological levels of man: physical, mental, spiritual. Animated rationality is capable of overcoming the pragmatism and naturalism of modern civilization and can help a man find the meaning of his existence and purpose. **Conclusions.** Changing the boundaries of the “human” in the context of the post-non-classical paradigm of complexity involves focusing*

*on the methodological arsenal of synergetics, transdisciplinarity, metaphysics of totality, etc. Understanding the latest technologies as system-forming phenomena actualizes the potential of nonlinear methodology, thanks to which we can better understand the patterns of complex self-organizing systems.*

**Key words:** *scientific rationality, nonlinearity, newest technologies, man, post-non-classical rationality, systematicity, synergetics, complexity.*

**Постановка проблеми.** Конвергенція нано-, біо-, інфо-, когно-, соціо-технологій (НБІКС) і пов'язані з цим процесом соціально-антропологічні трансформації спонукають до аналізу наукової раціональності та її потенціалу в дослідженнях антропологічних викликів новітніх технологій, нових сенсів міждисциплінарності в контексті сучасних реалій. Хоча, здавалось би, що вже в кінці ХХ ст. ця тема достатньо досліджена українськими та закордонними науковцями. У розв'язанні проблем наукової раціональності в цей період вагомими постають доробки таких філософів як Е. Агацці, П. Гайденко, П. Гуревич, І. Добронравова, Л. Дротянко, П. Копнін, В. Кізіма, Т. Кун, Г. Ленк, М. Мамардашвілі, В. Мельник, І. Лакатош, В. Лекторський, Г. Патнем, В. Петрушенко, М. Попович, В. Розін, Е. Семенюк, Дж. Серль, В. Скотний, В. Стьопін, К. Поппер, В. Порус, І. Пригожин, С. Тулмін, П. Фейерабанд, К. Хюбнер, Р., Ю. Хабермас, Д. Холтон, М. Ціммерман, В. Шинкарук та багатьох інших.

Але сьогодні ми є свідками досі небачених пізнавальних та предметно-перетворювальних можливостей сучасної людини, які стали реальністю внаслідок досягнень власне науково-технічної раціональності. З іншого боку «у процесі вдосконалення наукового раціоналізму людина розгубила свої найсуттєвіші й найважливіші екзистенційні та ментальні визначеності» (Мельник, 2013, с. 22). Тому знову актуальними постають проблеми, пов'язані з новими типами раціональності; потенціалом узагальненої наукової раціональності, яка розширює наші знання про постнекласичну раціональність; автономними інтелектуальними системами, які поступово заміщають наукову діяльність людини; коеволюцією антропологічної та штучної соціальності, антропологічною та етичною імплікаціями

феномену біотехнологічного конструювання; соціально-гуманітарною та біоетичною експертизами техніки й технологій та інш. Поширеною є ідея технонауки, яка «відкриває багатонадійні перспективи подальшого розвитку людства і розв'язання актуальних питань сучасного життя, яке набуває часом парадоксального характеру» (Petrushenko, 2019, с. 199). І навіть обґрунтовується положення про необхідність переходу від технонауки до нового розвитку науки, який визначається як меганауковий (Д. Бондаренко), а також необхідність пошуків метапарадигми соціотехногенної цивілізації, на роль якої, наприклад, може претендувати постнекласична кібернетика другого і третього рівня (В. Лепський, В. Аршинов). В прагненні зрозуміти людину, соціальні системи, світ в цілому як таких, що перебувають в постійному становленні, деякі вчені пропонують вироблення «трансцендентальної складної оптики» (В. Аршинов), яка потребує певної метапозиції з особливим концептуальним і методологічним інструментарієм.

**Метою статті** є філософський аналіз основних характеристик феномену наукової раціональності в сучасних умовах, актуалізація особливостей та потенціалу постнекласичної раціональності та, зокрема, людиновимірні методологічні зміни в самій науці в умовах експлозивної експансії новітніх технологій для з'ясування причин виникнення та сутності антропологічних викликів.

**Аналіз останніх досліджень та публікацій.** Проблемам наукової раціональності присвячені дослідження І. Добронравової (1999, 2002), в яких робиться спроба вироблення філософських засад нової нелінійної картини світу та перегляду методологічних норм дослідження при переході до вивчення процесів самоорганізації. На думку української філософині аналіз таких складних феноменів, як життя, свідомість, мова тільки виключно філософськими засобами без залучення даних відповідних досліджень природничих і гуманітарних наук є методологічно невиправданими.

Особливості постнекласичного мислення та науки в центрі уваги І. Карівця (2013). «Постнекласичне мислення – це складніше мислення, що охоплює цілісність (складність) буття, яке не розкладається на елементи чи навіть множини» (Карівець,

2013, с. 77). Ця та інші особливості постнекласичної раціональності мають дослідницький потенціал, оскільки долають такі дихтомії як «суб'єкт–об'єкт», «духовне–матеріальне», «Я–світ», «Я–суспільство», «життя–смерть». «Постнекласична наука чи не вперше виявляє реальні шляхи поєднання духовності й науки, що було неможливо у класичній науці. Подолання будь-якого (дихотомічного) протистояння зцілює людину, тобто у буквальному значенні, веде її до цілісності, оскільки зцілена людина – це ціла людина, котра розуміє себе на всіх рівнях: фізичному; душевному; духовному» (Карівець, 2013, с. 77).

Здійснюючи філософський аналіз техніко-наукового активізму у просторі посткласичної раціональності, В. Мельник наголошує, що “в межах класичної наукової раціональності епохи модерну, в лоні якої виник технократичний тип людини, неможливо знайти відповіді на доленосні виклики сучасності та розробити раціонально виважену й ефективну стратегію подолання наслідків атропоекологічної кризи та переходу до ноосферного, гармонічного вектора розвитку людства» (Мельник, 2021, с. 13). Ми підтримуємо один із головних висновків українського філософа про те, що інструментально-прагматичному розуму треба протиставити розум у людиновимірному плані – розум екзистенціальний, тобто дух та мудрість. «Метафізичний, духовно-трансцендентний, відкритий характер екзистенційності людини визначає її супротив надмірній логізації, формалізації та, відповідно, технологізації» (Мельник, 2021, с. 16). Новітні технології, що виникають як наслідок розгортання техніко-наукового активізму, за жодних обставин не мають порушити буттєву константу (В. Мельник).

М. Марчук, аналізуючи ідеї прагматизму і неопрагматизму, звертає увагу на процеси прагматизації некласичної та постнекласичної методології наукового пізнання. На відміну від класичної методології як «об'єктоцентристської» і «безсуб'єктної», в наступних типах наукової раціональності, «зростала роль суб'єктивного, ціннісного, творчого моментів у сфері пізнавальної діяльності» (Марчук, 2014, с. 95).

Системний аналіз змістовних, структурних і функціональних характеристик феномену постнекласичної науки і, зокрема, на основі філософських розробок феноменологічного напрямку,

здійснює А. Зуєв (2004). Актуалізуючи комунікативно-екзистенціальні властивості науки, український філософ аргументує необхідність співмірності принципів наукового розвитку і людського мислення для подолання ефекту відчуження в межах техногенної цивілізації.

**Основний матеріал.** У першу чергу необхідно зазначити, що ми дотримуємося переконання більшості українських та закордонних вчених, згідно з яким раціональне не тотожне науковому. Не викликає сумніву наявність ірраціональних моментів в науці, як і в будь-якій іншій області людської діяльності. Тому «...під час рефлексії історичних і соціальних перетворень трапляються ситуації, коли складно відокремити раціональний фактор від нерационального, ірраціонального, усвідомити, який з них більше впливає на тенденції історичної динаміки соціумів» (Додонова, 2011, с. 80). Серед багатьох підходів в розумінні раціональності, можна виокремити два головних: прагматично-функціональний та ціннісно-гуманістичний. Згідно першого робиться наголос на науці і застосуванні регламентованих форм і засобів впорядкування і систематизації матеріалу навіть там, де емпірія змістовно не готова до такого роду операцій. Цей підхід відрізняє детальна розробка критеріїв раціональності, конвенціоналізм по відношенню до її визначення. Особливість другого підходу – зіставлення «раціонального» з «ірраціональним», яке виражається в обмеженні або запереченні тих форм розуму, на яких зосереджувала свою увагу розсудкова форма позитивістськи орієнтованої науки.

Усвідомлення багатоманітності форм існування наукової раціональності в сучасній філософії науки ґрунтується на поняттях ідеалів та типів раціональності. Загальне визнання серед істориків і методологів науки отримала розроблена В. Стьопіним модель розвитку науки. «Починаючи із XVII століття, – зазначає філософ, – доречно виділити три основних типи раціональності: класичну (XVII – початок XX ст.), некласичну (перша половина XX століття), постнекласичну (кінець XX і донині)» (Стьопін, 2015, с. 30). Поява кожного нового типу раціональності розширює поле досліджуваних об'єктів і не усуває попередніх. Наприклад, в нелінійній (синергетичній) картині світу, розглядуваного як змінний, минулий, динамічний, має знайти пояснення стійкість існування, описуваного лінійними законами.



Особливістю класичної раціональності є припущення того, що умовою істинного знання є вилучення з пояснення та опису всього, що відноситься до суб'єкта і засобів його діяльності. Мовиться про дистанціювання суб'єкта від об'єкта, який ніби зі сторони пізнає світ. Класичний тип раціональності, основою якого перш за все була філософія Нового часу, практично зрівняв поняття раціональності з поняттями раціональності та науковості, обмеживши тим самим можливості сприйняття та виявлення людського розуму й людської індивідуальності в цілому. Отже, нове розуміння техніки та технологій як засобів панування над природою в інтересах людини, розуміння науки та раціональності як таких, що пов'язані з експериментуванням (ця ідея була принципово невластивою для античної культури), нове пояснення взаємовідносин природних і штучних процесів – результат світоглядно-філософської та наукової революції XVII століття. Але, як «засвідчує весь історичний досвід, у рамках класичної наукової раціональності неможливо знайти відповідь на виклики, які постали перед людством» (Мельник, 2021, с. 10). Чому? Тому, що класична наука утвердила «фізичне мислення, яке визнає лише логіку глузду (рацію), тому таке мислення одномірне і загалом не може зрозуміти багатовимірності та багатопластовості світу. Класична наука встановила пріоритет «абсолютного суб'єкта», тобто незмінного у просторі й часі носія об'єктивного знання, за допомогою котрого він може пояснювати процеси в будь-якій точці простору» (Карівець, 2013, с. 67) На жаль, розуміння не є особливістю класичної раціональності.

Становлення некласичної методології зумовлене кризою в науці на зламі XIX–XX ст. «що призвела до <...> надання важливого значення принципу активності суб'єкта пізнання та методичних засобів, які ним використовуються» (Марчук, 2014, с. 95). У свій час М. Мамардашвілі звертав увагу не то, що проблема некласичної раціональності виникає в зв'язку із завданням введення явищ життя і свідомості в наукову картину світу, яка постійно піддається динамічним змінам.

Протягом чотирьох останніх десятиліть відбувається становлення постнекласичного типу наукової раціональності, яка відображає глибинні зміни, що відбуваються в науці, техніці і технологіях, у всій системі людської життєдіяльності і, зокрема,

в мисленні. В процесі сучасної наукової революції «з'явилися та успішно реалізуються фізична науково-дослідницька програма унітарних калібрувальних теорій (С. Вайнберг, А. Салам та інші) і загальнонаукова дослідницька синергетична програма (Г. Хакен, І. Пригожин, С.П. Курдюмов та багато інших)» (Добронравова, 2002). Предметна сфера останньої, на думку української філософині І. Добронравової, виходить за межі природних процесів в область людиновимірних систем, що самоорганізуються: екологічних, технологічних, соціальних. «Здійснення обох цих програм – прояв єдиного процесу становлення нелінійної науки, стимульованого бурхливим розвитком обчислювальних методів розв'язку нелінійних задач на основі новітньої комп'ютерної техніки» (Добронравова, 2002).

Згідно І. Карівця (2013), методологічна революція у постнекласичній науці пов'язана із новим розумінням людини як людини-суб'єкта. Також, на відміну від попередніх типів наукової раціональності, в постнекласичності суб'єкт та об'єкт пізнання перетворюються в організовану єдину систему. Причому виникають обставини, в яких вже не суб'єкт керує нелінійною ситуацією, а остання певним чином розв'язується. Хоча людська свідомість та дії залишаються тим фактором, який визначає вибір однієї з можливостей подальшого розгортання нелінійних процесів. Враховуючи цю обставину, І. Добронравова звертає увагу на необхідності вироблення методології, що сприяє адекватному розумінню ситуацій вільного вибору, втручання суб'єкта у хід процесів самоорганізації. В контексті постнекласичної раціональності актуальними постають такі дослідження в межах діяльнісного підходу: співвідношення раціональності і вибору, раціональності і свободи, раціональності та мотивації людської поведінки та інш.

В постнекласичній раціональності все більшого місця займають складні системи, що включають людину. Науковці все частіше стикаються з необхідністю дослідження складних динамічних систем, а також об'єктів, які здатні до самоорганізації (В. Ратніков). В межах нашої тематики до них відносяться об'єкти сучасних біотехнологій, людино-машинні системи, у тому числі системи штучного інтелекту та інш. «Крім того, спеціалісти, які працюють в соціальній та економічній сфері,

політиці й гуманітарних науках, усвідомлюють, що основні проблеми людства також відрізняються складністю, глобальністю та нелінійністю... І тому все частіше виникає потреба в філософсько-методологічному осмисленні феномену складності» (Ратніков, 2009, с. 3).

Дослідники постнекласичної раціональності наголошують на тому, що в таких складних, саморганізуючих системах обов'язково необхідна нелінійна залежність взаємодії між частинами середовища системи. А це потребує нової методології дослідження – нелінійного, системного аналізу процесів самоорганізації. Нелінійне світобачення досить об'єктивне й різноманітніше в порівнянні з лінійним (О. Рідченко).

Отже, актуальною на сьогодні в контексті проблеми «людина–технології» постає нелінійна методологія та її категоріальний апарат («відкритість», «криза», «нестійкість», «нестабільність», «порядок», «самоорганізація», «цілісність систем», «хаос» та інші поняття) посткласичної раціональності. Без сумніву новітні технології, особливо інформаційні є системотворчими феноменами, в яких нелінійна залежність взаємодії між частинами середовища системи обов'язково необхідна для виникнення самоорганізації в системі. Саме завдяки нелінійності ми маємо змогу передбачити дії внутрішніх механізмів поведінки складних самоорганізаційних систем. «В нелінійній методології системний аналіз процесів самоорганізації вказує нові перспективи в дослідженні проблем сьогодення. Дійсно, як відомо, однією з головних умов розвитку техніки та технології, задоволення потреб багатьох напрямків науки, є системний аналіз до оточуючого нас природного і соціального середовища, який став не тільки складовою, а й суспільною необхідністю» (Рідченко, 2015, с. 85).

Розвиток і розповсюдження технологій сьогодні змушує бути більш уважними та відповідальними стосовно ризиків «розлюднення», оскільки ключові явища та інструментарій сучасного життя вийшли за природні рами. В таких умовах актуалізуються міждисциплінарні дослідження, які спрямовані на систематизацію ключових факторів змін меж «людського» в контексті постнекласичної парадигми складності, яка зорієнтована на синергійну конвергенцію природничо-наукового

та соціогуманітарного знання. Синергетику залучають до свого методологічного арсеналу не тільки природничі науки, але й гуманітарні та суспільні науки, наприклад, використовуючи поняттєвий апарат теорій самоорганізації процесів становлення і розвитку.

До синергетики близькою є трансдисциплінарність із власною методологією, яка також прагне подолати суб'єкт-об'єктну розірваність традиційної раціональності та вийти на більш високий науковий рівень, у тому числі й щодо осмислення сутності людини. «Ключовою ідеєю трансдисциплінарності є уявлення про нерозривну єдність людини і світу, які як суб'єкт і об'єкт занурені в спільне для них Третє (М. Планк – Дух, Д. Бом – інформаційний континуум, Бернардо Каструп – інформація). При цьому точкою перетину, спільною межею між Третім і світом є саме людина, поза якою жодне наукове знання апіорі не можливе. Адже людина ніколи не може бути «викинутою» зі світу, сприйняття і осмислення якого для неї можливе тільки в ній самій» (Теліженко, 2021, с. 33).

Для постнекласичної науки характерним є посилення аксіологічного (ціннісного) і екзистенціального аспекту. Для забезпечення об'єктивності знання потрібно враховувати поза наукові ціннісні орієнтації дослідника. Таке врахування є необхідним тому що, як ми зазначали вище, «типovими об'єктами для постнекласичної науки є системи, що розвиваються та містять в собі людину або є небайдужими для її виживання». (Добро-нравова, 2002). Ці та інші обставини спонукають до створення теоретичного гуманістичного образу науки, який повинен стати основою для вирішення проблем антропологічного характеру в рамках сучасної техногенної цивілізації. Вирішенню цієї проблеми, на думку А. Зуєва (2004), може сприяти концептуальна розробка феноменологічної природи науки, персоналістичних елементів наукової творчості.

Переваги постнекласичного типу раціональності виявляються в практичній значущості комунікативної моделі пізнавальної діяльності та відмові від її ціннісної нейтральності (Марчук, 2014, с. 96). В теперішній час проблема комунікативного феномену в контексті раціонального підходу розглядається в широкому спектрі напрямів й течій, які охоплюють

різні форми наукового й ненаукового, явного і неявного знання. (Наприклад, теорія комунікативних процесів М. Вебера, теорія комунікативної дії Ю. Хабермаса, ідея трансцендентальної прагматики К.-О. Апеля та ін.). Особливе місце в розробці проблем аналізу комунікативних практик на раціональній основі належить конструктивістському підходу Н. Лумана, який, використовуючи системний метод, намагається об'єднати різні підходи до їх розуміння.

Особливістю постнекласичної раціональності є функціонування «людиновимірних систем» (В. Стьопін). Про можливість і навіть необхідність формування нової, людиновимірної картини світу (як і про саме поняття людиновимірності) почали писати ще наприкінці ХХ ст.

Необхідно звернути увагу на ще одну тенденцію постнекласичного типу раціональності – метод конструювання<sup>1</sup>. Особливо це прослідковується у сфері, яка пов'язана з проєктивним потенціалом біотехнологій, з можливостями модифікації та трансформації біологічних об'єктів. Зокрема, посилаючись на Я. Хайлінгера (2010), можна виокремити три види біотехнологічного втручання: технічні втручання або розширення («кіборгізація»); генетична інженерія з метою покращення людської спадковості; біологічна оптимізація процесів в організмі (Heilinger, 2010, p. 25).

Сучасні дослідження в сфері штучного інтелекту призвели до відкриття підходів, які ставлять своєчасні запитання про те, як ці технології будуть впливати на генерацію нового наукового знання та його результати і яку роль в цьому процесі буде відігравати людина. Останнє актуалізує перегляд принципів підготовки вчених і вимоги до їх особистісно-професійних вартостей. В іншому випадку прослідковуються ризики по деградації людини, пануванню над нею, наприклад, логіки нейромереж.

**Висновки.** Запропонований аналіз тенденцій наукової раціональності в сучасних реаліях не вичерпує усього її спектру, оскільки ця проблема у різних її аспектах є предметом активних філософських дискусій і залишається однією із ключових

---

<sup>1</sup> Необхідно звернути увагу на семантичну складність поняття «конструювання», значення якого лише часткового розкриті в сучасних словниках.

світоглядних і методологічних тем. Розширення образу раціональності відбувається за рахунок включення в нього екзистенціально-духовного, культурно-історичного і навіть буденного знання.

В постнекласичній науці інтерпретація знання нерозривно пов'язана з суб'єтами, з їх відносинами та взаємними рефлексивними уявленнями, з етичними нормами й моральними переконаннями. При цьому роль філософії як метасистемного інтегратора міждисциплінарних досліджень залишається актуальною.

Це уможлиблює філософську рефлексію сучасних змін світоглядної, культурної, мисленнєвої парадигми існування людини в техногенному суспільстві. Зокрема, зміни меж «людського» в контексті постнекласичної парадигми складності передбачає зорієнтованість на методологічний арсенал синергетики, трансдисциплінарності, метафізики тотальності та інш. Розуміння новітніх технологій як системотворчих феноменів, актуалізує потенціал нелінійної методології, завдяки якій ми можемо глибше зрозуміти закономірності складних самоорганізаційних систем.

В цілому, філософсько-методологічні основи дослідження антропологічних викликів новітніх технологій повинні включати ідеї постнекласичної парадигми.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Абдула А. Проблема раціональності та її дослідження в сучасній філософській думці. *Актуальні проблеми духовності*: зб. наук. праць / за ред. Я.В. Шрамко. Кривий Ріг, 2010. Вип. 11. С. 226–235.
2. Добронравова І.С. Идеали і типи наукової раціональності. 1999. URL: <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/dobr-ideal.html> (дата звернення: 02.08. 2023).
3. Добронравова І. С. Сучасна глобальна наукова революція як становлення нелінійної науки та постнекласичного типу наукової раціональності. 2002. URL: <http://philsci.univ.kiev.ua/biblio/PhN/4-ch.htm> (дата звернення: 23. 09. 2023).
4. Добронравова І. Дескриптивність нелінійного теоретичного знання та самоорганізація нелінійної науки. *Філософія освіти*. №1. 2017. С. 30–42.
5. Додонова В. І. Роль та значення феномену релігійної раціоналізації у формуванні соціальної раціональності. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2011. № 4. С. 80–85.
6. Зуєв А.В. Екзистенціальний потенціал постнекласичної науки (соціально-філософський аналіз) : Автореф. дис... канд. філософ. наук: 09.00.03. Київ, 2004. 18 с.

7. Карівець І. Від редукованого до складнішого: особливості постнекласичного мислення та науки. Наука і цінності людського буття: Монографія. / за ред. В.П. Мельника. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2013. С. 64–77.

8. Лакатош І. Історія науки та її раціональні реконструкції. *Психологія і суспільство*. 2016. № 3. С. 13–23.

9. Марчук М. Прагматизм і неопрагматизм у контексті сучасної філософії науки. *Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія*. Київ. 2014. Вип. 726-727. С. 92–97.

10. Мельник В. Людяновимірність науки та її цивілізаційні виклики. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2011. Вип. 1. С. 9–22.

11. Мельник В. Цивілізаційні запити і наукова раціональність. Наука і цінності людського буття: Монографія. / за ред. В.П. Мельника. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2013. С. 10–22.

12. Мельник В. Техніко-науковий активізм у просторі посткласичної раціональності. *Вісник Львівського університету: Серія філософсько-політологічні студії*. 2021. Випуск 37. С. 9–18.

13. Рідченко Л. Багатоаспектність нелінійності постнекласичного знання. *Світогляд. Філософія. Релігія*. 2015. Вип. 8. С. 82–89.

14. Рагніков В. Феномен сложности как предмет философско методологического осмысления (о сложности нанотехнологии). *Філософські науки: Збірник наукових праць*. Суми: СумДПУ ім. А.С.Макаренка, 2009. С. 3–12.

15. Стьопін В. Наука. *Психологія і суспільство*. 2015. № 2. С. 28–30.

16. Теліженко Л., Панкратова В. Трансдисциплінарність як новий тип вироблення наукового знання. *Education and science of today: intersectoral issues and development of sciences*, 2021. Vol. 3. С. 32–33. doi 10.36074/logos-19.03.2021.v3.08

17. Agazzi E. From technique to technology: The role of modern science. *Journal of the Society for Philosophy and Technology*. 1998. Vol. 4, No 2. p. 80–85.

18. Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness. 2003. URL: <https://biotech.law.lsu.edu/research/pbc/reports/beyondtherapy/> (дата звернення: 14.11. 2023).

19. Holton G. The Advancement of Science, and Its Burdens. New York: Cambridge University Press, 1986. 351 p.

20. Heilinger Jan-Ch. Anthropologie und Ethik des Enhancements. Berlin: De Gruyter. 2010. 317 p.

21. Petrushenko V, Chursinova O. Philosophical and Anthropological Dimension of Technoscience. *Filosofija. Sociologija*. 2019. 30 (3), p. 199–205. DOI: <https://doi.org/10.6001/fil-soc.v30i3.4042>

## REFERENCES

1. Abdula, A. (2010). Problema ratsionalnosti ta yii doslidzhennia v suchasni filozofskii dumtsi [The problem of rationality and its research in modern philosophical thought]. *Aktualni problemy dukhovnosti – Actual problems of spirituality*: zb. nauk. prats / za red. Ya.V. Shramko. Kryvyi Rih, Vyp. 11. p. 226–235. [in Ukrainian].
2. Dobronravova, I.S. (1999). Idealy i typy naukovo ratsionalnosti [Ideals and types of scientific rationality]. URL: <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/dobr-ideal.html> (Last accessed: 02.08. 2023). [in Ukrainian].
3. Dobronravova, I. S. (2002). Suchasna hlobalna naukova revoliutsiia yak stanovlennia neliniinoi nauky ta postneklasychnoho typu naukovo ratsionalnosti [Modern global scientific revolution as the development of non-linear science and post-non-classical type of scientific rationality]. URL: <http://philsci.univ.kiev.ua/biblio/PhN/4-ch.htm> (Last accessed: 23. 09. 2023). [in Ukrainian].
4. Dobronravova, I. (2017). Deskryptyvnist neliniinoho teoretychnoho znannia ta samoorhanizatsiia neliniinoi nauky [Descriptiveness of nonlinear theoretical knowledge and self-organization of nonlinear science]. *Filosofia osvity – Philosophy of education*. №1. p. 30–42. [in Ukrainian].
5. Dodonova, V. I. (2011). Rol ta znachennia fenomenu relihiinoi ratsionalizatsii u formuvanni sotsialnoi ratsionalnosti [The role and significance of the phenomenon of religious rationalization in the formation of social rationality]. *Nauka. Relihiia. Suspilstvo – Science. Religion. Society*. № 4. p. 80–85. [in Ukrainian].
6. Zuiiev, A.V. (2004). Ekzystentsialnyi potentsial postneklasychnoi nauky (sotsialno-filozofskiy analiz) [Existential potential of post-non-classical science (social-philosophical analysis)]: Avtoref. dys... kand. filosof. nauk: 09.00.03. Kyiv, 2004.18 s. [in Ukrainian].
7. Karivets, I. (2013). Vid redukovanoho do skladnisnogo: osoblyvosti postneklasychnoho myslennia ta nauky [From the reduced to the complex: features of post-nonclassical thinking and science. Science and values of human existence]. *Nauka i tsinnosti liudskoho buttia: Monohrafiia. / za red. V.P. Melnyka*. Lviv: LNU imeni Ivana Franka. p. 64–77. [in Ukrainian].
8. Lakatosh, I. (2016). Istoriia nauky ta yii ratsionalni rekonstruktsii [History of science and its rational reconstructions]. *Psykhohihiia i suspilstvo – Psychology and society*. № 3. p.13–23. [in Ukrainian].
9. Marchuk, M. (2014). Prahmatyzm i neoprahmatyzm u konteksti suchasnoi filozofii nauky [Pragmatism and neopragmatism in the context of modern philosophy of science]. *Naukovyi visnyk Chernivetskoho universytetu. Filozofia – Scientific Bulletin of Chernivtsi University. Philosophy*. Kyiv. Vyp. 726-727. p. 92–97. [in Ukrainian].
10. Melnyk, V. (2011). Liudynovymirnist nauky ta yii tsyvilizatsiini vyklyky [The human dimension of science and its civilizational challenges]. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Serii filozofsko-politohichni studii – Bulletin of*



*Lviv University. Series of philosophical and political studies.* Vyp. 1. p. 9–22. [in Ukrainian].

11. Melnyk, V. (2013). Tsyvilizatsiini zapyty i naukova ratsionalnist. Nauka i tsinnosti liudskoho buttia [Civilizational inquiries and scientific rationality. Science and values of human existence]: Monohrafiia. / za red. V.P. Melnyka. Lviv: LNU imeni Ivana Franka. p. 10–22. [in Ukrainian].

12. Melnyk, V. (2021). Tekhniko-naukovyı aktyvizm u prostori post-klasychnoi ratsionalnosti [Technical and scientific activism in the space of post-classical rationality]. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriiia filosofsko-politolo-hichni studii – Bulletin of Lviv University: Philosophical and Political Studies Series.* Vypusk 37. p. 9–18. [in Ukrainian].

13. Ridchenko, L. (2015). Bahatoaspektnist neliniinosti postneklasych-noho znannia [Multifaceted nonlinearity of post-nonclassical knowledge]. *Svi-tohliad. Filosofiiia. Relihiia – Outlook. Philosophy. Religion.* Vyp. 8. p. 82–89. [in Ukrainian].

14. Ratnykov, V. (2009). Fenomen slozhnosti kak predmet filosofsko met-odologicheskogo osmyisleniya (o slozhnosti nanotekhnologii) [The phenom-enon of complexity as a subject of philosophical methodological reflection (on the complexity of nanotechnology)]. *Filosofski nauky: Zbirnyk naukovykh prats – Philosophical sciences: Collection of scientific works.* Sumy: SumDPU im. A.S. Makarenka. p. 3–12. [in Russian].

15. Stopin, V. (2015). Nauka [Science]. *Psykhohohiia i suspilstvo – Psychol-ogy and society.* № 2. p. 28–30. [in Ukrainian].

16. Telizhenko, L., Pankratova, V. (2021). Transdystyplinarnist yak novyı typ vyroblennia naukovooho znannia [Transdisciplinarity as a new type of pro-duction of scientific knowledge]. *Education and science of today: intersectoral issues and development of sciences – Education and science of today: intersec-toral issues and development of sciences.* Vol. 3. p. 32–33. doi 10.36074/logos-19.03.2021.v3.08 [in Ukrainian].

17. Agazzi, E. (1998). From technique to technology: The role of mod-ern science. *Journal of the Society for Philosophy and Technology.* Vol. 4, No 2. p. 80–85.

18. Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness. 2003. URL: <https://biotech.law.lsu.edu/research/pbc/reports/beyondtherapy/> (Last accessed: 14.11. 2023).

19. Holton, G. (1986). *The Advancement of Science, and Its Burdens.* New York: Cambridge University Press. 351 p.

20. Heilinger, Jan-Ch. (2010). *Anthropologie und Ethik des Enhancements.* Berlin: De Gruyter. 317 p.

21. Petrushenko, V., Chursinova, O. (2019). Philosophical and Anthropological Dimension of Technoscience. *Filosofija. Sociologija.* 30 (3), p. 199–205 doi: <https://doi.org/10.6001/fil-soc.v30i3.4042>

## 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 47**

Головний редактор *Валентина Бодак*

Технічний редактор *Ольга Лужецька*

Коректор *Наталія Славгородська*

Формат 60×84/16. Гарнітура Times New Roman.  
Цифровий друк. Ум. друк. арк. 15,28.  
Замов. № 0124/077. 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 47**

Production Editor *Valentyna Bodak*

Technical Editor *Olha Luzhetska*

Corrector *Natalia Slavohorodska*

Format 60×84/16. Times New Roman Font.  
Digital printing. Conventional printed sheet 15,28.  
Order № 0124/077. 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