

**VISNYK
OF THE LVIV
UNIVERSITY**

Series philosophical science

Issue 28

Published since 1999

Ivan Franko
National University of Lviv

**ВІСНИК
ЛЬВІВСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ**

Серія філософські науки

Випуск 28

Виходить з 1999 р.

Львівський національний
університет імені Івана Франка



Видавничий дім
«Гельветика»
2021

На підставі Наказу МОН України від 02.07.2020 № 886 (додаток 4)
Вісник Львівського університету. Серія філософські науки внесений до
Переліку наукових фахових видань України (категорія Б) зі спеціальності 033. Філософія.
Друкується за ухвалою Вченої Ради
Львівського національного університету імені Івана Франка
протокол № 27/3 від 30.03.2022 р.
Свідectво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації
Серія KB № 14622-3593 Р від 30 жовтня 2008 р.

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

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

Редакційна колегія:

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

V. Glukhman – Editor-in-Chief

A. Karas – Co-Editor-in-Chief and Head of the Editorial Board

N. Hapon – Managing Editor

A. Synytsia – Assistant Editor

Адреса редколегії: Editorial office address:

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

www.fs-visnyk.lnu.lviv.ua

Відповідальний за випуск проф. *А. Карась*

Комп'ютерне верстання *Ю. Семенченко*

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

АДРЕСА РЕДАКЦІЇ, ВИДАВЦЯ І ВИГОТОВЛЮВАЧА:
Видавничий дім «Гельветика»
65101, м. Одеса, вул. Інглєзі, 6/1
Телефони +38 (048) 709 38 69,
+38 (095) 934 48 28, +38 (097) 723 06 08
E-mail: mailbox@helvetica.ua
Свідectво суб'єкта видавничої справи
ДК № 6424 від 04.10.2018 р.

Формат 70×100/16
Ум. друк. арк. 9.75.
Тираж 100 прим. Зам. 1221/518

© Львівський національний
університет імені Івана Франка, 2021

ЗМІСТ

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

Євген Ланюк

СВОБОДА В КОНТЕКСТІ РЕГУЛЯТИВНОЇ ТЕОРІЇ ІНФОРМАЦІЙНОГО
СУСПІЛЬСТВА: ВІД «ФОРДИЗМУ» ДО «ПОСТФОРДИЗМУ».....5

Ніна Авер'янова, Тетяна Воропаєва

УКРАЇНСЬКА ДІАСПОРА ЯК ПОЛІСУБ'ЄКТНА, СКЛАДНООРГАНІЗОВАНА
СИСТЕМА В КОНТЕКСТІ СТРАТЕГІЧНОЇ ПОЛІТИКИ ДЕРЖАВИ..... 25

Ореста Лосик

МОДЕРНІСТЬ ЯК НАСТАНОВА СУЧАСНОСТІ..... 32

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ, ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

Юлія Доброносова

РОЗМАЇТТЯ МОВНИХ ІГОР ЯК ПРОЯВ МЕДІАМЕРЕЖЕВОЇ СПЕЦИФІКИ
ЕПІСТОЛЯРНОГО ДИСКУРСУ ВАСИЛЯ СТУСА.....40

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Галина Коротіч

ФІЛОСОФІЯ ТЕХНІКИ МИКОЛИ БЕРДЯЄВА..... 48

Оксана Шеремета

ТРАНСФОРМАЦІЯ ПОГЛЯДІВ НА ЛІБЕРАЛІЗМ ЄВРОПЕЙСЬКИХ
КАТОЛИЦЬКИХ МИСЛИТЕЛІВ ТА ЇЇ РЕЦЕПЦІЯ
У ДОСЛІДЖЕННІ М. КОНРАДА.....59

ФІЛОСОФСЬКА СЕМІОТИКА

Ганна Горохолинська

ВАРІАТИВНА РЕЛЕВАНТНІСТЬ У СЕМАНТИЧНОМУ ЗОБРАЖЕННЯ
КОНЕЙ НА ІКОНАХ СЮЖЕТУ РІЗДВА ХРИСТОВОГО ЯК ДЖЕРЕЛО
ДЛЯ ВИЗНАЧЕННЯ ДОМІНАНТ КУЛЬТУРНО-МЕНТАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ:
ПОСТАНОВКА ПИТАННЯ..... 72

ЕТИКА

Олександра Стебельська

ПРИРОДА ДОВІРИ: ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-ОНТОЛОГІЧНИЙ ВИМІР..... 84

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ

Дар'я Пучкова

РИЗИКОВИЙ ДИНАМІЗМ РАЦІОНАЛЬНОСТІ: МОДИФІКАЦІЯ,
АБСОЛЮТИЗАЦІЯ, ПЛЮРАЛІЗАЦІЯ В СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ
ПРОСТОРІ ХХІ СТОЛІТТЯ..... 93

ФІЛОСОФІЯ МОВИ (ЛІНГВІСТИЧНА ФІЛОСОФІЯ) І СЕМІОТИКА

Леся Левченко

ЯВИЩЕ АВТОРЕФЕРЕНЦІЇ У ПРИРОДНІЙ МОВІ: ЙОГО МЕЖІ І ВИДИ.....103

Pavlo Sodomora

THE PHENOMENON OF TRANSLATION CONTINUITY
AS AN ATTEMPT TO UNDERSTAND ORIGINAL TEXTS.....112

CONTENTS

SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHY OF HISTORY

Yevhen Laniuk

FREEDOM IN THE CONTEXT OF THE REGULATION THEORY
OF THE INFORMATION SOCIETY: FROM “FORDISM” TO “POSTFORDISM”.....5

Nina Averianova, Tetiana Voropayeva

UKRAINIAN DIASPORA AS A POLISUBJECTIVE, COMPLEX ORGANIZED
SYSTEM IN THE CONTEXT OF STATE STRATEGIC POLICY.....25

Oresta Losyk

MODERNITY AS THE PRESCRIPTION FOR CONTEMPORANEITY.....32

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY, PHILOSOPHY OF CULTURE

Yulia Dobronosova

DIVERCITY OF LANGUAGE-GAMES AS A MANIFESTATION
OF MEDIA NETWORK SPECIFICS OF VASYL STUS’S EPISTOLARITY
DISCOURSE.....40

HISTORY OF PHILOSOPHY

Halyna Korotich

MYKOLA BERDYAEV’S PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY.....48

Oksana Sheremeta

TRANSFORMATION OF VIEWS ON LIBERALISM
OF EUROPEAN CATHOLIC THINKERS AND ITS RECEPTION
IN THE STUDY OF M. KONRAD.....59

PHILOSOPHICAL SEMIOTICS

Hanna Horokholynska

THE VARIABLE RELEVANCE IN THE SEMANTIC IMAGE OF HORSES
ON THE ICONS OF THE PLOT OF THE NATIVITY AS A SOURCE
FOR DETERMINING THE DOMINANTS OF THE CULTURAL AND MENTAL
IDENTITY: A STATEMENT OF THE QUESTION.....72

ETHICS

Oleksandra Stebelska

THE NATURE OF TRUST: EXISTENTIAL-ONTOLOGICAL DIMENSION.....84

PHILOSOPHY OF SCIENCE

Daria Puchkova

RISK DYNAMISM OF RATIONALITY: MODIFICATION, ABSOLUTIZATION,
PLURALIZATION IN THE SOCIO-CULTURAL SPACE OF THE XXI CENTURY.....93

PHILOSOPHY OF LANGUAGE (PHILOSOPHY OF LINGUISTICS) AND SEMIOTICS

Lesia Levchenko

THE PHENOMENON OF SELF-REFERENCE IN NATURAL LANGUAGE:
ITS LIMITS AND TYPES.....103

Pavlo Sodomora

THE PHENOMENON OF TRANSLATION CONTINUITY
AS AN ATTEMPT TO UNDERSTAND ORIGINAL TEXTS.....112

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

УДК 323

DOI <https://doi.org/10.30970/PNS.2021.28.1>

СВОБОДА В КОНТЕКСТІ РЕГУЛЯТИВНОЇ ТЕОРІЇ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА: ВІД «ФОРДИЗМУ» ДО «ПОСТФОРДИЗМУ»

Євген Ланюк

Львівський національний університет імені Івана Франка

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

e-mail: yevhen.lanyuk@lnu.edu.ua

ORCID ID 0000-0003-0171-9802

Один із актуальних підходів до розуміння інформаційної епохи – це так звана «регулятивна школа», яка описує її як перехід від так званої «фордистської» до «постфордистської» моделі економіки. Згідно з цим підходом такий перехід водночас зумовлює масштабні зміни на усіх рівнях організації суспільства (від сім'ї до держави) і в усіх його сферах (політичній, культурній, соціальній та ін.). «Фордизм» та «постфордизм» – це не просто дві моделі економіки, але й різні типи суспільства.

Історичний період з 1945 до кінця 1970-х рр. теоретики «регулятивної школи» називали «фордистською» або «фордистсько-кейнсіанською» ерою. Це був період експансивного розвитку економіки, в якому ключовим був баланс масового виробництва і масового споживання. Державне регулювання економіки стимулювало попит шляхом підвищення добробуту і купівельної спроможності працівників, а високий попит забезпечував економічний ріст. «Фордизм» на Заході був епохою досить дешевих, стандартизованих товарів, які виготовлялись конвеєрним способом у величезних кількостях і за подібними шаблонами. Безробіття було низьким, а основною категорією робочої сили були промислові працівники. Це була епоха соціально-економічної стабільності, масової культури та масового споживання.

Край цій системі поклали взаємопов'язані і нероздільні процеси інформатизації та глобалізації, які започаткували перехід до складнішої, менш передбачуваної і менш стабільної «постфордистської» моделі. «Постфордизм» – це епоха вузькоспеціалізованого, інноваційного та високотехнологічного виробництва та інформаційної, креативної та висококонкурентної праці. На зміну великим централізованим підприємствам, які масово забезпечували роботою некваліфіковану і напівкваліфіковану робочу силу, приходять невеликі, але високотехнологічні виробництва та інформаційні індустрії, праця в яких потребує високої кваліфікації. Глобалізація, інформатизація та міграційні процеси посилюють конкуренцію між людьми, а регулятивна роль національних держав та профспілок зменшується. Перехід до «постфордизму» зумовлює ширші культурні та соціальні зміни: посилює індивідуалізм, змінює гендерні ролі та робить творче самоздійснення одним з головних мотивів людського життя. У такий спосіб виникає динамічне, відкрите та інноваційне суспільство, в якому основну цінність має людський капітал – знання, навички та креативність.

Ми аргументуємо тезу, що перехід від «фордизму» до «постфордизму» став розширенням свободи людини. Ми пов'язуємо свободу зі самоздійсненням і стверджуємо, що вона має дві основи – об'єктивну (зовнішню) та суб'єктивну (внутрішню). Об'єктивна основа свободи – це кількість варіантів, комбінація яких дозволяє індивіду прийняти рішення. Завдяки процесам глобалізації та інформатизації, які стали основою «постфордизму», мільйони людей у всьому світі змогли

відкрити безпрецедентні можливості для навчання, праці і саморозвитку, а простором для їхнього самоздійснення став увесь світ. При цьому самоздійснення потребує ще й внутрішньої (суб'єктивної) свободи, яку ми визначили як набір чеснот, які дозволяють людині долати труднощі і досягати своїх цілей. Посилиючи конкуренцію, «постфордистська» ера винагороджує передусім тих, хто наділений чеснотами працелюбності та наполегливості й не боїться йти на ризик і брати на себе відповідальність. Посилаючись на Аристотеля, ми описали тип людей, які прагнуть перебувати під чіткою владою та є слухняними виконавцями чужих вказівок. Такі люди комфортно почувались у «фордистську» епоху з її рутинною працею та ієрархічним наглядом. Перехід до «постфордизму», що зумовив часткове чи повне руйнування соціально-економічних подушок безпеки, став шоком для одних і водночас джерелом можливостей для інших. Відштовхуючись від ідей Т. Гоббса, ми описали свободу і безпеку як антиподи: більше свободи для членів суспільства означає менше безпеки, і навпаки. «Постфордизм» змістив їхній баланс у бік свободи. Наприкінці статті ми міркуємо над описаними Е. Фроммом та Х. Ортегою-і-Гассетом концепціями «втечі від свободи» та «бунту мас» і вказуємо на їхні характерні прояви в інформаційну епоху.

Ключові слова: «регулятивна школа», «фордизм», «постфордизм», інформаційне суспільство, глобалізація, свобода, «втеча від свободи», «бунт мас».

Вступ. На думку британського історика Еріка Гобсбаума, п'ять десятиліть після 1975 р. стали періодом «найбільших, найшвидших та найфундаментальніших змін в людській історії» [8, с. 8]. Серед істориків та соціологів існує широкий консенсус про те, що сформовані попередніми десятиліттями і навіть століттями форми людського життя і досвіду глибоко змінюються, причому темп цих змін став, мабуть, найшвидшим за всю історію.

Звісно, періоди глибоких потрясінь були й раніше. Під час двох світових воєн, наприклад, життя мільйонів людей раптово змінилися й було незрозуміло, що чекає світ попереду. Але виклики, які стоять перед людством зараз, безпрецедентні. Адже йдеться не лише про глибоку політичну чи економічну кризу, що порушує звичний ритм життя, а про зміну самого способу людського існування. Формування інформаційного суспільства, яке називають четвертою стадією історичного буття людства (після суспільства мисливців-збирачів, аграрної та промислової епох) супроводжується трансформаціями одразу у багатьох площинах – політичній, економічній, культурній, соціальній, технологічній та ін. Йдеться про те, як ми працюємо, за яких політиків голосуємо (і чи голосуємо взагалі), як комунікуємо, у що віримо та які моральні цінності сповідуємо.

Ці фундаментальні трансформації намагаються осмислити різні філософські та соціологічні концепції. Так, на думку Деніела Белла, основним тут є формування постіндустріального суспільства. Зигмунд Бауман вважає, що йдеться про «плинну модерність». Елвін Тоффлер пояснює ці зміни настанням суспільства «третьої хвилі», а, за Френсісом Фукуямою, це ніщо інше, як «кінець історії».

Один із актуальних підходів до розуміння інформаційної епохи – це так звана «регулятивна школа», яка описує її як перехід від так званої «фордистської» (екстенсивної, масової, індустріальної та національної) до «постфордистської» (інноваційної, вузькоспеціалізованої, високотехнологічної та глобалізованої) моделі економіки. Згідно з цим підходом, такий перехід водночас зумовлює масштабні зміни на усіх рівнях організації суспільства і в усіх його сферах. «Фордизм» та «постфордизм», отже, – це не просто дві моделі економіки, але й різні типи суспільства.

У наших останніх розвідках ми ставимо перед собою одне і те ж запитання: як настання інформаційної епохи трансформує свободу людини? Відповідати на нього ми намагаємось в контексті різних теорій інформаційного суспільства, виокремлюючи аспекти її звуження та розширення під впливом описаних у цих теоріях фундаментальних процесів. У статті «Свобода у постіндустріальну епоху: “етика співчуття” та “суспільство

опіки» ми дослідили проблематику свободи у рамках теорії інформаційного суспільства як постіндустріального Деніела Белла. Натомість у цій публікації ми розглянемо це питання з погляду переходу від «фордистського» до «постфордистського» типів економіки і, ширше, суспільства. У попередній статті ми вказали на тенденцію у розвитку інформаційного суспільства, що провадить до звуження свободи (формування так званого «суспільства опіки»). У цій же ми аргументуємо тезу, що настання «постфордизму», навпаки, сприяє свободі, яку ми трактуємо як сукупність можливостей для самоздійснення людини у світі. Інформаційне суспільство – це багатограний соціальний феномен, який містить у собі як можливості, так і виклики для свободи людини, які можна розкрити, лише аналізуючи різні тенденції та напрямки його розвитку.

Ця стаття складається з трьох частин. У першій ми визначаємо, як ми розуміємо свободу та її ключові елементи у цій статті. У другій ми характеризуємо основні ознаки «фордистської» та «постфордистської» економічних моделей. Нарешті, в третій аргументуємо, чому перехід від «фордизму» до «постфордизму» можна розглядати саме як розширення свободи.

Філософська інтерпретація свободи та її ключові елементи. Свобода – це фундаментальне, багатовимірне філософське поняття, яке має безліч трактувань і в різні часи наповнювалось різним змістом. Ми не ставимо собі за ціль розкривати усі нюанси його філософської інтерпретації. Наша мета – лише вказати, як ми розуміємо його для потреб цієї статті.

Отже, головним компонентом свободи є політико-правовий захист. Людина є вільною, якщо вона має юридично закріплені права, а також дієві механізми їхнього захисту (поліція, суд тощо). Важливим політичним компонентом свободи є демократичні процедури, які дозволяють кожному громадянину держави (з окремими винятками, які визначає закон) обирати органи влади, виставляти свою кандидатуру на виборах та прямо чи опосередковано впливати на політичні рішення загальнодержавного чи місцевого значення. При цьому очевидно, що ці механізми повинні бути некорумпованими та функціонувати виключно в рамках закону. Зміст свободи, однак, не вичерпує лише політико-правовий захист, адже індивід самовизначається і в інших площинах – економічній, соціальній, професійній, релігійній та ін., – які можуть не передбачати взаємодії з державою та правом.

У цій розвідці ми презумуємо, що демократичні структури Західного світу у процесі переходу від «фордизму» до «постфордизму» не змінилися. Чи дає це підстави стверджувати, що індивід міг стати більш або менш вільним в інший спосіб? Свобода у широкому сенсі пов'язана зі самоздійсненням – життєвим вибором, який робить особа, – та містить дві фундаментальні основи: об'єктивну та суб'єктивну. Об'єктивна основа свободи – це кількість варіантів, комбінація яких дозволяє індивіду прийняти рішення. Наприклад, супермаркет пропонує йому асортимент товарів, які він може придбати, ринок праці – низку вакансій, на які він може подати резюме, виборчий бюлетень – перелік кандидатур, за які можна проголосувати, а сайт знайомств – певну кількість людей, яких він можна запросити на побачення. Що більший перелік можливостей, який суспільство пропонує індивіду для самоздійснення, тим він вільніший в об'єктивному сенсі. При цьому наголошимо, що людина живе як у фізичному, так і в інформаційному середовищі, й об'єктивна сторона свободи стосується їх обох. Можна уявити в'язня камери з доступом до Інтернету, який обмежений фізично, проте має безліч інформаційних можливостей.

Суб'єктивна основа свобода, зі свого боку, – це внутрішня воля, яка дозволяє з-поміж усіх варіантів самоздійснення обрати найоптимальніший, тобто той, який найбільше відповідає цінностям, інтересам та прагненням особи. Самоздійснення обмежене як об'єктивними чинниками (наприклад, природними факторами, економічними чи політичними

кризами, навколишньою інфраструктурою тощо), так і суб'єктивними, серед яких емоції, зокрема страх, лінощі, ілюзії, залежності та ін. Людина, яка страждає алкоголізмом, може придбати будь-який товар у супермаркеті, але однаково купує випивку, хоча, можливо, й намагається позбутись своєї залежності. Багато хто має вдосталь часу і можливостей, аби навчатись, проводити більше часу зі своїми близькими, розвиватись у професії чи займатись спортом, але повсякденно обирає лінощі, нездорову їжу, алкоголь, цигарки, хоча й усвідомлює шкідливість такої поведінки.

Засновник стоїцизму Зенон з Кітіона, за легендою, втратив усе майно, коли його корабель потрапив у шторм. Ця трагічна подія нашоувхнула його на думку, що людина не може впливати на об'єктивні фактори («долю»), проте здатна контролювати своє ставлення до них, залишаючись вільною всередині. Свобода, згідно зі стоїцизмом, – це ясний і незворушний розум, якого не затьмарюють пристрасті. Імператор-філософ Марк Аврелій виокремлював в людині три начала: тіло, душу («пневма») та розум («нус»), який називав «керівною часткою», і стверджував, що передумовою свободи є підпорядкування тіла і душі (емоцій, пристрастей) розуму. Долання внутрішніх перешкод, панування над собою – це суть суб'єктивної свободи. Античні філософи виокремили чотири основні внутрішні обмеження (незнання, страх, пожадливість та несправедливість) і протиставили їм ключові чесноти: мудрість, мужність, стриманість та справедливість. По-справжньому вільною, на їхню думку, є лише та людина, яка, працюючи над собою, розвиває у собі ці чесноти. Римляни, а згодом письменники епохи Відродження, називали чесноту «virtu» й стверджували, що саме вони є зброєю у протистоянні з «Fortuna» («долею»).

Аристотель теж вважав, що внутрішнє «володіння собою» – це передумова свободи. Філософ протиставляв вільних людей рабам і запропонував двоєке трактування поширеного в Античності інституту рабства. З одного боку, рабами стають «згідно із законом». Рабство, отже, – це обмеження об'єктивної свободи, коли господар фізично обмежує раба. Історія, втім, знає приклади рабів, чий імена стали синонімами найвищих чеснот і вільнолюбного духу (наприклад, Спартак, філософ Епіктет чи Джосая Генсон, прототип головного героя роману Гарріет Бічер-Стоу «Хатина дядька Тома»). З іншого боку, рабом, за Аристотелем, можна бути і «за природою». Філософ у такий спосіб називав людей, які не здатні самотійно самовизначатись, і тому прагнуть перебувати під чияюсь владою. Самовизначатись означає приймати самотійні рішення і нести за них відповідальність, тобто приймати неприємні наслідки, які потенційно можуть з них виникати. Раб «за природою» – це той, хто прагне відмовитись від цього права і здатен лише виконувати вказівки когось іншого. Свобода і відповідальність лякають таких людей. Рабство «за законом» у світі більше не існує (принаймні офіційно), проте рабство «за природою» тією чи іншою мірою притаманне багатьом людям у будь-якому суспільстві.

Ми наголосили, що вільний – той, хто приймає самотійні рішення. Але які саме рішення є вільними? Бути вільним означає жити у згоді з власними інтересами, переконаннями та цінностями. Але людина може не знати, у чому полягають її інтереси, переконання та цінності. Вона може перебувати в полоні ілюзій. У неї може бути сила духу, щоби діяти, проте відсутнє розуміння, як саме. Тому невід'ємною передумовою свободи є самопізнання. Стародавній вислів «Пізнай себе» – це дороговказ до свободи.

Таке трактування свободи презюмує, що у кожного індивіда є своє ідеальне «Я», яке належить відкрити завдяки самопізнанню, а свобода – це актуалізація цього ідеального «Я», приведення у відповідність себе ідеального зі собою реальним. Для творчої натури свобода – це можливість займатись писати чи малювати, для науковця – проводити дослідження, а для спортсмена – тренуватись і брати участь у змаганнях. У філософії Аристотеля є поняття «ентелехії» – внутрішньої мети руху, яка присутня у кожному бутті,

до його повноцінного здійснення. Ідеальне «Я», втім, – це не лише досконалий образ себе, але й усвідомлення власних обмежень. Людина не здатна звільнитися від законів природи та суспільства. Вона може лише пізнати їх та зрозуміти, в яких межах вона може самоздійснюватись. Отже, передумовою свободи є не лише самопізнання, але й пізнання світу, а вільним є лише той, хто живе як у гармонії з собою, так і з об'єктивними законами буття. За словами Бенедикта Спінози, «свобода – це усвідомлена необхідність». Її передумовою є правда. Бути вільним означає знати правду і чинити так, як вимагає правда: «І пізнаєте правду, а правда вас вільними зробить» (Ів. 8:32).

Звідси випливає ще й те, що вільною є не будь-яка дія, яка походить зі суб'єктивних інтересів, переконань та цінностей особи, а лишень та, яка не суперечить вимогам етичного виміру буття – моралі та права. Уявімо людину, яка хоче отримати легкі гроші, тобто у неї є свій «інтерес», і вона при цьому переконана, що крадіжка прийнятна, тож у неї є ще й відповідне «переконання». Під впливом суб'єктивного «інтересу» та «переконання» ця людина наважується на крадіжку. Чи можна цей вчинок назвати вільним? Навіть хоча його джерелом є суб'єктивна воля, він не є свободою, оскільки суперечить об'єктивним законам буття. Суспільство не могло б існувати, якби дозволяло своїм членам красти одне в одного. Тому, за Іммануїлом Кантом, основою свободи є «категоричний імператив» – етичний принцип, згідно з яким, перш ніж вчинити певну дію, її потрібно «універсалізувати», тобто встановити, чи суспільство могло б існувати, якби її вчиняли у всіх випадках, місцях і обставинах.

Розуміння свободи як відповідності актуального «Я» ідеальному не означає, що наше ідеальне «Я» є чимось застиглим, завершеним; певним двійником, який існує окремо від нашого актуального «Я» і який воно повинне пізнати. Людина постійно розвивається, а разом з цим змінюються і її інтереси, переконання та цінності. Філософи-екзистенціалісти 20 ст. стверджували, що вона приходить в «абсурдний» світ як незавершений проєкт. Не існує жодного визначеного наперед сенсу її життя. Живучи, вона радше «створює», аніж «відкриває» свій сенс життя. За словами Жана-Поля Сартра, «людина приречена бути вільною». На відміну від тварини, яка обумовлена своїми інстинктами, людина завжди стоїть перед вибором. Іноді здатність обирати може бути для неї важкою і навіть нестерпною ношею, проте вона не може її позбутись, адже свобода – це сама суть людини. Самоздійснюючись, людина обирає своє «Я».

Для самоздійснення людині потрібні матеріальні засоби. Ніхто не може бути вільним, живучи у бідності, яка дозволяє йому хіба «зводити кінці з кінцями», роблячи неможливим пізнання, розвиток та здійснення своїх цілей, тобто актуалізацію свого ідеального «Я». Злидні можуть бути наслідком незалежних від волі людини факторів (стихійного лиха, війни, епідемії, економічної кризи тощо), проте часто їхньою причиною є вади характеру (лінь, страх чи неправильні життєві погляди). Але при цьому ототожнювати свободу і матеріальні блага теж неправильно. Коли багатство стає для людини самоціллю, воно позбавляє її свободи, наче наркотик. Гроші дарують свободу лише тоді, коли людина розглядає їх не як самоціль, а як засіб для здійснення того, що вважає по-справжньому цінним. Про це сказано у Святому Письмі: «Погляньте на польові лілеї, як зростають вони, не працюють, ані не прядуть. А я вам кажу, що й сам Соломон у всій славі своїй не вдягався отак, як одна з них. Отож, не журіться, кажучи: Що ми будемо їсти, чи: Що будемо пити, або: У що ми зодягнемось? Шукайте ж найперше Царства Божого й правди його, а все це вам додасться» (Мт. 6: 26-33). Античні ж філософи вважали однією з основних чеснот щедрість – здатність розлучатись з матеріальними благами заради важливіших цілей, зокрема допомоги іншим людям.

Трактування свободи як «усвідомленої необхідності», на яке ми вказали вище, має

ще один важливий вимір. За Георгом Гегелем, свобода – це атрибут не стільки індивіда, скільки незалежного від нього «абсолютного духу». Згідно з філософом, кожен індивід вільний настільки, наскільки йому «дозволяє» «абсолютний дух», що, за Г. Гегелем, втілюється передусім у державі. Люди в епоху Античності чи Середньовіччя далекі не відчували себе менш вільними, ніж мешканці сучасних ліберальних демократій, хоча мали набагато менше опцій для самореалізації й при цьому взагалі не вважали її метою людського життя (для греків такою було формування громадянських чеснот, а для людей Середньовіччя – спасіння душі). Карл Маркс витлумачив ідеї Г. Гегеля матеріалістично й розглядав свободу як міру розвитку продуктивних сил та виробничих відносин суспільства на певному етапі його розвитку. І Г. Гегель, і К. Маркс при цьому сходяться на одному: щоб бути вільною, людина повинна бути «в гармонії» з суспільством, його економікою, політикою, культурою та технологіями. Це не означає, що індивід повинен пасивно приймати реальність, яка існує, проте він повинен бути обізнаним з нею, використовувати її переваги й усвідомлювати її обмеження. Прикладом літературного героя, який був «не в ладах» зі своїм часом, є Дон Кіхот. Постать Дон Кіхота інтерпретують як вільнолюбного одинака, який прагнув іти своїм власним шляхом, проте, на нашу думку, його також можна трактувати як приклад людини, яку засліплювали ілюзії. Той, хто перебуває у полоні ілюзій, не може бути вільним. Щоб йти своїм шляхом, потрібно спершу зрозуміти, куди йдуть всі решта. Бо без цього внутрішній голос може звести людину на манівці. Як писав Марк Аврелій, «хто не знає, що таке світ, не знає, де він сам» [1].

Особливо актуальною ця теза стає в епоху швидких політичних, соціально-економічних та технологічних змін, коли утворюються цілі маси людей, яким складно пристосуватись до нових викликів і які хотіли би повернути час назад. Китайській культурі приписують прислів'я: «Не дай боже жити в часи змін»¹. У часи змін проторовані шляхи більше не існують, а звичні дороговкази перестають показувати правильний напрям. Саме у такі періоди тягар свободи стає особливо важким. Перехідні періоди винагороджують людей, які мають внутрішню – суб'єктивну – свободу, що включає самодисципліну, долаання внутрішніх обмежень і бажання розвиватись. Людина у них має менше підстав покладатися на інститути, які дають їй безпеку і стабільність, й натомість повинна значно більше довіряти сама собі. Як сказано у латинському прислів'ї, «*audentes Fortuna adjuvat*» («сміливим допомагає доля»). В епоху Відродження ці слова не раз повторював Нікколло Макіавеллі, який писав, що перемінні вітри Фортуни винагороджують лише тих, хто наділений «*virtu*» (доблестю).

Адже свобода і безпека – це антиподи. Абсолютна свобода переростає в анархію («війну всіх проти всіх», за Томасом Гоббсом), а абсолютна безпека – в тиранію. Тому в суспільстві існує баланс свободи і безпеки, який у перехідні періоди зміщується в бік свободи. У ці періоди загострюється поділ на «вільних» і «природних рабів», про яких писав Аристотель, тобто на тих, хто здатний і не здатний самостійно керувати своїм життям. Останні, за висловом Еріха Фромма, прагнуть «втекти від свободи», підтримуючи різні види диктатур, які обіцяють їм стабільність і безпеку. Іншим антиподом свободи є соціально-економічна рівність. У перехідні періоди загострюється нерівність, оскільки ті, хто наділений «*virtu*» першими вириваються уперед. Фроммівська «втеча від свободи» є реакцією на прискорені суспільні зміни, коли руйнуються інститути, що раніше давали

¹ Насправді немає жодних доказів, що в традиційній китайській культурі існувало таке прислів'я, хоча у 17 ст. в епоху династії Мін з'явився вислів: «Краще бути собакою в спокійні часи, аніж людиною в часи хаосу». Наведений вислів є «прокляттям», яке з'явилося у 1936 р. в британській газеті «*The Yorkshire Post*», і дослівно було сформульоване так: «Щоб ти жив у цікаві часи» («*May you live in interesting times*»). «Китайським» воно стало з легкою руки британського політика сера Остіна Чемберлена, який з невідомих причин приписав його анонімному китайському дипломату.

стабільність і безпеку. На думку Хосе Ортеги-і-Гассета, у ці періоди виникає феномен «бунту мас». «Людина маси» – це посередність, яка хоче, щоб усі решта були такі, як вона, і тому прагне не свободи, а її протилежності – «рівності». Під час переходу від аграрного до індустріального суспільства феномени «бунту мас» і «втечі від свободи» породили тоталітарні диктатури. Тепер, коли відбувається перехід від індустріального до постіндустріального (інформаційного) суспільства, ми теж бачимо ознаки цієї «втечі» у підтримці право- та лівопопулістських політичних сил у країнах Західної Європи та Північної Америки.

Отже, підсумуємо, що свобода пов'язана зі самоздійсненням й містить дві основи – зовнішню (об'єктивну) і внутрішню (суб'єктивну). Впродовж тисячоліть мислителі висловлювали важливі ідеї про те, що таке свобода. Це, зокрема, стоїчна ідея «virtu» («чеснот»), поділ на «вільних людей» та «рабів» у сенсі здатності керувати своїм життям Аристотеля, розуміння свободи як «усвідомленої необхідності» (Б. Спіноза), дихотомія «свободи» і «безпеки» Т. Гоббса, концепція «втечі від свободи» Е. Фромма, та ін. Звісно, існує безліч інших філософських інтерпретацій свободи, однак у цій статті ми опираємось саме на ті, які окреслили вище. В наступній частині статті ми розглянемо, як перехід від «фордизму» до «постфордизму» впливає на свободу.

«Фордизм» та «постфордизм» як моделі економіки та суспільства. Одним із наукових підходів, що з'ясовують природу інформаційного суспільства, є «регулятивна школа», яка описує його становлення як перехід від так званої «фордистської» до «постфордистської» ери в економіці. Ключові представники цієї школи – це французький економіст Ален Ліпец, автор праці «Міражі та дива: кризи глобального фордизму» [11], Мішель Аглієтта («Теорія регуляції капіталізму» [4], «Капіталізм на рубежі століття: теорія регуляції та виклики соціальних змін» [5]) та Роберт Бюер («Школа регуляції: критичний вступ») [6]. Важливі ідеї, які стосуються окремих аспектів «регулятивної школи», висловлювали Скот Лаш та Джон Уррі («Кінець організованого капіталізму» [10], «Економіка знаків та просторів» [9]. Грунтовний аналіз гнучкої спеціалізації праці – одного з важливих елементів постфордистської економіки – здійснили Майкл Піоре та Чарльз Сейбл («Другий індустріальний поділ: можливості для процвітання» [12]).

Важливим аспектом «регулятивної школи» є пошук холістичного пояснення суспільства у певні історичні періоди, який її теоретики намагаються звести до базових економічних принципів. Як і марксист, вони вважають, що зміни в економіці мають фундаментальний характер, зумовлюючи перетворення і в інших сферах (культури, соціальних відносинах, політиці та ін.). Як наслідок, «фордизм» і «постфордизм» – це не просто типи виробництва, а радше різні моделі суспільства.

Основне запитання, яке ставлять перед собою представники «регулятивної школи», полягає у тому, як капіталістична економіка стабілізується. Які фактори необхідні для того, аби ця динамічна система, яка постійно розвивається і розширюється, залишалась стабільною? На їхню думку, для цього потрібно щось більше, аніж просто «невидима рука ринку», а радше система формальних та неформальних відносин, інститутів і правил поведінки, які дозволяють керувати складністю, усувати аномалії та непередбачувані обставини, що можуть вивести систему з рівноваги. Така регулятивна система містить безліч факторів – від монетарної та фіскальної політики уряду до гендерних ролей і моральних цінностей. Поки система залишається стабільною, присутня у ній фундаментальна модель виробництва продовжує функціонувати, а окрема аномалія не може вивести її з ладу. Проте коли кількість аномалій стає критичною або ж відбувається дуже масштабний збій, настає перехід до нової моделі виробництва (у цьому разі – від «фордизму» до «постфордизму»), що водночас тягне за собою зміни

на усіх рівнях організації суспільства (від сім'ї до держави) і в різних його сферах (від політики до культури).

Можна провести паралель між розвитком економіки та розвитком науки. Томас Кун стверджував, що наука розвивається не лінійно, а шляхом революційної «зміни парадигм». «Парадигмою» він називав фундаментальну теорію, яка лежить в основі наукового світогляду певної епохи. Науковці можуть помічати феномени, які парадигма не може пояснити, – так звані «аномалії», – проте окремі аномалії (і навіть певна їх кількість) можуть і не призводити до відкидання парадигми. Проте коли аномалій накопичується надто багато, стає зрозуміло, що наука більше не може розвиватися у рамках своєї чинної парадигми – й відбувається перехід до нової. Історичними прикладами таких переходів Т. Кун вважав геліоцентричну модель Миколая Коперника чи теорію відносності Альберта Ейнштейна.

Щось схоже відбувається і в економіці. «Фордизм» і «пост-фордизм» можна назвати парадигмами, в яких економіка прирошує капітал, що нагадує те, як наука у своїй парадигмах прирошує знання. Окрема аномалія може й не призвести до зміни фундаментальних основ системи, але коли їх стає надто багато, відбувається перехід до нової парадигми, яка стабілізує та легітимізує те, що у попередній парадигмі вважалось аномаліями. Представники «регулятивної школи» стверджують, що кризи, які, починаючи з пізніх 1970-х рр., постійно відбуваються в економіці Західних країн (реcesія, інфляція, масові банкрутства, звільнення робітників та ін.), свідчать про формування нової «парадигми» виробництва, яку вони називають «постфордистською». «Постфордизм» повинен стабілізувати і легітимізувати усі ті фактори, які здавалися аномаліями у рамках «фордизму», і, як наслідок, забезпечити стабільний розвиток економіки і суспільства у 21 столітті. Отже, в чому суть «фордизму» та «постфордизму»?

Історичний період з 1945 до кінця 1970-х рр. теоретики «регулятивної школи» називали «фордистською» або «фордистсько-кейнсіанською» ерою. Низка взаємопов'язаних факторів у цей період забезпечувала рівновагу економічної системи. Основні принципи «фордизму» сформувались на Заході (передусім у США) ще у 1930-ті, але оскільки Друга світова війна на кілька років призупинила його розвиток, відлік цієї ери багато науковців ведуть саме з 1945 р. Загалом, це був період експансивного розвитку економіки, в якому ключовим був баланс масового виробництва і масового споживання. Державне регулювання економіки, потребу в якому ще в роки Великої депресії обґрунтував Джон Мейнард Кейнс, мало на меті стимулювати попит шляхом підвищення добробуту і купівельної спроможності працівників. Високий попит гарантує таку ж пропозицію і, отже, забезпечує економічний ріст.

Цю економічну модель назвали на честь Генрі Форда, оскільки він не лише був піонером масового виробництва за допомогою складальних ліній, завдяки чому товари, які раніше були предметами розкоші, стали загальнодоступними, але й платив своїм робітникам відносно високі зарплати, що стимулювало попит на товари, виготовлені промисловим способом. «Фордизм» на Заході був епохою досить дешевих, стандартизованих товарів, які виготовлялись конвеєрним способом у величезних кількостях і за подібними шаблонами (автомобілі, холодильники, телевізори, одяг та ін.).

Масове виробництво гарантувало високу зайнятість. Безробіття мало передусім фрикційний характер, тобто його причиною були не системні фактори, а пошук нового місця праці окремими працівниками. Основною категорією зайнятого населення були промислові працівники (частіше чоловічої статі, ніж жіночої) – так звані «сині комірці» – із сильною класовою та профспілковою ідентичністю. Уряд, представники бізнесу та профспілки спільно вирішували соціально-економічні проблеми, забезпечуючи стабільність у суспільстві.

Умовою економічного росту було масове споживання. На економічному рівні його підтримували уряд та банківська система через вигідні умови кредитування, високу зайнятість та стабільний ріст заробітних плат, а на соціально-психологічному його забезпечували рекламна та культурна індустрія, які перетворили споживання на різновид громадянської чесноти. Споживаючи, людина не лише забезпечує собі комфорт, але й стимулює економіку і робить внесок у процвітання своєї країни. Умовами споживання стали щорічна зміна дизайну автомобілів, ребрендинг товарів, збільшення та оновлення їхнього асортименту тощо.

В еру «фордизму» людина могла розраховувати на стабільну, хоча й не надто креативну роботу і, за умови сумлінності і лояльності до фірми, – на кар'єрний ріст і забезпечене майбутнє. Доходу типового домогосподарства вистачало на оплату іпотеки, кредитів, купівлю одягу і побутової техніки. Життя у цей період було сталим і передбачуваним, але при цьому однотипним. Люди подібно вдягались, проживали в однакових будинках, їздили на схожих авто, однаково розважались і мали схожий світогляд унаслідок впливу масової культури. Хоча «фордизм» характеризує передусім Західні країни, його елементи були й з іншого боку «залізної завіси». Наприклад, у радянському фільмі «Іронія долі» (1975 р.) життя персонажів було настільки схожим, що головний герой міг опинитись в іншому місті і навіть не помітити різниці, відкривши двері такого ж будинку своїм же ключем.

На політичному рівні суспільства теж були досить стабільнішими. У США Демократична партія традиційно представляла інтереси робітничого класу, а Республіканська – роботодавців (у Великобританії це були, відповідно, Лейбористська та Консервативна партії). Однак світоглядної прірви між ними не було. Річ у тім, що економіка розвивалась хвилеподібно: цикли росту і рецесії чергувались між собою. У фазах росту актуальним ставало збільшення соціальних витрат, що потребувало збільшення податків. В Америці таку політику традиційно проводили «демократи» (в Британії – «лейбористи»). У фазах ж рецесії важливо було стимулювати виробництво через зменшення податків і надання більшої свободи для бізнесу, що традиційно було лінією «республіканців» та «консерваторів». Отже, економічні цикли обумовлювали політичні, коли уряд проводив, відповідно, «лівішу» або «правішу» політику, підтримуючи рівновагу системи.

Впродовж кількох десятиліть парадигма «фордизму» залишалась стабільною і змогла пережити цілу низку викликів. Це були, зокрема, військово-політичні виклики (Холодна війна, війни у Кореї та В'єтнамі, «рух за громадянські права»), економічні (індустріалізація Далекого Сходу, нафтове ембарго 1973 р.) та світоглядні (контркультурні рухи 1960-х, що відкидали консюмеристський менталітет старшого покоління й проповідували «секс, наркотики та рок-н-рол»). Жоден з цих викликів (і навіть вони усі разом взяті) не змогли похитнути модель «фордизму». Край цій системі поклали взаємопов'язані і нероздільні процеси інформатизації та глобалізації, які започаткували перехід до складнішої, менш передбачуваної і менш стабільної «постфордистської» моделі.

Перш ніж перейти до ознак «постфордизму», потрібно охарактеризувати зв'язок інформатизації та глобалізації. У широкому значенні глобалізація – це процес, згідно з яким контекстом життєдіяльності індивіда, його економічних, соціальних та культурних взаємодій стає увесь світ. Глобальні економічні процеси відбувались і раніше (наприклад, торгівля «Великим шовковим шляхом» або відкриття Америки), проте особливого значення вони набули саме наприкінці 20 ст. унаслідок появи нових інформаційних технологій та глобальних комунікаційних мереж. У підсумку глобалізації з'явилась всеохопна інформаційна інфраструктура, яка пов'язала в одне ціле розрізнені куточки Земної кулі та утворила єдине віртуальне символічне середовище, що стало простором економічних,

політичних, культурних та соціальних трансакцій у масштабах усього людства. Глобалізація та інформатизація взаємопов'язані, оскільки:

1. Інформаційні мережі, які дозволяють координувати різноманітні види діяльності, є необхідною умовою існування глобальної економіки.
2. Глобальний обмін даними є невід'ємним елементом управління транснаціональними корпораціями, що ведуть свою діяльність у різних країнах і навіть на різних континентах.
3. Унаслідок комп'ютеризації більшості професій інформаційні технології стають невід'ємним елементом професійної діяльності людей.
4. Без всесвітньої інформаційної інфраструктури неможливі глобальна фінансова торгівля, банківська справа та маркетинг.
5. Інформація стає стратегічним ресурсом під час ведення будь-якої економічної діяльності (від аналізу ринків до покращення якості товарів та послуг).
6. Інформатизація та комп'ютеризація відіграють центральну роль у покращенні виробничих процесів, збільшуючи їхню ефективність та результативність.
7. Доступ до інформаційних технологій та ресурсів стає ключовою перевагою на щораз конкурентніших ринках.

Головним наслідком глобалізації / інформатизації стала надзвичайна відкритість і вразливість національних ринків до міжнародної конкуренції. Якщо раніше у національній економіці домінувала місцева олігополія, яка у співпраці з урядом та профспілками підтримувала економічну і соціальну стабільність, то тепер будь-який ринок став відкритим до вторгнення ззовні. Водночас енергійні національні виробники самі стали виходити за межі своїх країн, шукаючи можливості для виробництва та збуту за кордоном. Найбільше переваг при цьому отримали найпотужніші гравці – великі транснаціональні корпорації з потужними інформаційними ресурсами.

Важливою ознакою «постфордизму» стало перетворення ізольованих національних «островів» в єдиний глобальний економічний «архіпелаг». За таких умов баланс у трикутнику «уряд – бізнес – профспілки», який був основою «фордизму», стає щораз важче підтримувати. «Фордизм» ґрунтувався на суверенітеті національних держав та їх спроможності проводити економічну політику на своїх територіях, забезпечуючи добробут та економічний ріст. Іншою його підвалиною був відносний імунітет національних виробників, яких уряд захищав від іноземної конкуренції. Але ні одне, ні інше неможливе в часи глобалізованої економіки. Як вказує американський економіст Роберт Райх, «сама ідея американської економіки (в епоху глобалізації) втрачає сенс, так само як і поняття американської корпорації, американського капіталу, американської продукції та американської технології» [13, с. 8]. Економіка, за його словами, функціонує окремо від національних кордонів, об'єднана глобальною павутиною відносин між корпораціями, що належать незліченним та розсіяним акціонерам. Водночас країни стають надзвичайно чутливими до міжнародних фінансово-економічних криз, що яскраво продемонстрував 2008 рік. Що більше економіка стає вплетеною у глобальний контекст, тим важче урядам підтримувати стабільність національної валюти та інші показники, від яких залежить добробут суспільства.

Іншою ознакою «постфордизму» стала інформатизація та комп'ютеризація виробництва, впровадження у виробничі процеси «розумних» технологій, які економлять людську працю. Тепер економічний ріст забезпечується на стільки великою кількістю людей, скільки технологіями. Часто це зумовлює ситуацію, коли зростання продуктивності відбувається паралельно зі скороченням робочої сили. В еру «фордизму» найбільші виробники, наприклад «General Motors», були одночасно найбільшими роботодавцями. В добу

ж «постфордизму» кількість працівників найдорожчих компаній світу, таких як «Google» чи «Meta», і близько не корелює з їхньою ринковою вартістю.

Наступною особливістю «постфордизму» став аутсорсинг виробництва. Замість централізації виробництва, існує тенденція до його розосередження шляхом укладення контрактів зі сторонніми організаціями. Така вертикальна дезінтеграція можлива лише в умовах відповідної комунікаційної інфраструктури, яка робить можливою координацію різноманітних видів діяльності.

Усе це зумовлює занепад масового виробництва, який був основою «фордизму». В епоху «постфордизму» на зміну великим централізованим підприємствам приходять невеликі, але високотехнологічні виробництва, на яких в одному місці працюють не більше кількох десятків людей, хоча глобально компанія може мати набагато більше філій, ніж раніше. На багатьох підприємства існує тенденція формування «ядра» із небагатьох ключових працівників й залучення тимчасових «фрілансерів» до виконання периферійних завдань.

Ці структурні перетворення мають важливі наслідки для економіки і суспільства в цілому. Архетип чоловіка у синьому комбінезоні, який працює на заводі, щораз більше нагадує експонат з музею. Основною категорією робочої сили в добу «постфордизму» стають жінки, які зайняті на одній або кількох роботах у сфері послуг. Якщо раніше працівник, який освоїв певний навик і знайшов роботу на промисловому підприємстві, міг сподіватись на забезпечене майбутнє, то сьогодні вимогою для будь-кого стає адаптивність і бажання постійно вчитися. Оскільки зміни стали безперервними, вважається, що працівник повинен навчатись усе життя, а «стабільних гаваней», які б гарантували дохід без набуття нових навиків, практично не залишилось.

Оскільки в епоху «фордизму» переважало масове виробництво стандартизованих товарів, це була епоха некваліфікованої або напівкваліфікованої праці, яка регламентувалась суворими тейлористськими протоколами. Праця мала характер повторюваних, одноманітних дій в умовах ієрархічного нагляду та дисципліни. «Постфордизм» натомість став переходом до більш творчих завдань, які потребують високої кваліфікації. Водночас відходить у минуле й жорсткий регламент, характерний для підприємств промислової епохи, який Мішель Фуко описав як паноптикум. Вважається, що кваліфікований програміст, дизайнер чи журналіст здатний працювати автономно і без суворого нагляду. Як наслідок, компанії відходять від централізованих, ієрархічних методів управління й делегують більше повноважень окремим підрозділам та працівникам.

Невід'ємною частиною цих змін став занепад профспілок та їхньої солідаристської культури. Оскільки разом з великими підприємствами зникають і солідарні колективи, працівник в еру «постфоризму», який регулярно змінює місце праці, набагато менше відчуває себе частиною певної колективної сили. Імператив навчання, саморозвитку та адаптивності спонукає його покладатись передусім на власні сили й бути лояльним насамперед собі самому. Водночас такі працівники асоціюють себе радше зі своїм професійним середовищем, аніж зі своїм роботодавцем чи профспілкою.

В епоху «постфордизму», замість просування вгору в одній організації, поширеним став перехід працівника-професіонала від одного дослідницького проєкту, контракту або мас-медіа до іншого. Такі висококваліфіковані фрілансери воліють працювати радше над цікавими для себе проєктами, аніж на конкретному «місці». Впродовж кар'єри у них формується портфоліо із проєктів, в яких вони брали участь, і саме воно, а не відповідність бюрократичним нормам чи лояльність до керівництва компанії, визначає їхню цінність як на ринку праці.

Структурні зміни на ринку праці зумовлюють зміну світогляду. Фінський філософ Пекка Хіманен [7], зокрема, пише про нову етику, яку він називає «хакерською» і яка,

на його думку, приходить на зміну веберівській «протестантській» етиці, що мотивувала творців індустріального суспільства. Якщо раніше люди сумлінно працювали заради Бога та спасіння душі, то сучасні «хакери» віддані самореалізації, створенню інновацій і досягненню змін в суспільстві за допомогою новітніх технологій. Вони можуть присвячувати себе цікавому науковому проєкту, створенню комп'ютерної програми чи мобільного додатка. При цьому нормою у їхньому середовищі стають контркультурні погляди, орієнтовані на відкрите, динамічне і високотехнологічне суспільство. Такими, зокрема, є цінності «каліфорнійської ідеології», яку сповідують у Кремнієвій долині, що стала економічним і світоглядним хабом «постфордистської» цивілізації. Ця «ідеологія» поєднує інноваційність та підприємницький дух з цінностями толерантності, антирасизму, гендерної рівності та заперечення усіх форм експлуатації. Якщо «протестантська етика», за Максом Вебером, ґрунтувалась на цінностях працелюбності, сумлінності, ощадливості та особистої відповідальності, то «хакерська» етика, не скасовуючи цих цінностей, водночас доповнює їх компетентністю, особистим розвитком, індивідуалізмом, свободою та толерантністю.

«Хакерів» мало цікавить благо компанії чи університету, в яких вони зараз працюють. Натомість їх мотивують виклики, можливості для розвитку та особисті цінності. Ці «символічні аналітики» (ІТ-фахівці, науковці, журналісти та представники інших інформаційних професій) постійно змінюють місце праці та проживання, шукаючи для себе кращих можливостей. В добу «постфордизму» країни Західної Європи та Північної Америки стали «Меккою» для «хакерів» з усього світу. В Університеті штату Вашингтон, в якому автор цієї статті провів майже рік на стажуванні, факультети та кафедри складались з представників багатьох національностей: інженерами та медиками у ньому часто були індійці, ІТ-розробниками – китайці та корейці, а математиками, біологами та хіміками – вихідці з країн колишнього СРСР. У «постфордизмі» процвітає освічена праця, яку інформаційні технології спонукають вести відкритий та динамічний спосіб життя.

Усе це впливає на людську ідентичність, яка все менше задається об'єктивними параметрами й більше створюється самою людиною. У еру «фордизму» процвітали великі спільноти (трудові колективи, класи, етнічно гомогенні нації та ін.), що задавали соціокультурні стандарти, які в процесі інтерналізації їх індивідом, ставали його власним «Я». Натомість в епоху «постфордизму» разом зі занепадом таких спільнот на перший план виходить ідентичність, яку людина, за аналогією зі своїм трудовим портфоліо, створює власними зусиллями на основі власного розуміння свого життєвого покликання, цінностей та смислу життя. «Постфордистський» індивід менше прагне відповідати суспільним очікуванням та наперед заданим рамкам поведінки і мислення й натомість намагається розбудовувати свій неповторний життєвий проєкт. Водночас така людина водночас толерантно ставитиметься до всіх інших, визнаючи за ними аналогічне право. Вона менше схильна класифікувати людей за такими об'єктивними параметрами, як стать, колір шкіри, етнічність чи віросповідання, виявляючи надмірний фаворитизм до представників своєї групи і ворожість чи недовіру до всіх решта, а оцінює людей найперше за якостями, які мають вирішальне значення для процвітання інноваційного та відкритого суспільства: креативністю, професіоналізмом, ефективністю, працелюбністю, толерантністю та особистим розвитком.

Перехід до від «фордизму» до «постфордизму» як розширення свободи. «Постфордизм», отже, став ерою індивідуалізму, що прийшов на зміну стабільності, централізованому управлінню і плануванню попередньої епохи. Інформатизація та глобалізація принесли зі собою плинний, мережевий та гетерогенний світ, який створює

нові можливостей для людини. Ми вважаємо, що ця епоха містить значний потенціал для розширення свободи.

Ми визначили об'єктивну основу свободи як кількість можливостей для самоздійснення. Завдяки глобальним інформаційним мережам мільйони людей у всьому світі змогли відкрити безпрецедентні можливості для навчання, праці, розвитку власної справи та розширення свого світогляду. Якщо раніше підліток, який народився в нетрях або депресивному місті, був приречений на бідність та безпросвітне життя, то тепер у нього з'явилася можливість здобути професію, працювати на глобальному ринку праці (його роботодавець чи замовник може бути навіть на іншому континенті) і вирватись зі злиднів. Завдяки глобалізації-інформатизації простором для самоздійснення людини став увесь світ. Можливість працювати, читати наукову, навчальну та художню літературу, вивчати іноземні мови, розвивати своє хобі, знаходити однодумців та отримувати інформацію з усього світу завдяки одному пристрою, вартість якого більшості людей може собі дозволити, у минулому здавалась утопією та фантастикою. Але саме такою є реальність, в якій живуть наші сучасники. На нашу думку, нам поталанило жити в епоху чи не найбільшого розширення можливостей для самоздійснення за всю історію людства.

Але самої лишень об'єктивної основи свободи для самоздійснення замало. Для цього потрібна ще й суб'єктивна, яку ми визначили як набір чеснот, які дозволяють людині долати труднощі і досягати своїх цілей. Інформатизація несе з собою не лише можливості, але й виклики. Далеко не кожен використовує її саме для самоздійснення: серед користувачів Інтернету безліч тих, хто вбиває свій час у пустих розвагах, переглядає порнографію чи бездумно сидить у соціальних мережах. Завдяки інформатизації такі люди не розвиваються, а, навпаки, деградує. Інтернет, соціальні мережі та віртуальні ігри забезпечують їм щоденне і практично безкоштовне джерело дофаміну, який відповідає за суб'єктивне відчуття задоволення, не потребуючи при цьому зусиль взамін. Можливості цифрової епохи йдуть в парі з її спокусами. Щоби диференціювати між ними, потрібна суб'єктивна свобода. Інформаційна епоха, отже, стала великим випробуванням, який перевіряє кожного на міцність, обіцяючи йому як можливості, так і виклики.

Суб'єктивна свобода – це здатність людини володіти собою, самостійно ставити перед собою цілі і досягати їх, розвиваючи свій потенціал. Людей, які не мають цієї здатності, Аристотель називав «рабами за природою» і вважав, що такі люди прагнуть перебувати під чиясь владою та є слухняними виконавцями чужих вказівок. «Тому для самозбереження і об'єднуються особа, що за своєю природою владарює, та особа, котра за своєю природою підвладна. – писав філософ. – Перша завдяки своїм розумовим властивостям здатна передбачати, і тому вона вже з огляду на свою природу є істотою, що владарює і панує; друга, оскільки здатна працювати лише фізично – особа підвладна і раб» [2, с. 16]. Епоха «фордизму» з її рутинною, малокваліфікованою працею та ієрархічним наглядом винагороджувала цей другий тип людей. Кожен, хто хоче працювати «від і до», виконуючи нехитрі і добре вивчені вимоги свого керівництва, й отримувати за це середню зарплату, яка дозволяє йому не думати про майбутнє, хотів би повернутись у ці часи. Таких людей чимало як у Північній Америці, де вони голосують за таких популістів, як Дональд Трамп, що обіцяють їм повернути «старі добрі» часи промислового виробництва, так і по інший бік «залізної завіси», де вони ностальгують за епохою соціалізму. Натомість ті, хто прагнуть розвивати свій потенціал і не бояться ризику та відповідальності, вважають, що живуть у «золоті часи» можливостей.

Пов'язавши свободу зі самоздійсненням, ми вказали також на її екзистенціальний вимір, що втілюється у максимі «екзистенція передуює есенції». Згідно з цим розумінням свободи, не існує жодного заданого наперед рецепту, який відповідає на запитання: «Що

означає бути людиною?». Як і традиційне суспільство, стара промислова епоха формувала шаблони мислення та поведінки, вписуючи індивіда у колективні рамки. У ній домінувала максима: «Якщо ти чоловік чи жінка, білий чи чорний, робітник або селянин, ти повинен поводитись і думати лише так і так, бо інакше суспільство піддаватиме тебе осуду й остракізму, а то й фізично покарає». У Сполучених Штатах аж до середини 1960-х існувала сегрегація, яка відокремлювала людей білої і чорної раси, а реклама та кінематограф прищеплювали їм гендерні стереотипи, згідно з якими роль жінки у суспільстві обмежувалась лише вихованням дітей і веденням домашнього господарства. Ера «постфордизму», зі свого боку, визнає мінливі способи життя й вважає культурним імперативом толерантність і повагу людей одне до одного. На Заході сформувався широкий консенсус про те, кожен індивід у межах закону може стати творцем свого унікального «Я», а такі об'єктивні фактори, як раса чи стать, більше не повинні диктувати його / її місце у суспільстві. Вважаємо, що інформаційне суспільство найбільше сприяє екзистенціальному виміру свободи, що проголошує людське буття незавершеним проєктом, який кожен покликаний реалізувати за власним планом, дослухаючись до стародавньої мудрості: «Пізнай себе».

Окреслюючи виміри свободи, ми також пов'язали її правдою, зокрема моральною. Посилаючись на І. Канта, ми вказали, що вільними є лише ті вчинки людини, які не порушують вимог права та його моральної першооснови – категоричного імперативу. Вчинки, які їм суперечать, не є свободою, хай навіть вони продиктовані суб'єктивними інтересами та цінностями. На цьому потрібно окремо наголосити, оскільки в українському суспільстві сформувався стійкий стереотип про те, успіху в житті досягають передусім брехуни, злодії та корупціонери. Корумпована й злочинна влада при цьому породжує такі ж інститути, які спонукають людей іти стежками зла, навіть якщо вони й цураються його у своєму серці. Як наслідок, аморальні (а, отже, невірні) вчинки окремих людей у підсумку породжують невірне суспільство. Серед української політичної еліти чимало колишніх злочинців, які стали політиками та олігархами. Аморалізм, утім, не має нічого спільного зі свободою, а неефективні й часто корумповані інститути – з тенденціями інформатизації та розвитку глобалізованого суспільства, до яких після 1991 року долучилась й наша держава. Україна платить дорогу ціну за право бути вільною, відстоюючи свободу на Майданах і в боротьбі з російським агресором. На цьому шляху ще багато труднощів, але вважаємо, що зміни стали незворотними – й наша держава, за словами Ж.-П. Сартра, «приречена бути вільною». Адже свободи достойний передусім той, хто бореться за неї. Сьогодні Захід з подивом спостерігає за тим, як українці боряться за свободу і демократію, подаючи приклад решті світу. Стереотип «усі крадуть, усі брешуть» при цьому слугує виправданням для тих, хто й самі не проти отримати хабаря, збрехати чи просто сидіти склавши руки й ляяти владу.

У першій частині статті ми пов'язали свободу з матеріальними засобами, які потрібні людині для самоздійснення. Тут передбачаємо, мабуть, найгострішу критику нашої тези про те, що перехід від стабільного фордизму до інноваційного «постфордизму» – це розширення свободи. Як, наприклад, щодо пенсіонера, чиєї пенсії у нашій країні вистачає хіба на те, щоб не померти з голоду? «Можливо, порадите йому стати програмістом, використовуючи можливості і переваги інформаційної епохи?», – хтось може саркастично запитати. А як щодо вчителя чи лікаря, чиїх доходів далекі не вистачає на життя, яке навіть з великим натягом можна назвати достойним? «Можливо, і їм піти працювати в ІТ або виїхати за кордон, де їх цінуватимуть більше? Хто ж тоді вчитиме дітей і лікуватиме хворих?», – передбачаємо наступне саркастичне запитання.

Спробуймо відповісти: злидні, в яких цілковито несправедливо опинилися цілі прошарки українського суспільства, не є наслідком об'єктивних закономірностей розвитку

суспільства і його переходу від однієї соціально-економічної моделі до іншої, а результатом дій та бездіяльності конкретних людей (політиків, олігархів та чиновників), які змарнували потенціал розвитку держави, який «Дойче Банк» у 1990 р. прирівнював до потенціалу Німеччини. По-друге, інші країни під час переходу до «постфордистської» економіки, теж переживали значні труднощі, під час яких багато людей незаслужено опинились у злиднях. Полякам досі важко пробачити «шокову терапію» Лешека Бальцеровича, а британцям – закриття шахт Маргарет Тетчер. По-третє, – і не найважливіше – об’єктивну основу свободи слід трактувати як невіддільну від суб’єктивної. Наприклад, теза про те, що автомобілі розширили свободу переміщення, не стає менш вірною через те, що у суспільстві є люди з вадами зору чи іншими формами інвалідності, які не здатні самостійно скористатись цією свободою. Так само й переваги інформатизації та глобалізації, які ми окреслили у цій статті, стосуються лише тих людей, які спроможні ними скористатись. Ми свідомі, що як в Україні, так і в інших країнах є багато людей, які з огляду на різні причини (старість, погане здоров’я та ін.) не здатні використовувати можливості, які інформатизація та глобалізація дають для самоздійснення. Цим людям потрібне справедливе соціальне забезпечення, а будь-яка чесна праця (вчителя, лікаря, поліцейського чи викладача) повинна бути достатньо оплачувана, аби забезпечити кожному гідне життя.

Наступний аспект свободи, який ми окреслили у першій частині статті, стосується її розуміння як «усвідомленої необхідності». Посилаючись на Г. Гегеля, ми акцентували на тому, що вільним є той індивід, який перебуває в гармонії з об’єктивними закономірностями розвитку суспільства. Щоби бути вільним у будь-якому суспільстві – у тих межах, звісно, в яких воно дозволяє, – людина повинна розуміти тенденції його розвитку і використовувати інструменти для самоздійснення, які воно їй пропонує. Це найперше стосується його технологій. Наприклад, у США дуже складно жити без власного автомобіля, оскільки інфраструктура цієї країни припускає, що автомобіль є практично у кожного. Окрім великих міст, громадський транспорт у США є слаборозвиненим, а відстані – величезні. Врахування цих необхідних факторів і, як наслідок, придбання чи оренда авто стає *sine qua non* свободи навіть у тому випадку, якщо хтось би хотів ходити пішки чи пересуватись іншими видами транспорту.

Таким *sine qua non* у «постфордистську» епоху стають цифрові навички і використання інформаційних технологій. Ми живемо в часи, коли щораз більше сфер людської діяльності – політика, бізнес, освіта, розваги та ін. – переходять у віртуальне середовище. У будь-якій з цих сфер умовою самоздійснення стають цифрові засоби, а той, хто відмовляється від їх використання, стає схожим на Дон Кіхота, який бореться з вітряками.

Нарешті останній аспект, який ми окреслили у першій частині цієї статті, – це фроммівська «втеча від свободи», яка стає особливо актуальною у перехідні періоди, коли ослаблюються інститути, що надавали членам суспільства стабільність та безпеку. Посилаючись на Т. Гоббса, ми зазначили, що безпека і свобода знаходяться в оберненій пропорції: що більше в суспільстві безпеки, тим менше у ньому свободи, і навпаки. Абсолютна свобода – гоббсівська «війна всіх проти всіх» – це повна відсутність безпеки, тоді як абсолютна безпека, зі свого боку, – це тотальна протилежність свободи. У своєму трактаті «Левіафан» філософ описав перехід від безмежної свободи до інститутів, які дають суспільству стабільність і безпеку. Але з його концепції випливає вірність і протилежної тези: ослаблення безпеки означає розширення свободи. Це можна було спостерігати, наприклад, під час краху соціалістичної системи і переходу до ринкової економіки у країнах Східної Європи. Письменники, поети та художники враз позбулись набридливих обмежень своєї творчості, наділені підприємницьким хистом люди отримали змогу вільно розвивати свій бізнес, а філософи та вчені – можливість ділитися своїми ідеями із

ширшою науковою спільнотою. Натомість ті, кого Аристотель називав «рабами за природою» – люди, здатні бути лишень виконавцями чужих вказівок, – відчули потрясіння і втрату ґрунту під ногами, коли політичні та соціально-економічні інституції, які давали їм чіткі інструкції, що і як потрібно робити, враз ослабли чи взагалі перестали існувати. Для них раптом настала ситуація, яку ми можемо назвати «соціальною агорафобією». Індивід опинився посеред великої площі і може рухатись у будь-якому напрямку, проте ніхто йому не скаже, куди, власне, потрібно йти, а за будь-яке прийняте рішення треба нести особисту відповідальність. Свобода для таких людей стає непосильним тягарем, який вони хотіли б поміняти на стабільність та безпеку.

На думку Е. Фромма, основним засобом цього стає диктатура. Такі люди готові бути слухняними виконавцями волі диктатора-популіста, який, зі свого боку, стає рупором усіх «скривджених і нездолених». Диктатор обіцяє вивищити посередність обіцянками колективного блага, які імпонують тим, хто хоче компенсувати власну життєву нереалізованість уявною приналежністю до чогось «великого» – будівництва комунізму, відродження Римської імперії, «великої Німеччини» чи теперішнього путінського «вставання Росії з колін».

Ідея «втечі від свободи», як ми зазначили у першій частині статті, корелює з тезою Х. Ортеги-і-Гассета про «бунт мас». У своїй однойменній праці філософ описав так звану «людину маси» – посереднього обивателя, який ненавидить усіх тих, хто своїми досягненнями чи життєвими якостями перевищує його. «Людина маси» не лише хоче бути «такою, як всі», але й бажає, щоб усі інші були «такі, як вона». Лейтмотивом її життя є заздрість. Феномен «бунту мас» ліг в основу тоталітарних режимів 20 століття, коли основною підтримки більшовизму була заздрість до працьовитих селян з боку їх менш успішних сусідів, а підставою нацизму – заздрість до успішних євреїв.

Явища «втечі від свободи» та «бунту мас» не втрачають актуальності і в умовах «постфордизму». У Сполучених Штатах Америки, на наш погляд, їх проявом стала перемога на президентських виборах 2016 р. кандидата від Республіканської партії Дональда Трампа. Ядром електорату Д. Трампа стали білі чоловіки із робітничого класу, які потерпіли унаслідок поступового розвалу «фордистської» економіки і яким важко адаптуватися до інноваційної економічної моделі «постфордизму». У США навіть виник спеціальний термін «іржавий пояс» (англ. *rusty belt*), що охоплює частину Середнього Заходу та східного узбережжя цієї країни, де раніше зосереджувалось фабричне виробництво, що включало металургійні комбінати, вугільні шахти, автомобільні та інші підприємства, які створювали робочі місця і забезпечували «американську мрію». В сучасній Америці цей гігантський сировинний та виробничий комплекс у 21 ст. прийшов в занепад, що зумовило серйозні соціально-економічні та демографічні проблеми у цьому регіоні.

На життєві шанси колишніх робітників «іржавого поясу» впливає і те, що Сполучені Штати стали хабом для високоосвічених, креативних та енергійних людей зі всього світу, які раніше за них працевлаштовуються в інноваційних секторах економіки. Іншою проблемою цієї групи стала фемінізація робочої сили. Праця у сфері послуг та креативних галузях економіки менше потребує фізичної сили, тож вона стала відкритою для жінок, які почали працювати і заробляти не менше за чоловіків, що кинуло виклик традиційній ролі чоловіка як «годувальника». Д. Трамп з його диктаторським ухилом, брутальною риторикою, обіцянками закрити мігрантам в'їзд до США (при тому, що Америка – це країна колишніх мігрантів), повернути старе промислове виробництво, яке унаслідок аутсорсингу перемістилось в інші країни, а також расистським, сексистськими та ісламофобними гаслами став справжнім рупором цієї частини суспільства. Водночас за роки його правління досягнула апогею політична поляризація. Описуючи еру «фордизму», ми зазначили, що Республіканська та Демократична партія проголошували хоча й різні, проте

взаємодоповнювальні цінності. Сьогодні ж члени цих партій схильні розглядати своїх політичних опонентів майже як ворогів, а поділ між ними дедалі більше набуває територіального, расового, демографічного та ціннісного характеру. Формується стереотип, що типовий «республіканець» – це білий чоловік, який працює у промисловості (чи радше тому, що від неї залишилось) і мешкає в провінції, а типовий «демократ» – це жінка або чоловік небілої раси, який живе у мегаполісі і зайнятий в одній з інноваційних індустрій, й ці групи людей дедалі менше знаходять спільну мову між собою. При цьому слід зазначити, що трактувати усіх «республіканців» як «рабів за природою», які прагнуть «втєкти від свободи», голосуючи за людину з диктаторськими нахилами, – це спрощений і неправильний висновок. Серед них є й багато тих, хто відданий традиційним американським цінностям свободи, відповідальності та підприємництва. Так само далеко не всі «демократи» є висококонкурентними представниками креативних індустрій, які рухають уперед «постфордистську» економіку. «Втеча від свободи» і «бунт мас» присутні й серед членів та симпатиків цієї партії, втілюючись, зокрема, у її соціалістичних тенденціях (постать Берні Сандерса) та її опікунському ставленні до меншин зі світоглядом «жертви», яких ми описали у попередній статті «Свобода у постіндустріальну епоху: «етика співчуття» та «суспільство опіки».

Наостанок поміркуємо над таким питанням: які специфічні ознаки «втєчі від свободи» та «бунту мас» в умовах «постфордистського» суспільства? Якщо передумовою цих явищ є уникнення відповідальності та заздрість посередності до успіху, то є підстави вважати, що «постфордизм» з його тенденціями глобалізації та інформатизації створює всі умови для цього, причому навіть швидше та гостріше, ніж у промислову епоху, яку описували Е. Фромм та Х. Ортега-і-Гассет. Річ у тім, що унаслідок інформатизації світ стає відкритим, а люди конкурують між собою не лише у мікроспільнотах, як в аграрному суспільстві, чи націях-державках, як в індустріальному, що створили низку збалансованих механізмів для пом'якшення такої конкуренції, а в глобальних масштабах, де жодних інструментів такого пом'якшення ще поки немає. Ми вже зазначили, що багатьох американців складно пристосуватися до інноваційної економіки, оскільки їм потрібно змагатися не лише між собою, але й з індіанцями, корейцями чи китайцями, причому якраз з найенергійнішими та найталановитішими представниками цих народів, які шукають можливостей для самоздійснення саме у США. В інформаційну епоху це, однак, стосується будь-якої країни і будь-якого виду людської діяльності, адже зворотнім боком глобального самоздійснення стає глобальна конкуренція, яку потрібно витримувати, навіть залишаючись у себе вдома. Це добре описав канадський психолог Джордан Б. Пітерсон:

«Людя було простіше бути в чомусь успішним, коли більшість із нас жила в маленьких поселеннях. Хтось був місцевою красунею. Хтось був чемпіоном з орфографії, математичним генієм чи зіркою баскетболу. Була лише пара механіків і вчителів. Кожен із цих героїв мав змогу насолоджуватися сповненим серотоніном життям у своїй царині, яке гарантувало впевненість переможця. [...] А зараз більшість із нас мешкає в містах. Якщо ви навіть один на мільйон, але вирости в сучасному Нью-Йорку, тоді вас там таких двадцять. Ба більше, ми пов'язані із сімома мільярдами людей через цифрову павутину. Ієрархічна система наших досягнень стала неймовірно заплутаною. Байдуже, наскільки ви в чомусь майстер і як оцінюєте власні здобутки, – завжди знайдеться хтось, хто виставить вас дилетантом» [3, с. 93].

Раніше можна було навчитися пристойно грати на гітарі і збирати аншлаги у місцевому клубі, але сьогодні вас порівнюватимуть вже не зі схожим на вас гітаристом, а з Джимі Гендріксом. Можна бути пристойним викладачем, але ваші лекції бліднуть проти геніальних виступів професорів з Гарварда і Стенфорда, які завдяки Інтернету стали

загальнодоступними. Іншими словами, не залишилось такого виду діяльності, в якій завдяки інформатизації конкуренція би не підсилилась, а тягар свободи не став би ще важчим. А це, зі свого боку, дозволяє передбачати відновлення вже описаних тенденцій «втечі від свободи» та «бунту мас». Яких саме форм вони набудуть у 21 столітті – глобального популістського руху, неокомунізму та неофашизму, чи релігійного фундаменталізму? – це запитання ще досі залишається відкритим. Проте, здається, ми вже спостерігаємо ознаки їх усіх. Рух «Black Lives Matter» з його культурним ревізіонізмом, право- та ліворадикальні ідеології в Європі та Америці, фанатичні релігійні організації, такі як «Талібан» чи ІДІЛ, російський та китайський неоімперіалізм, – це далеко не вичерпний перелік ідеологій та рухів, які стають основою «втечі від свободи» та «бунту мас» у сучасну епоху. Можливо, відбудеться й інший сценарій й багато людей узагалі відкинуть самоздійснення в реальному світі й втечуть у віртуальний, як це показано у фільмі «Першому гравцю приготуватись» (2018) (реж. Стівен Спілберг)? Поглинення віртуальною реальністю – це, зрештою, також «втеча від свободи». Найімовірніше, описані Х. Ортегою-і-Гассетом та Е. Фроммом явища відбуватимуться за багатьма сценаріями одночасно і охоплюватимуть дедалі більше людей. А це спонукає поставити останнє запитання: чи може в інформаційну епоху стати надто багато свободи – стільки, що вона може просто зламатися під власним «тягарем»? Зрештою, чи може взагалі свободи бути «занадто багато»? Ми спробуємо відповісти на ці запитаннями у наших наступних публікаціях.

Висновок. Отже, можна зробити підсумок, що перехід від «фордистської» до «постфордистської» моделей економіки та суспільства розширює свободу людини. Процеси інформатизації та глобалізації, що лягли в основу цього переходу, безпрецедентно збільшили спектр можливостей та засобів для самоздійснення (об'єктивна основа свободи). Водночас вони посилюють конкуренцію між людьми й ослаблюють сформовані попередньою «фордистською» моделлю подушки безпеки. Це призводить до того, що переможцями у цій конкуренції стають ті, хто наділений суб'єктивною основою свободи (чеснотами, самодисципліною, наполегливістю та рішучістю). Натомість ті, хто програють у ній, можуть стати осередком відтворення вже в новому – інформаційному – контексті описаних у філософській літературі 20 ст. явищ «бунту мас» та «втечі від свободи». На низці прикладів ми зазначили, що ці феномени вже відбуваються, причому в різних політичних та культурних середовищах.

Як же «розширення» свободи, яке ми описали у цій статті, корелює з її «звуженням», яке ми окреслили у нашій попередній статті «Свобода у постіндустріальну епоху»? Звісно, Д. Белл та теоретики «регулятивної школи» описували інформаційне суспільство з різних теоретичних позицій, проте між їхніми концепціями все-таки можна знайти точки дотику. Так, Д. Белл стверджував, що символічна праця, яка потребує інтелектуальних навичок, стає основою «третинного сектора» економіки та провідним видом діяльності в інформаційну епоху, з чим би, очевидно, погодились теоретики «регулятивної школи». Описане у попередній статті «суспільство опіки», яке впливає із «етики співчуття», частково можна вважати ще одним проявом «бунту мас» і «втечі від свободи», утім ми все-таки хочемо запропонувати дещо інший погляд на співвідношення, здавалось би, протилежних тенденцій «звуження» та «розширення» свободи, які ми окреслили в обох статтях. Як було сказано, основне запитання, яке ставлять теоретики «регулятивної школи», полягає у тому, які фактори необхідні для того, аби капіталістична економіка – динамічна система, яка постійно розвивається і розширюється – залишалась стабільною. Конкуренція – це, звісно, *sine qua non* капіталізму. Це – сила, яка приводить його в рух, але для стабільного розвитку потрібна також і безпека, яка збалансовує і гамує відцентрові сили. Іншими словами, щоби система була стабільною, їй потрібен не лише «акселератор», але й «гальма», без яких може відбутись її некерований

розгін, що врешті-решт може її підірвати. Вважаємо, що опікунські спрямування сучасних Західних суспільств, що втілюються у масштабному соціальному забезпеченні та підвищеним співчуттям до усіх тих груп, які опинились у невідгданому соціальному становищі, – це і є відповідь на інноваційний, динамічний, вибухоподібний розвиток «постфордистської» економіки. Це – безпека, яка збалансовує свободу; антитеза, що йде в парі з тезою. Інформаційне суспільство – це відносно нова реальність, що триває декілька десятиліть, як порівняти з індустріальним суспільством, що існувало дві сотні років, та аграрним, яке тривало кілька тисячоліть. Кожну з цих стадій розвитку людства характеризували власні можливості та обмеження для свободи індивіда. Вважаємо, що описані у цих статтях тенденції окреслюють взаємопов'язані процеси трансформації свободи в процесі переходу до нової соціальної реальності – інформаційного суспільства.

Список використаної літератури

1. Аврелий Марк. Наедине с собой. Размышления. URL: https://librebook.me/naedine_s_soboi_razмышleniia/vol1/8.
2. Аристотель. Політика. Київ : Основи, 200. 239 с.
3. Пітерсон Д. 12 правил життя. Як перемогти хаос. Київ : Наш Формат, 2019. 320 с.
4. Aglietta M. A Theory of Capitalist Regulation. 1979. 390 с.
5. Aglietta M. Capitalism at the Turn of the Century: Regulation Theory and the Challenge of Social Change. *New Left Review*. 1988. № 232. С. 41–90.
6. Boyer R. The Regulation School. A Critical Introduction. New York : Columbia University Press, 1990. 150 с.
7. Himanen P. The Hacker Ethic and the Spirit of the Information Age. New York : Random House, 2001. 232 с.
8. Hobsbawm E. Age of Extremes: The Short 20th Century. 1994. 627 с.
9. Lash S. Economies of Signs and Space. *Sage*. 2002. URL: <https://idoc.pub/documents/lash-and-urry-1994-economies-of-signs-and-space-introduction-on23w5ejeml0>.
10. Lash S. The End of Organized Capitalism. Cambridge : Polity, 1987. 383 с.
11. Lipietz A. Mirages and Miracles: The Crises of Global Fordism. San Francisco : Analytical Psychology Club of San Francisco, 1988. 240 с.
12. Piore M. The Second Industrial Divide. New York : Basic Books, 1984. 355 с.
13. Reich R. The Work of Nations: Preparing Ourselves for 21st Century Capitalism. New York : Vintage, 1991. 339 с.
14. Webster F. Theories of the Information Society. London : Routledge, 2006. 314 с.

FREEDOM IN THE CONTEXT OF THE REGULATION THEORY OF THE INFORMATION SOCIETY: FROM “FORDISM” TO “POSTFORDISM”

Yevhen Laniuk

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

One of the approaches to understanding the information age is the so-called “regulation school”, which describes it as a transition from the so-called “Fordist” to the “post-Fordist” model of the economy. According to this approach, such a transition simultaneously causes large-scale changes at all levels of the organization of society (from the family to the state) and in all its spheres (political, cultural, social, etc.). “Fordism” and “post-Fordism” are not just two models of the economy, but also different types of society.

Historical period from 1945 to the end of the 1970s “regulation school” theorists have called the “Fordist” or “Fordist-Keynesian” era. It was a period of expansive economic development, in which the balance of mass production and mass consumption was crucial. State regulation of the economy stimulated demand by increasing the well-being of workers, and high demand ensured economic growth. Fordism in the West was an era of fairly cheap, standardized goods that were produced on an assembly line in huge quantities and in similar patterns. Unemployment was low, and industrial workers were the main category of the labor force. It was an era of socio-economic stability, mass culture and mass consumption.

This system was brought to an end by the interconnected and inseparable processes of informatization and globalization, which marked the beginning of the transition to a more complex, less predictable and less stable “post-Fordist” model. “Post-Fordism” is an era of highly specialized, innovative and high-tech production and information industries, as well as creative and highly competitive labor. Large centralized enterprises, which massively provided jobs for unskilled and semi-skilled labor, are being replaced by small, but high-tech production and information facilities with high demands to the qualifications of their workers. Globalization, informatization and migration processes increase competition between people, and the regulatory role of the nation-state and trade unions is decreasing. The transition to “post-Fordism” leads to broader cultural and social changes: it strengthens individualism, changes gender roles and makes creative self-fulfillment one of the main motives of human life. Thus, a dynamic, open and innovative society is emerging, in which the main value is human capital – knowledge, skills and creativity.

We argue that the transition from “Fordism” to «post-Fordism» has become an extension of human freedom. We associate freedom with self-realization and argue that it has two foundations – objective (external) and subjective (internal). The objective basis of freedom is the number of options, the combination of which allows an individual to make a decision. Thanks to the processes of globalization and informatization, which became the basis of “post-Fordism”, millions of people around the world were able to discover unprecedented opportunities for learning, work and self-development, and the whole world became the space for their self-fulfillment. At the same time, self-fulfillment also requires internal (subjective) freedom, which we defined as a set of virtues that allow a person to overcome difficulties and achieve their goals. By intensifying competition, the “post-Fordist” era rewards above all those who are endowed with the virtues of industriousness and perseverance and are not afraid to take risks and take responsibility. Referring to Aristotle, we described the type of people who seek to be under someone’s authority and are obedient executors of other people’s instructions. Such people felt comfortable in the “Fordist” era with its routine work and hierarchical supervision. The transition to “post-Fordism”, which entailed a partial or complete destruction of the socio-economic safety airbags, was a shock for some and at the same time a source of opportunity for others. Based on the ideas of T. Hobbes, we described freedom and security as antipodes: more freedom for members of society means less security, and vice versa. “Post-Fordism” shifted their balance towards freedom. At the end of the article, we reflect on the concepts of “escape from freedom” and rebellion of the masses described by E. Fromm and J. Ortega y Gasset and point out their characteristic manifestations in the information age.

Key words: regulation school, Fordism, post-Fordism, information society, globalization, freedom, escape from freedom, rebellion of the masses.

УДК 323.113(161.2):32(321)

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2021.28.2>

УКРАЇНСЬКА ДІАСПОРА ЯК ПОЛІСУБ'ЄКТНА, СКЛАДНООРГАНІЗОВАНА СИСТЕМА В КОНТЕКСТІ СТРАТЕГІЧНОЇ ПОЛІТИКИ ДЕРЖАВИ

Ніна Авер'янова

Київський національний університет імені Тараса Шевченка,

вул. Володимирська, 60, 01601, м. Київ, Україна

e-mail: aver_n@ukr.net

ORCID ID 0000-0002-1088-2372

Тетяна Воропаєва

Київський національний університет імені Тараса Шевченка,

вул. Володимирська, 60, 01601, м. Київ, Україна

e-mail: voropayeva-tania@ukr.net

ORCID ID 0000-0001-8388-7169

У статті досліджується феномен діаспори як полісуб'єктної, складноорганізованої системи, висвітлено її роль у контексті сучасної стратегічної політики держави. Саме поняття «діаспора» складне та багатогранне, тому дослідники вкладають різні значення в його зміст, включаючи сюди відмінні явища та процеси. Вчені за основу визначення діаспори беруть різноманітні критерії та ознаки – етнічні, релігійні, економічні, політичні та ін. Тобто існують значні відмінності в позиціях дослідників щодо розуміння феномена діаспори. На сьогодні діаспори включають в себе широкий спектр груп, таких як: політичні біженці, гастарбайтери, іммігранти, іноземці, вигнанці та ін. Методологічною базою цього наукового дослідження є інтегративний підхід, який поєднує переваги системного, суб'єктно-діяльнісного й синергетичного підходів, що є оптимальними для вивчення цілісних, багаторівневих, багатофункціональних систем. Інтегративний підхід до вивчення вітчизняного й зарубіжного українства найоптимальніше функціонує на перетині українознавства, діаспорознавства, міграціології, соціальної філософії, політології, соціології, етнопсихології та міжнародних відносин.

Доведено, що сьогодні діаспори багатьох країн світу зберігають свою окремішність і самобутність, водночас вони ефективно інтегрувались у політико-правове, соціально-економічне та культурне середовище країни проживання, при цьому діаспори мають можливість лобювати інтереси країни походження. Підкреслюється, що співпраця з українською діаспорою зміцнює політичні, економічні та культурні зв'язки України з країнами проживання зарубіжних українців, сприяє просуванню економічних інтересів нашої держави. Україна, активно співпрацюючи з українською діаспорою, використовуючи її інтелектуальний, соціально-професійний, політико-правовий, фінансово-економічний та культурно-мистецький потенціал, може зайняти більш активну позицію для оптимального вирішення своїх найгостріших проблем. У свою чергу, Україна має підтримувати діаспору як у питаннях посилення захисту прав і свобод зарубіжних українців, так і в задоволенні їхніх культурно-мистецьких, освітніх і соціально-гуманітарних потреб. Нині надзвичайно важливим (як для країн проживання, так і для країн походження) є вироблення стратегії ефективної політики щодо діаспор.

Ключові слова: діаспора, українська діаспора, українська держава, країна походження, країна проживання, полісуб'єктність, інтегративний підхід.

Актуальність проблеми. Вивчення феномена діаспори залишається актуальним у наші дні, адже українська діаспора продовжує відігравати важливу роль в утвердженні України як дієвого суб'єкта міжнародних відносин. Тісно співпрацюючи зі своєю діаспорою, Україна має можливість консолідувати світове українство для подальшої ефективної розбудови української державності та для протидії антиукраїнській пропаганді з боку Російської Федерації, яка не припиняється вже більше 30 років. Окрім цього, загрози й небезпеки для України актуалізуються в багатьох сферах: військово-оборонній, геополітичній, демографічній, державотворчій, духовно-світоглядній, екологічній, економічній, енергетичній, інформаційній, історико-меморіальній, культурно-мистецькій, мовній, морально-етичній, науковій, нацистворчій, освітньо-виховній, політико-правовій, соціальній, територіальній, технологічній, фінансовій тощо. Але найважливішими серед них є: 1) загроза можливої ескалації російсько-українського конфлікту, що може привести до широкомасштабної війни з РФ, нової глобальної конфронтації й навіть світової війни; 2) небезпека тотального поширення в Україні COVID-19; 3) загострення економічної кризи в Україні; 4) неефективна боротьба з корупцією в Україні; 5) багаторічна інформаційна війна Росії проти України.

Методологічною базою нашого дослідження є інтегративний підхід, який поєднує переваги системного, суб'єктно-діяльнісного й синергетичного підходів, що є оптимальними для вивчення цілісних, багаторівневих, багатофункціональних систем. Інтегративний підхід передбачає розгляд об'єкта дослідження у його зв'язках і взаємозалежностях з іншими процесами та явищами, а також врахування взаємодії різнопланових чинників, що зумовлюють його становлення і розвиток [12]. Інтегративний підхід до вивчення вітчизняного й зарубіжного українства найоптимальніше функціонує на перетині українознавства, діаспорознавства, міграціології, соціальної філософії, політології, соціології, етнопсихології та міжнародних відносин. Цей підхід має великий дослідний і методологічний потенціал для узагальнюючих теоретичних побудов, що базуються на основі транздисциплінарного аналізу особливостей діяльності вітчизняного й зарубіжного українства в контексті захисту національних інтересів України.

Аналіз наукових публікацій. Грунтовні напрацювання щодо феномена діаспори відображені в працях таких зарубіжних вчених, як Джон Армстронг, Роджерс Брубейкер, Ніколас ван Гір, Мішель Брюно, Мілтон Дж. Есман, Джеймс Кліффорд, Ален Медам, Робін Коен, Вільям Сафран, Габріель Шеффер та ін. Нині вивчення діаспори стало міждисциплінарною та навіть транздисциплінарною сферою дослідження [18].

Українські вчені також вивчали різні аспекти проблеми діаспори та зарубіжного (закордонного) українства, серед них: В.М. Андрієнко, М.В. Андрієнко, О.В. Антонюк, Т.Д. Антонюк, А.Є. Атаманенко, Л.В. Божук, І.І. Винниченко, С.В. Віднянський, В.В. Гарагонич, Н.П. Горбатюк, В.С. Гошовський, Л.В. Дибчук, В.Б. Євтух, Ф.Д. Заставний, О.Д. Зубалій, І.М. Ключковська, О.О. Ковальчук, Т.В. Коломієць, С.Ю. Лазебник, Б.Д. Лановик, Ю.Е. Латунов, О.М. Майборода, Л.І. Мазука, Т.В. Марусик, Ю.В. Недужко, М.І. Пірен, А.А. Попок, В.І. Сергійчук, Н.В. Совінська, О.О. Сухобокова, Я.А. Таран, М.В. Траф'як, М.В. Трофименко, В.П. Трошинський, Т.В. Федорів, К.О. Чернова, О.В. Швачка, С.О. Штепа та ін. Діаспорологічні дослідження в Україні здійснюють різні наукові інститути: Міжнародний інститут освіти, культури та зв'язків з діаспорою Національного університету «Львівська політехніка», Інститут досліджень української діаспори (діє як структурний підрозділ Національного університету «Острозька академія»), Інститут досліджень діаспори та ін. Було проведено значну кількість з'їздів, конгресів, конференцій, присвячених проблемам зарубіжного українства, закордонного українства та діаспори, опубліковано низку ґрунтовних наукових монографій і статей, захищено

дисертаційні дослідження. Проте питання, які стосуються діяльності зарубіжного українства у сфері відстоювання національних інтересів України, висвітлені недостатньо, що і зумовило **мету статті** – розглянути українську діаспору як полісуб'єктну, складноорганізовану систему в контексті сучасної стратегічної політики нашої держави.

Виклад основного матеріалу. Як відомо, у Стародавній Греції слово «діаспора» (у перекладі «розсіювання») застосовувалося по відношенню до процесів міграції та колонізації. Вперше воно було вжито щодо єврейського народу. На івриті цей термін спочатку використовувався для означення поселення колоній іудеїв за межами Палестини після вавилонського вигнання, а потім отримав більш загальне значення – передбачав групу людей, які оселилися далеко від своїх предків [17]. У наукову літературу поняття «діаспора» ввійшло завдячуючи дослідженням вчених Чиказької школи у США в кінці 1920-тих років. У Європі проблемами діаспори зацікавилися значно пізніше (в 1960–1970 рр.), коли до неї у великій кількості почали прибувати мігранти. Опинившись за межами своєї Батьківщини, в новому для них суспільстві, мігранти створювали іммігрантські спільноти. Процес діаспоризації проходив активно і не завжди мирно, він почав відчутно впливати майже на всі сфери життя країн, до яких прибули мігранти [2].

Діаспора утворюється в тих країнах, де етнос виявляє міцну стійкість до асиміляції. Для стійкого функціонування діаспори важливе значення мають мова етносу, його специфічні елементи матеріальної та духовної культури, почуття солідарності між членами діаспори та співпраця з державними інститутами як країни проживання, так і країни походження. Сучасні технології та розширений доступ до кіберпростору сприяв виникненню «електронних діаспор» («e-diasporas»), «мережевих діаспор» («net-diasporas»), «веб-діаспор» («web-diasporas»), «онлайн-діаспор» («online-diasporas»), «цифрових діаспор» («digital diasporas») [11; 13; 14; 15]. Досить часто сучасні діаспори постають не лише як етнокультурні спільноти, а найперше спільноти, що мають можливість впливати на світові культурні процеси та на внутрішній розвиток держави, що досягається завдяки створенню системи громадсько-політичних, культурно-мистецьких, освітніх та ін. організацій. Діаспори багатьох країн світу демонструють, що вони зберігають свою окремішність, самобутність і водночас ефективно інтегрувались у політико-правове, соціально-економічне та культурне середовище країни проживання, при цьому вони мають можливість лобювати інтереси країни походження.

Українська діаспора – «збірне визначення української національної спільноти поза політичними кордонами України. Головним джерелом утворення української діаспори стала еміграція» [9, с. 256]. На сьогодні українська діаспора нараховує понад 20-мільйонів українців [7]. Процес переселення українців із власної держави в інші країни триває, що, відповідно, призводить до скорочення населення України – 41,588 мільйонів осіб (на 01 січня 2021 р.) [5, с. 1].

Варто зауважити, що в офіційних документах переважно вживається термін «закордонне українство». Правовий статус закордонних українців визначено Законом України «Про правовий статус закордонних українців» (2004 р.). У «Державній програмі співпраці із закордонними українцями на період до 2020 року», як і в попередніх програмах, та «Національній концепції співпраці із закордонними українцями» (схвалена указом Президента України 13 жовтня 2006 р.) зазначається, що захист прав і свобод закордонних українців є невід'ємною частиною зовнішньополітичної діяльності України. Наша держава бере на себе зобов'язання підтримувати закордонних українців шляхом задоволення їхніх культурних, інформаційних, освітніх, соціально-гуманітарних та інших потреб. Водночас співпраця із закордонними українцями має сприяти використанню їхнього інтелектуального, духовного і культурного потенціалу в інтересах української держави,

консолідувати українську націю, утверджувати позитивний міжнародний імідж України. Співпраця із закордонними українцями слугуватиме максимальному залученню можливостей та потенціалу української діаспори для сприяння євроінтеграційним і євроатлантичним прагненням України, для просування її економічних інтересів у країнах проживання закордонних українців. Важливо, що серед пріоритетних завдань у «Державній програмі співпраці із закордонними українцями на період до 2020 року» стали заходи, спрямовані на активізацію інформаційно-роз'яснювальної діяльності з посилення протидії антиукраїнській пропаганді та поглиблення співпраці з представниками української діаспори у сфері національно-патріотичного виховання [6]. Показово, що за радянської доби співпраця вітчизняних науковців і дисидентів з ученими української діаспори була надзвичайно важливою, адже вона великою мірою забезпечила оптимальну організацію багаторічного інтелектуального супроводу процесу відновлення незалежності України [3].

Сучасні дослідники розглядають зарубіжне українство і в ролі об'єкта, і в ролі суб'єкта. Але українство (і вітчизняне, і зарубіжне) є полісуб'єктним феноменом. Ця полісуб'єктність яскраво проявляється у діяльності як історично сформованих українських діаспорних організацій, так і новітніх громад українського зарубіжжя через множинність суб'єктів зарубіжного українства. Полісуб'єктність зумовлюється самою природою самоорганізації зарубіжного українства. Полісуб'єктність передбачає наявність складноорганізованої цілісності, що охоплює окремі українські громади, які об'єднані різноманітними зв'язками та взаємовідносинами, процесами координації та субординації громад, що перебувають у суб'єкт-суб'єктних відносинах. Діяльність оптимально організованої полісуб'єктної спільноти має потужний кумулятивний ефект [4].

Оскільки діаспори проживають за межами своїх країн, але при цьому підтримують тісні зв'язки з країнами походження, то вони є «містком» між цими державами. Діаспори – це не лише історично сформовані спільноти, які проживають за межами країни походження та дотримуються етнокультурних традицій, це також і певні сили впливу на владу країни проживання та політичний інструмент на міжнародній арені. Низка країн світу давно співпрацює зі своїми діаспорами, які стають активними суб'єктами міжнародного просування національних інтересів своєї історичної Батьківщини та формують її позитивний імідж [1]. Тому нині активно розвивається таке поняття, як дипломатія діаспор. «Дипломатія діаспор – це особливий інструмент політиків діаспори, який виходить за рамки участі у внутрішній політиці та передбачає спілкування і посередництво з багатьма зацікавленими сторонами і аудиторіями» [8, с. 99]. Діаспори стають суб'єктом публічної дипломатії, яку розглядають як цілеспрямовану міжнародну діяльність, спрямовану на посилення зв'язків між політичними суб'єктами та населенням зарубіжних країн для здійснення інформаційного впливу на їхню суспільну думку і поведінку. Так, наприклад, зарубіжні вчені, намагаючись висвітлити взаємодію держави і діаспор, демонструють, що державна політика щодо діаспор має різні цілі та наміри. «Політика управління діаспорою» може варіюватися від використання грошових переказів, отриманих від трудових мігрантів, до посилення «м'якої сили», інструментом реалізації якої стає діаспора як суб'єкт публічної дипломатії [10; 16]. Тобто діаспори можуть виконувати різноманітні функції – від пропагування ідей своєї історичної Батьківщини, формування її позитивного іміджу до посередництва між нею та країнами проживання.

Сьогодні для української держави важливо і життєво необхідно зберегти свій статус суверенної незалежної держави, намагатися бути дієвим суб'єктом міжнародних відносин. Тому українська держава, активно співпрацюючи з українською діаспорою, використовуючи її інтелектуальний, соціально-професійний, політико-правовий, фінансово-економічний та культурно-мистецький потенціал, може зайняти більш активну позицію для більш

оптимального вирішення найгостріших проблем: припинення міждержавного російсько-українського збройного конфлікту на території України, відновлення територіальної цілісності держави та повноцінної реінтеграції населення окупованих територій.

Так, різноманітні організації зарубіжного українства здійснюють суттєву підтримку реалізації і захисту національних інтересів України. Наприклад, Світовий Конгрес Українців, що об'єднує понад 20 млн українців із понад 60-ти країн світу, захищає національні інтереси українського народу, координує діяльність глобальної мережі діаспорних громад, а також підтримує незалежність, територіальну цілісність, національну ідентичність та економічний розвиток України. У наші дні Світовий конгрес українців глибоко стурбований небезпечною ситуацією на Сході України, зокрема нарощуванням кількості російських військ біля кордону України та чисельними порушеннями домовленостей про перемир'я на Донбасі. Зважаючи на зазначене, Президент Світового конгресу українців Павло Грод надіслав офіційного листа керівництву Європейського Союзу із закликом підтримати Україну в цій непростій ситуації та вимагати від Російської Федерації відвести свої війська від українських кордонів. Світовий конгрес українських молодіжних організацій (який представляє інтереси молоді діаспори як через координацію діяльності українських молодіжних організацій у світі, так і через співпрацю з установами України) реалізовує міжнародні соціальні проекти для встановлення миру в Україні та світі; сприяє співпраці дітей та молоді зони АТО з молодими людьми інших країн.

Висновки. Отже, співпраця з діаспорою зміцнює політичні, економічні та культурні зв'язки України з країнами проживання зарубіжних українців, просуває економічні інтереси нашої держави. Українська діаспора буде посилювати свою країну походження (Україну) тоді, коли закордонне українство, насамперед, зберігатиме свою національно-культурну ідентичність і в умовах можливої асиміляції сприятиме її формуванню у своїх дітей. У свою чергу, українській державі слід подолати декларативність і формалізм у взаємодії з діаспорою, а також зробити співпрацю з діаспорою одним із стратегічних пріоритетів державної політики.

Список використаної літератури

1. Авер'янова Н.М. Культурно-мистецькі заходи української діаспори у контексті відстоювання національних інтересів України. *Гілея: науковий вісник*. 2018. Випуск 139(12). Ч. 2. Філософські науки. С. 118–120.
2. Авер'янова Н.М. Поняття «діаспора» у наукових розробках зарубіжних вчених: особливості інтерпретацій та застосування. *Українознавчий альманах*. 2021. Випуск 28. С. 8–13.
3. Воропаєва Т.С. Інтелектуальний супровід відновлення незалежності України: співпраця вітчизняних і зарубіжних українців (до 30-ої річниці незалежності України). *Українознавчий альманах*. 2021. Випуск 28. С. 27–33.
4. Воропаєва Т.С., Авер'янова Н.М. Зарубіжне українство як полісуб'єктний феномен. *Українські громади за кордоном: нові точки відліку* : збірник матеріалів Міжнародної науково-практичної конференції, 22 квітня 2021 р. Львів, 2021. 158 с. С. 36–40.
5. Демографічна ситуація у 2020 році. Експрес-випуск / Державна служба статистики України. URL: <http://www.ukrstat.gov.ua/express/expr2021/02/16.pdf>.
6. Державна програма співпраці із закордонними українцями на період до 2020 року / Верховна Рада України. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/344-2018-%D0%B-F#Text>.
7. Світовий конгрес українців 2017. 50 років у підтримці українського народу. Ювілейний випуск з нагоди 50-ліття Світового конгресу українців. URL: <http://www.ukrainianworldcongress.org/UserFiles/Image/Bulletins/50-Bulletin.pdf>.

8. Трофименко М. Діаспора як об'єкт та суб'єкт публічної дипломатії. *Історико-політичні проблеми сучасного світу*. 2019. Т. 39. С. 92–101.
9. Україна в міжнародних відносинах. Енциклопедичний словник-довідник. Випуск 4. Предметно-тематична частина: П–Я / Відп. ред. М.М. Варварцев. Київ : Ін-т історії України НАН України, 2013. 357 с.
10. Adamson Fiona B., Demetriou Madeleine. Remapping the Boundaries of “State” and “National Identity”: Incorporating Diasporas into IR Theorizing. *European Journal of International Relations*. 2007. Volume 13. Issue 4. Pp. 489–526.
11. Andersson Kerstin B. Digital Diasporas: an overview of the research areas of migration and new media through a narrative literature review. *Human Technology*. 2019. Volume 15(2). Pp. 142–180.
12. Averianova Nina, Voropaieva Tetiana. Transformation of the Collective Identity of Ukrainian Citizens After the Revolution of Dignity (2014–2019). *Kyiv-Mohyla Humanities Journal*. 2020. № 7. Pp. 45–71.
13. Brinkerhoff Jennifer M. Digital Diasporas: Identity and Transnational. Cambridge University Press, 2009. 288 p.
14. Diminescu Dana and Benjamin Loveluck. Traces of Dispersion: Online Media and Diasporic Identities. *Crossings. Journal of Migration Culture*. 2014. Volume 5(1). Pp. 23–39.
15. Ponzanesi Sandra. Digital Diasporas: Postcoloniality, Media and Affect. *Interventions. International Journal of Postcolonial Studies*. 2020. Volume 22(8). Pp. 977–993.
16. Ragazzi Francesco. Governing Diasporas. *International Political Sociology*. 2009. № 3. Pp. 378–397.
17. Shuval Judith T. Diaspora Migration: Definitional Ambiguities and a Theoretical Paradigm. *International Migration*. 2000. № 38(5). Pp. 41–57.
18. Stierstorfer Klaus and Carpi Daniela. *Diaspora, Law and Literature*. Berlin : De Gruyter, 2017.

UKRAINIAN DIASPORA AS A POLISUBJECTIVE, COMPLEX ORGANIZED SYSTEM IN THE CONTEXT OF STATE STRATEGIC POLICY

Nina Averianova

*Taras Shevchenko National University of Kyiv,
Volodymyrska Street, 60, 01601, Kyiv, Ukraine
e-mail: aver_n@ukr.net
ORCID ID 0000-0002-1088-2372*

Tetiana Voropaieva

*Taras Shevchenko National University of Kyiv,
Volodymyrska Street, 60, 01601, Kyiv, Ukraine
e-mail: voropaieva-tania@ukr.net
ORCID ID 0000-0001-8388-7169*

The article examines the phenomenon of the Diaspora as a polisubjective, complex system and highlights its role in the context of modern strategic policy of the state. The very concept of “Diaspora” is extremely complex and multifaceted, so researchers attach different meanings to its content, including various phenomena and processes. Scholars use various criteria and characteristics as the basis for defining the Diaspora – ethnic, religious, economic, political, and others. That is, there are significant differences in the positions of researchers on the understanding of the phenomenon of Diaspora. Today, Diasporas include a wide range of groups – political refugees, guest workers, immigrants, foreigners,

exiles and others. The methodological basis of this research is an integrative approach that combines the advantages of systemic, subject-activity and synergetic approaches that are optimal for the study of holistic, multilevel, multifunctional systems. An integrative approach to the study of domestic and foreign Ukrainians works best at the intersection of Ukrainian studies, Diaspora studies, migration, social philosophy, political science, sociology, ethnopsychology and international relations.

It is proved that today the Diasporas of many countries of the world retain their identity, while they are effectively integrated into the political, legal, socio-economic and cultural environment of the country of residence, while Diasporas have the opportunity to lobby the interests of the country of origin. It is emphasized that cooperation with the Ukrainian Diaspora strengthens the political, economic and cultural ties of Ukraine with the countries of residence of foreign Ukrainians, promotes the economic interests of our state. Ukraine, actively cooperating with the Ukrainian Diaspora, using its intellectual, socio-professional, political-legal, financial-economic and cultural-artistic potential, can take a more active position for the optimal solution of its most acute problems. In turn, Ukraine must support the Diaspora both in strengthening the protection of the rights and freedoms of foreign Ukrainians and in meeting their cultural, artistic, educational and socio-humanitarian needs. It is now extremely important (both for the countries of residence and for the countries of origin) to develop a strategy for an effective Diaspora policy.

Key words: Diaspora, Ukrainian Diaspora, Ukrainian state, country of origin, country of residence, polisubjective, integrative approach.

УДК [141.7:316.422]:930.85(100-15)«654»
DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2021.28.3>

МОДЕРНІСТЬ ЯК НАСТАНОВА СУЧАСНОСТІ

Ореста Лосик

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, 79000, Львів, Україна
e-mail: oresta.losyk@lnu.edu.ua
ORCID ID 0000-0001-8245-3780

У статті розглянуто нові семіотично-філософські аспекти проблематики, пов'язаної з особливостями становлення та здійснення феномену сучасності в історії західної цивілізації. Поглиблено розуміння тези про стратегічне значення модернізаційних процесів у соціальності, політиці, економіці, науці, художній культурі саме упродовж останніх кількох століть. Підкреслено винятковий вплив модернізації на формування й утвердження провідних складників сучасного світорозуміння, зокрема прогресу, новизни, інноваційності тощо.

Феномен західного типу сучасності проаналізовано у призмі нелінійного зіставлення досвідів її минулих і теперішніх здійснень. На підставі вибраних міркувань П. Козловського, Д. Белла, З. Баумана, В. Вельша, І. Фізера, М. Фуко та інших вчених стверджено, що філософське розуміння «сучасності» позиціонує її значно ширше меж поточної актуальності та наголошує на субстанційності її характерних ознак.

Водночас з'ясовано, що (поза)історична природа «модерного» здатна синкретично поєднувати багатоманітні форми «сучасного». Порівнюючи модернізаційні спрямування Модерну й Постмодерну, пояснено внутрішню специфіку західної модерності у відношенні тривалості/перерваності, сталості/змінності, стандартності/унікальності її складників. Наголошено, що динамічний поступ модерності сприяє все більшій емансипації публічного та приватного просторів.

Доведено, що створюючи, відновлюючи або лише передбачаючи актуалізацію тих чи тих смислів, «дух епохи» в новітній історії ідей керується прагненням щораз більшої свободи, яку віддзеркалюють інтелектуальні, політичні, ментальні, морально-етичні площини суспільної та індивідуальної життєдіяльності. Тому концепт «постмодерності» обґрунтовано вважати більш радикальним різновидом здійснення модерності, але не її протиставленням чи запереченням. Наголошено, що в основі кожного досвіду модерності західного типу сучасності, здобутого в період Модерну або Постмодерну, передбачений більший чи менший потенціал стратегічної «настанови» на зміни, реформи, оновлення й, відповідно, де/реконструкцію усталеного й застарілого.

Ключові слова: модернізація, Модерн, Постмодерн, Пост-Модерн, постмодерність, свобода, емансипація.

Вступ. Семантика поняття «модерність» доволі розгалужена й укорінена в якнайширші контексти поступу західної цивілізації. В Європі модерність набуває ключового значення від часів інтенсивного розвитку секулярних та епістемологічних настанов доби Нового часу й Просвітництва, які революційно переорганізували суспільне й приватне життя, традиційні цінності та звичаї [3, с. 24–25]. Водночас вона не є просто наслідком цих змін, її природа від початку має позаісторичний засяг й наскрізь синкретична.

Смислові потенціали модерності періодично стають предметом розгляду відомих вчених, зокрема філософів, що лише підтверджує сталу *актуальність* проблематики. Зокрема, окремі питання, що з'ясовують історіософські змісти зв'язку модерності

з модернізаційними процесами останніх століть та феноменом сучасності, висвітлені в низці розвідок українських [3; 6; 7; 8; 9] і закордонних [1; 2; 4; 5; 10–16] фахівців.

Процеси модернізації, що спонукали й нарощували прагнення сучасності у сферах науково-теоретичної рефлексії, політичної культури, соціального повсякдення і художньо-естетичної експресії у ту чи ту історичну добу, могли нести відмінні змісти у тлумаченні «модерності» як ідеї та «буття сучасним» як практики. Особливого значення форми здійснення сучасності набувають у призмі їх діяхронного ретро- й перспективного зіставлення. Адже тоді, з одного боку, уявляються спільні базові ознаки, характерні для «духу» західної модерності, а з іншого – засвідчується багатогранна варіативність «прочитання» якомога більшої кількості досвідів модернізації, їх самобутніх змістів та понадчасового взаємозв'язку. Такий підхід не буде зайвим у спробах зрозуміти (також частково розв'язати) труднощі, пов'язані з поясненням співіснування ключових складників актуальної раніше чи тепер «сучасності». У цьому й полягає *новизна* пропонованої розвідки.

Метою статті є розглянути феномен західного типу сучасності у призмі нелінійного зіставлення досвідів її минулих і теперішніх здійснень. Поставлене *завдання* – дослідити специфіку «модерності» як стратегічної настанови сучасності у двох аспектах: 1) особливостей її історичної та позаісторичної природи; 2) порівняльної характеристики процесів модернізації у періоди Модерну й Постмодерну.

Методи дослідження: системний (з'ясовано ідейно-світоглядну укоріненість «модерності» у західний тип сучасності); аналогії (роз'яснено внутрішню специфіку модернізації у відношенні тривалості/перерваності, сталості/змінності, стандартності/унікальності її характерних ознак); порівняння (зіставлено модернізаційні спрямування Модерну й Постмодерну); синтезу (прослідковано взаємозв'язки між концептами модерності/постмодерності); семіотичний (проінтерпретовано нетотожність понять «модерне» й «сучасне»); сформульовано визначення «настанови модерності»).

(Поза)історична природа «модерного». У західноєвропейських і слов'янських мовах слова з коренем «модерн» насамперед ототожнюються з чимось сучасним, «питання, однак, звучить, про сучасність якої епохи йдеться» [10, s. 11].

Вияняково для західної цивілізації сучасність нерозривно пов'язана із своїм понадчасовим синонімом – «модерністю». Її розуміємо як стан духу, ментальну своєрідність, мисленнєву традицію в спільній європейській історії. Модерність стала найпершою ідентифікуючою рисою західного світобачення та світорозуміння впродовж останніх п'ятсот років. Від Відродження до сьогодення її незмінно супроводять три головні ознаки – пришвидшення, емансипація, демократизація, сила впливу й терени поширення яких із століття в століття лише нарощуються та міцніють [4, с. 251–255].

Відповідно, «сучасність» – успадковані, набуті та присвоєні пласти історичного досвіду, взаємодія яких забезпечує кожній світоглядній парадигмі унікальний часовий статус (теперішність), створює ідейне тло для того, аби покоління актуалізували свої ідентичності, надає можливість інноваційних перетворень у сфері думки та уяви. Історія кожної сучасності може мати і своє минуле, і майбутнє.

Свої міркування про природу «сучасного» висловлювало чимало дослідників. Зокрема, П. Козловський виокремлює два притаманні їй змісти [5, с. 86]. Перший, вузький, був поширений у добу Модерну (включно з модернізмом). Він владно монополізував погляди на «прогрес» та «новизну», власне, «узурпував поняття сучасного, прагнучи перетлумачити його в ідеологічно застиглий образ «новітнього світогляду» [5, с. 93–94]. Другий зміст, значно ширший, не скутий часовими обмеженнями, ніколи не остаточний чи довершений, тобто стало відкритий змінній актуальності. Цей «естетичний і суспільний вибір, що віддається новому» П. Козловський вважає ознакою справді «вільної»

сучасності, яка не перестає модернізуватися. Він уживає також поняття «постсучасності», розуміючи під ним питому саме для Постмодерну «позицію» у світобаченні й життєдіяльності. Її особливість, на думку цього вченого, у виразній антиідеологічності й децен-тризмі, а мета – поновити після засилля догматичності свободу самоздійснень і право на їх вибір.

Подібно і для Д. Белла «сучасність» є одним із термінів «для опису різних аспектів реальності», який виходить за межі звиклої хронології й позначає «ставлення до світу». Тому таку складову «сучасності», як космополітизм, можна спостерегти навіть в античності [1, с. 206]. Це дає змогу уникнути «примітивного й хибного розуміння», згідно з яким, до прикладу, постмодернізму як найновішій стадії сучасності приписується виняткова, невідома раніше різноманітність складових, рівно ж як і репрезентація виключно неповторних, унікальних ознак [2, с. 88].

М. Фуко підмітив, що аж до кінця XVIII ст. західна філософська думка рефлексувала над власною «модерністю» переважно у трьох напрямках. А саме: перший (з античними коренями) трактував її як «належну до певної світової епохи, що відрізняється від інших якимись особливими ознаками або відокремлена від них певною драматичною подією»; другий (характерний для Середньовіччя) пробував герменевтично «розшифрувати» закладені в ній «знаки, що звіщають деяку майбутню подію»; третій (поширений на світанку західної модернізації, тобто у Відродженні) вбачав у насушній актуальності «точку переходу» до «нового світу» [12].

Це спостереження відомого постструктураліста доповнює український дослідник Д. Петренко. Порушуючи проблему лінійно-часового поступу сучасності, він тлумачить епохальне для західної цивілізації «чарівне слово» і як таке, що «прояснює» світоглядні трансформації останніх трьох століть, насамперед на європейському континенті, і як закономірний наслідок («данину») раціонального узагальнення найважливіших досвідів з метою «постулювати актуалізацію телеологічного смислу епохи». Тож низка сформульованих нами питань доповнюється рядом доречних нових: «Хіба можливо мислити поза Modernité? Звісно, її можна критикувати, деконструювати, та чи можна з неї вийти? Чи є можливим бути поза Modernité?» [7, с. 281–282].

Повертаючись до М. Фуко, «сучасність» – радше настанова, а не календарна фаза в історії Заходу. Її можна спостерегти і у провітника І. Канта, і в модерніста Ш. Бодлера, адже це – «спосіб відношення до погляду на актуальність; добровільний вибір, зроблений деякими особами; врешті, манера думати та відчувати, а також засіб діяти й поводитися, який водночас указує на належність та постає як завдання» [12]. «Настанова сучасності» (фр. – l'attitude de modernité) французькому постструктуралістові нагадує «те, що греки називали етосом». Це цікавіша й перспективніша альтернатива розгляду сучасності порівняно з її звиклим тлумаченням як ланки в ланцюзі часу. Упродовж двох останніх століть вона набувала різних обрисів, керуючись засадою про те, що «висока цінність теперішнього невід'ємна від запалу його показати, увияти інакше, аніж воно дане, та перетворити його – не руйнуючи, а схоплюючи таким, яким є» [12].

Тож «актуальними» (як тотожними «сучасним») нараз і не раз стають світоглядно-культурні орієнтири різних історичних епох. Потвердження цього знаходимо на всіх етапах нашої європейської модерності. Відповідно, «сучасним» може вважатися «те, у чому об'єктивно може проявитися актуальність духу часів, що спонтанно відновлюється» [13, с. 27].

Модернізація у проєктах Модерну та Постмодерну. Західна модерність практично реалізується у процесах модернізації (осучаснення). У порівнянні із т. зв. старим європейським континентом для історично юного американського Заходу модернізація

взагалі є найпершою й досі єдино прийнятною реальною формою життєдіяльності, фундаментальною цінністю для колективної громадянської єдності, синонімом індивідуального самовдосконалення тощо [14, s. 113–116].

На доказ того, що модернізаційні процеси не є однотипними, доречно розглянути їх перебіг впродовж останніх століть.

«Модернізація» епохи Модерну впродовж XVII – початку XIX ст. поєднувала тверду настанову на раціоцентричну емансипацію довкілля та протилежні картезіанству бачення (Так, наприклад, відрізняються філософські міркування періоду раннього (Новий час) й пізнього (Просвітництва) Модерну, а у деяких із них (до прикладу, в Д. Дідро) можемо спостерегти навіть прото-постмодерністські прояви). Вона стала не так найсуттєвішою ознакою тривалого періоду в політичній та культурній соціальності, також художній творчості, як понадчасовим виразником «сучасності» [6].

Та в силу історичної закономірності й завдяки тим же більшим і меншим модернізаційним процесам світоглядно-ідейні пріоритети Модерну поступово втрачали актуальність, старіли й замінювалися новими. Нова сучасність, що прийшла йому на зміну, отримала неоригінальну назву Постмодерн. Вже сам спосіб написання (через дефіс і/або з малою літери) вказує, що вона може трактуватися і як особлива фаза Модерну (Пост-Модерн, пост-Модерн), і як його рівноцінна наступниця або ж антипод (Постмодерн).

Учасники дискусій полемізують з приводу першопричин та ще більше наслідків поступу «сучасності» від «модерності» до «постмодерності» (У цьому контексті підтримуємо думку О. Хоми, що ця й подібні відмінності залишаються значною мірою умовними, оскільки погоджені національними чи загальноновизнаними світовими науковими співтовариствами визначення відсутні [9, с. 189]). Незалежно від цього Постмодерн все ж уособлює новітню модернізацію Заходу, що досі триває. Уже сама поява нового поняття із префіксом «пост» указує на наступництво: «Щось, що є після, надходить по тому, що відійшло або відступає. Отож назва свідчить: у свідомості прихильників цього нурту постало переконання, що давні часи та їх ідеї не є сьогодні прийнятними, що щось у нашому житті безповоротно змінилось» [15, с. 32]. Водночас, як зауважує один із дослідників, «усупереч його префіксації, напрям не тільки синхронний, але також і реверсивний, цебто з правом зворотного відсилання» [8, с. 118].

Тому еволюцію модерності виправдано аналізувати у призмі усталеної, дещо поверхової та трохи тривіальної, хоч і небезпідставної опозиції між Модерном і Постмодерном.

Чи не найбільш промовистим прикладом такої непримиренності є опозиційна пара двох інтелектуалів-філософів Ю. Габермаса та Ж.-Ф. Ліотара, за кожним із яких стоїть когорта німецько чи франкомовних прихильників. Першого (разом із О. Маркуардом та Р. Шпеманом) цікавить принципова дилема «довершеності/недовершеності» епохи «енциклопедичного Модерну» як світоглядного мегапроекту останніх двох століть. Другий (вкупі із Ж. Делезом, Ж. Дерріда та ін.) зосереджується на автономній самоцінності доби Постмодерну й оригінальних, неуспадкованих з минулого прикметях найновішої стадії сучасності – постмодернізму. «Німецький» підхід трактує актуальну «сучасність» як черговий (і не останній) етап неухильної модернізації світової цивілізації, закладеної фундаментальними настановами Модерну. «Французька» ж точка зору розпрацьовує ідейне і знакове тло такої «теперішньої» новітності, яка принципово пориває з попередніми переконаннями про способи емансипації та стає «сучасною» лише в разі дотримання «багатоманіття», «диссенсу», «паралогії», «полілогічності» тощо.

Але водночас, до прикладу, міркування засновника філософського нурту постмодернізму Ж.-Ф. Ліотара, з одного боку, заперечують тезу про тяглість Модерну, який отожднюється із засиллям розуму та вимушеним «консенсусом» світоглядів. У розумінні

вченого початок модерності для Заходу сягає XVII ст. та втілюється у пануванні великих класичних метанарацій, вже неактуальних (принаймні не-панівних) з другої половини XX ст. Однак при цьому він визнає, що теперішня «сучасність» (Постмодерн) завжди початково перебуває у «стані» модерності – стосовно тієї епохи, в межах якої вона зароджується та протиставляється владним оповідам.

У цьому контексті доречно виокремити ще один ракурс оцінювання порушеної теми. Його формулює З. Бауман – вчений, без праць якого немислимо характеризувати сучасність нашої доби. Дослідник, уявляючи чимало супровідних суперечностей, все схвально характеризує поступ західного світу до нових вимірів свободи. Стосовно ж тези Ю. Габермаса про недовершеність проекту Модерну він висловлює скепсис. Учений вважає її бездоказовою насамперед тому, що, на його думку, у ті часи просто «не було бачення, яким має бути цей світ, що будемо» [11, s. 17]. З. Бауман не підважив факту панування в добу Модерну настанови на передбачуваність і впорядкованість, «аби позбутися багатозначності та випадковості», однак «не зауважив» парадигмальної окремішності минулої епохи. Для нього, отже, згаданий концепт – суто авторський, який «викував» Ю. Габермас, обмежившись в інтерпретації концепту «сучасності» ретроспективною аналітикою другої половини XX ст. і не передбачивши можливості уявного погляду на неї з точки зору сучасника Модерну, «з позиції XVIII віку» [11, s. 21].

З таким підходом узгоджується й теза В. Вельша про те, що Постмодерн є одночасно і «ультрасучасним», і «передсучасним», адже мотто Модерну – «Прогрес понад усе» – вже вказує на конечність і кардинальність поступу, а отже, передбачає зміни і нові ідейні горизонти пізнання. Як нейтральний посередник цей німецький дослідник радить не протиставляти «Модерн» і «Постмодерн», вважаючи це від початку хибним шляхом філософської рефлексії. Він пропонує обрати інший спосіб інтерпретації відмінностей між ними, наприклад, за допомогою зіставлення двох настанов: «езотеричності» та «егзотеричності». Вчений пояснює: «Постмодерн реалізує у призмі дійсності (егзотерично) те, що новочасність випробовувала спершу лише спеціалізовано (езотерично). Він є егзотеричною щоденною формою езотеричного колись Модерну» [16, s. 116–117].

Таким чином, Постмодерн фактично втілює та реалізує радикальні настанови модернізації життєвої дійсності за допомогою плюралізації та релятивізації світоглядної «картини світу». Подібно до того, як свого часу Модерн, так і Постмодерн використовується для «об'єднуючої характеристики культурних дій та їх розумового запліччя». Він є теперішньою (актуальною) сучасністю, в той час як Модерн – її минулим (минулою сучасністю). За певний час Постмодерн, ймовірно, також перейде у фазу сучасного минулого.

Це поняття перебуває в одному смисловому полі із «постмодерністю» як ідейно-духовною призмою нашої сучасності. Трактуюмо «постмодерність» як модернізацію другої половини XIX – початку XXI ст., у якій питомі ознаки модернізації надзвичайно загострилися. Вони почали наголошувати не стільки на прогресивній реформувальності своїх досягнень у порівнянні з минулими, скільки на власній неповторній інновативності, розриваючи й навіть заперечуючи тяглість наступництва із етапами, що їм передували. Постмодерність залишається поки найновітнішим історичним, культурним, соціальним й науковим досвідом на шляху західної та світової модернізації. У системі теоретичного знання її відповідниками можуть бути частково неklasична, а також постнеklasична парадигми.

Завдяки запропонованій порівняльній характеристиці етапів модернізації з'являються підстави аргументовано говорити про тяглість західної модерності, яка зміцнюється завдяки реформам, кризам, змінам своїх складників. У світлі доступних джерел

і міждисциплінарної відкритості інтерпретуємо внутрішню різноманітність обох важливих для західної модернізації епох як таку, що збагачує спадок кожної з них. Новітні (пост-модерні) сучасності пов'язані зі своїми раніше також сучасними (модерними) попередницями завдяки емансипованим настановам західного духу. Їх гострота згладжується, а несприйняття маліє при врахуванні більшої кількості різноманітних інтерпретацій минулих «сучасностей» передусім (але не тільки) Модерної доби.

Висновки. Семантичне багатство як синонімів, так і антонімів поняття сучасності творить насичений, багатогранний, а при цьому нестереотипний образ модерності. «Модерний» виходить за межі історичного часу (поточної актуальності), тобто виявляється ширшим за «сучасний». Він може належати не до однієї, а до кількох культурних епох, хоч також і протистоїть усталеним нормативно й звичаєво взірцям поточного світобачення. Водночас і «модерне», і «сучасне» пов'язуються з оновленням усталених підходів у трактуванні будь-чого, модернізацією як такою. Це прагнення «бути актуальним» і в межах свого теперішнього часу, і в порівнянні з тим, що вже відбулося (втратило гостроту становлення, закрістило у традиційному відтворенні), або взагалі з минулим.

Погляди, висловлені відомими дослідниками сучасності, об'єднані доказами на користь інтенсивності, неунікності та всеохопності змін у всіх вимірах нашої дійсності. Крім того, вони наголошують на внутрішній гетерогенності й неусталеності «сучасності» як парадигми теоретичних знань, культурних досвідів, соціальних практик та етичних норм. Однак, у підсумку, доходять згоди щодо оновленого розгортання західного «стану духу» (Ж.-Ф. Ліотар) як інтелектуальної рефлексії, політичного самовизначення, культурно-ментальних традицій, морально-етичних засад тощо.

Згідно з фукіанською інтерпретацією, якщо сучасність як «модерність» і «пост-модерність» винести поза межі історично-календарної періодизації та подати як «настанову», то у проблемі протистояння Модерну (насамперед Просвітництва) і Постмодерну стане зрозумілішим шлях пошуку відповіді на запитання про те, чи вона триває, чи переривається. На нашу думку, це міркування французького вченого недостатньо зауважене авторами й дослідниками новітніх тенденцій модернізації. Її актуальність посилюється і в теперішній час, коли пригаслий у розвинених країнах Заходу постмодерністський ентузіазм проник на терени, де раніше був неприсутнім з огляду на цензуру практик свободи, – у Східну Європу. Трактування сучасності як «настанови» частково згладжує непримиренність дискусій навколо ролі та значення новітньої тенденції розуміння минулих й актуальних досвідів свободи. Врешті, «настанова» уповноважує до рівного права на не одну точку зору: кожна виражає певний аспект розуміння того, що стало або стає «сучасним», але сукупно вони – однаково уважні до культурного буття, тобто передбачають відповідальність за його теперішнє здійснення.

Список використаної літератури

1. Белл Д., Иноземцев В. Эпоха разобщенности: Размышления о мире XXI века. Москва : Центр исследований постиндустриального общества, 2007. 304 с.
2. Вельш В. Наш постмодерний модерн / пер. з нім. Київ : Альгерпрес, 2004. 328 с.
3. Карась А. Мітологічні чинники соціально-політичної інтеграції у призмі німецької філософської творчості (XVIII–XIX ст.). *Вісник Львівського університету. Серія філософські науки*. 2019. Вип. 21. С. 17–41. URL: <https://doi.org/10.30970/vps.21.2019.2>.
4. Козеллек Р. Часові пласти. Дослідження з теорії історії. Зі статтю Г.-Г. Гадамера. Київ : Дух і Літера, 2006. С. 251–292.
5. Козловский П. Современность постмодерна. *Вопросы философии*. 1995. № 10. С. 85–94.

6. Лосик О. Семантичний та історико-філософський зміст поняття «сучасність». *Вісник Львівського університету. Серія філософські науки*. 2019. Вип. 22. С. 127–135.
7. Петренко Д. Versus Modernité: Маркс, Ницше, Фрейд... Спиноза?! (Pars prima – Часть первая). *Какой модерн? Философские рефлексии над ситуацией пост/недо/after-post/пост-пост... модернизма: В 2-х т.* / под ред. Л.В. Стародубцевой. Харьков : НТМТ, 2010. Т. 1. С. 281–282.
8. Фізер І. Постмодернізм: post/ante/modo – термін із нульовим значенням. *Сучасність*. 1998. № 11. С. 117–123.
9. Хома О. Истина и очевидность: симптоматологическое мышление в философии модерна : монография. Вінниця : [Б. в.], 1998. 260 с.
10. Baran B. Postmodernizm. Kraków : inter esse, 1992. 253 s.
11. Bauman Z. Nadzieje i obawy płynnej nowoczesności: Rozmowa przeprowadzona 3 grudnia 2005 roku; Wstęp i oprac. G. Gajewska. Gniezno : Fundacja Collegium Europaeum Gnesense, 2005. 56 s.
12. Foucault M. Qu'est-ce que les Lumières? URL: <http://libertaire.free.fr/Foucault17.html>.
13. Habermas J. Modernizm – niedokończony projekt / J. Habermas. *Postmodernizm: Antologia przekładów* / Pod red. R. Nycza. Kraków : Wyd-wo „Baran i Suszczyński”, 1996. S. 25–46.
14. *Habermas, Rorty, Kolakowski: stan filozofii współczesnej* / Przekł. i oprac. J. Niżnika. Warszawa : Wydawnictwo IFiS PAN, 1996. 212 s.
15. Skarga B. Kształt naszej epoki. Kryzys ponowoczesności. *Tygodnik Powszechny*. 2009. № 3. S. 32–33.
16. Welsch W. Nasza postmodernistyczna moderna / przekł. z niem. Warszawa : Oficyna naukowa, 1998. 484 s.

MODERNITY AS THE PRESCRIPTION FOR CONTEMPORANEITY

Oresta Losyk

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: oresta.losyk@lnu.edu.ua
ORCID ID 0000-0001-8245-3780*

The article considers new semiotic and philosophical aspects of the problematic related to the peculiarities of the formation and implementation of the contemporaneity phenomenon in the history of Western civilization. An in-depth understanding of the thesis on the strategic importance of modernization processes in sociality, science, culture, politics, economy, and the arts over the last few centuries is provided herein. The exceptional influence of modernization on the formation and establishment of the leading components of the modern perception of the world, in particular progress, novelty, innovation, etc., is emphasized.

The phenomenon of the Western type of contemporaneity is analyzed through the prism of nonlinear comparison of its experiences as to the past and present realizations. On the basis of the selected ideas expressed by P. Kozlovsky, D. Bell, Z. Bauman, M. Foucault and other scholars, it is stated that the philosophical understanding (and, accordingly, interpretation) of “contemporaneity” extends the boundaries of the current actuality and emphasizes the substantiality of its characteristic features.

At the same time, it was found that the (extra)historical nature of the “modern” is able to syncretically combine the various forms of the “contemporary”. On the basis of the comparison of the modernization directions of Modern and Postmodern, the internal specificity of Western modernity in relation to the duration/discontinuity, consistency/variability, standard nature/ uniqueness of its components is explained. It is emphasized that the dynamic progress of modernity contributes to the growing emancipation of public and private spaces.

It is proved that by means of creating, restoring or only anticipating the actualization of certain senses, the “spirit of the epoch” in the contemporary history of ideas is guided by the desire for greater freedom, which reflects the intellectual, political, mental, moral and ethical planes of social and individual life. Therefore, the concept of “postmodernity” can reasonably be considered a more radical version of the implementation of modernity, however not its opposition or denial. It is emphasized that at the heart of every modern experience of Western contemporaneity, gained in the Modern or Postmodern period, there is a greater or lesser potential of strategic “prescription” for change, reform, renewal and, of course, de/reconstruction of the established and obsolescent.

Key words: modernization, Modern, Postmodern, Post-Modern, postmodernity, freedom, emancipation.

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ, ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

УДК 130.2

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2021.28.4>

РОЗМАЇТТЯ МОВНИХ ІГОР ЯК ПРОЯВ МЕДІАМЕРЕЖЕВОЇ СПЕЦИФІКИ ЕПІСТОЛЯРНОГО ДИСКУРСУ ВАСИЛЯ СТУСА

Юлія Доброносова

Національний транспортний університет,
вул. М. Омеляновича-Павленка, 1, 01010, м. Київ, Україна

e-mail: ilajali@ukr.net

ORCID ID 0000-0001-5891-8226

Сучасні медіаархеологічні дослідження дозволяють зрозуміти витoki актуальної мережевої культури. Автор пропонує нову перспективу філософського дослідження епістолярної комунікації. Методологічною основою аналізу є підходи філософії мови, філософії медіа і філософської антропології. Вихідною є теза про те, що листування є медіа і частиною медіакультури 20 століття. У центрі уваги – медіамережева специфіка епістолярного дискурсу Василя Стуса. Аналіз медіапотенціалу листування дозволяє зрозуміти, що початки мережевої культури з'явилися у другій половині 20 століття у масово поширених практиках приватного спілкування. Епістолярна комунікація в СРСР у 1970–1980-ті була альтернативним медіа. Для Василя Стуса і його адресатів вона перетворилася на спосіб поширення альтернативних офіційним цінностей. Листування виступає єдністю мови і дій, воно пов'язане із мовленнєвими практиками, способами дій людей, але передбачає можливість проявлення змін цінностей і світорозуміння. В епістолярному дискурсі Василя Стуса присутнє розмаїття мовних ігор. Методологічний потенціал поняття мовної гри Людвіга Вітгенштайна дозволяє презентувати нове бачення поліфункціональності листування. В епістолярному дискурсі Василя Стуса співіснують елементи діалогу, полілогу, оповіді, щоденникових записів, есеїстики, афористики, критики, вірші і переклади. Різні мовні ігри у його листуванні присутні як системи мовленнєвої комунікації. Межі мовних ігор визначаються різними досвідами письма. Аналіз розмаїття мовних ігор у листах Василя Стуса до друзів і рідних виявив, що додання їх кордонів зумовлює актуальну і потенційну полідискурсивність епістолярного дискурсу. Розмаїття мовних ігор перетворило епістолярну комунікацію Василя Стуса. Вона поставала як процес передачі смислів від особи до особи і дозволяла долати приватність. У результаті його адресати могли самі стати медіа і транслювати інформацію і цінності, а листування було важливою ланкою у формуванні соціальних мереж комунікації. Подальший філософський розгляд епістолярного дискурсу Василя Стуса дозволить актуалізувати його значення як простору цінних філософських висновків.

Ключові слова: медіа листування, епістолярний дискурс, мовна гра, епістолярна комунікація, медіамережі.

Актуальність теми дослідження і постановка проблеми. Сучасний етап розвитку суспільства, означений як мережевий, характеризується проникненням мережевої логіки в усі сфери життя індивідів і спільнот. Актуальність філософського осмислення специфіки медіамережевої комунікації пов'язана з необхідністю розробки моделей розуміння антропологічних викликів, породжуваних трансформаціями медіакультури і поширенням мережевої ідентичності і соціальності. Нині горизонт самореалізації особи нерідко має

невидимі зв'язки із контекстом розвитку форм опосередкованої медіакомунікації, пізнання яких здатне увиразнити її медіальний і мережевий характер, що був присутнім у культурі задовго до появи інтернету і цифрових технологій. Таким чином, актуальними є філософські і міждисциплінарні дослідження із медіаархеологічною складовою частиною, котрі виводять на перший план осмислення практик комунікації, що нині майже занепали, але в другій половині 20 століття були масово поширеними, зокрема епістолярного спілкування. Філософські дослідження феномена листування мають виходити на ширші обрії тлумачення його соціокультурної цінності. Одним із варіантів такого підходу є пропонування нами вперше розгляд його як медіа. Ця перспектива передбачає оновлення методологічних підходів до зародження мережевих соціальних структур у культурі другої половини 20 століття та добір для аналізу яскравих явищ з історії епістолярної комунікації, одним зі зразків яких вважаємо епістолярний дискурс Василя Стуса.

Мета дослідження – на основі тематизації листування як медіа розглянути особливості проявлення в епістолярному дискурсі Василя Стуса розмаїття мовних ігор, котре увиразнює медіамережевий характер епістолярної комунікації. Її реалізація передбачає виконання таких завдань: 1) розглянути особливості листування Василя Стуса як частини медіакультури і альтернативне медіа; 2) виявити специфіку проявлення в епістолярному дискурсі Василя Стуса розмаїття мовних ігор та його значення для формування медіамереж епістолярної комунікації. Розгляд спиратиметься на медіаархеологічне акцентування на медіальній природі масово поширених практик комунікації другої половини 20 століття, методологія передбачає актуалізацію перспектив філософії медіа, філософії мови, філософської антропології, використання потенціалу дискурсивного підходу до епістолярію та філософського текстуально-контекстуального прочитання самих зразків листів. Листування Василя Стуса нерідко є предметом досліджень як зразок мемуарної, документальної, біографічної літератури або документи-свідчення доби. На увагу заслуговують праці Галини Мазохи [8], Володимира Кузнецова [6], Наталії Глушковецької [3], Лесі Юришин-Біловус [10], дослідницькі спостереження Маргарити Сторченко [4], Тетяни Михайлової [9]. У них зустрічаємо спроби розширити горизонт сприйняття епістолярію поета, але його комунікативний потенціал все ще недостатньо осмислений. Концептуальна основа нашого дослідження – тематизація листування як медіа та розгляд епістолярного дискурсу Василя Стуса як простору проявлення цінних філософських висновків.

Листування як частина медіакультури та медіа. Виходитимемо із того, що листування є частиною практик комунікації та медіадосвіду другої половини 20 століття, в ньому проявляються риси тогочасної медіакультури і мітки її майбутнього. Епістолярна комунікація пов'язана із індивідуалістичною культурою рукопису, з багатьох листів Василь Стус постає як людина *галактики Гутенберга* (Маршалл Мак-Люен), але зміст листів і спрямованість його повідомлень за межі приватного спілкування увиразнюють прикмети *реальності мас-медіа* (Ніклас Луман). Для масової і приватної комунікації в СРСР друга половина минулого століття – доба ідеологізованих мас-медіа, обліку спецслужбами друкарських машинок, пошматованих цензурою видань класиків, складних шляхів творів від рукопису до друку і можливості переходу особистих листів, нотатників, світлин у статус речових доказів у кримінальних справах. І водночас – час самвидаву та виходу повідомлень у західні мас-медіа з ініціативи окремих людей і завдяки їх персональним зв'язкам. Більшість зі збережених листів Василя Стуса написані у 1960–1980-ті, коли в медіакультурі СРСР існували *офіційні та альтернативні медіа*, причому листування можна зарахувати до других. З початку 1960-х його листи свідчать про потребу творити власний горизонт розуміння дійсності і використовувати епістолярій комунікацію для поширення персональних висновків, тому в них і з'являються оригінальні спостереження на кшталт блогів,

яким навряд чи було б місце в тодішній офіційній медіакulturі. Епістолярна комунікація вже у другій половині 20 століття мала в собі натяк на ретро-спілкування. Зв'язок листів Стуса із *культурою рукопису* індивідуалізував його висловлювання, та з перспективи сьогодення вони подібні до практик сучасної мережевої культури, а мережі стосунків можна реконструювати з паперових носіїв. Епістолярна комунікація для нього і його адресатів (за його власним висловом – *листодарів*) перетворилася на спосіб творення/поширення цінностей, відмінних від конструкцій реальності, представлених у радянських мас-медіа. Дискурсивний підхід до епістолярію Василя Стуса дозволяє зафіксувати характеристики, пов'язані із його поліфункціональністю і полідискурсивністю. Для розуміння специфіки листування як медіа важливе врахування як події створення листа, так і події започаткованої ним комунікації. Практика комунікації шляхом обміну листами є соціокультурно обумовленою організацією мовлення, та її принципи і правила можуть бути здолані і створені наново. Епістолярний дискурс Василя Стуса є передусім простором самопізнання у діалогах і полілогах із численними Іншими. Невипадкові і випробовування у листуванні нових правил епістолярної комунікації, тому в ньому зазвичай присутні різні *мовні ігри*.

Концепт «мовної гри» (нім. Sprachspiel) Людвіг Вітгенштайн увів у працях «Філософські дослідження» (нім. «Philosophische Untersuchungen», написано 1945, опубліковано 1953) і «Про впевненість» (нім. «Über Gewissheit», англ. «On Certainty») [1; 2] і наполягав на описі мовної гри як цілого, складеного з мови і дій, в які мова вплетена. Філософ підкреслював, що мовлення – діяльність і життєва форма, а сама мова динамічна і живе тільки в діянні, тож мовні ігри є візрцями мовної практики (єдності думок, слів, справ і обставин їх появи), і перебуваючи всередині них, люди називають об'єкти і конституюють їхні значення, котрі є елементами життєвих форм. Вони передбачають правила, можуть включати варіації і творчість, однак їх межі лише схематичні, причому між різними мовними іграми існує лише родинна подібність. За Вітгенштайном [2], *мовна гра є діяльністю*, що виражається в описі світу через цілісну систему речень, організовану сукупністю правил, недотримання яких призводить до її припинення, та постає як життєва форма або аспект бачення і пізнання світу. Підхід до листування як до *дискурсу, де співіснують декілька мовних ігор*, дозволяє краще зрозуміти специфіку його потенціалу *бути медіа і творити смисли*. В епістолярній комунікації особа, як і в інших мовних іграх, актуалізує життєві форми. Тож листування – єдність мови і дій, в які вона вплетена. Його тісний зв'язок із мовленнєвими практиками, способами дій і поведінки людей, що склалися історично, передбачає і можливість проявлення змін цінностей. У ньому виразна ще одна описана Людвігом Вітгенштайном особливість мовної гри: значення модифікується у відповідності з контекстом висловлювання і врахуванням дій її учасників і становить відповідну життєву форму, тож елементи не є даними від початку засобами, які особа може просто використовувати, а конституюються. Втілюючись у мовній грі, листування є дією, тому встановлені в ньому значення підтримують можливість подальших мовних ігор, попередній досвід – новий досвід. Той, хто комунікує, стає свідком життєвих форм, висловлює слова з відповідними значеннями і водночас відкриває певні сегменти реальності – як компоненти культури. У листуванні можлива побудова несуперечливого смислового контексту, і цей момент виразний у комунікативних спрямуваннях епістолярного дискурсу Василя Стуса. У ньому на перший план виходить така властивість мовної гри, як *принципова єдність мови і дії або слова-думки-дії*, тому воно є *життєвою формою, тісно пов'язаною із оповіддю, породженою діалогом*. Його листи засвідчують, що *мовну гру листування* часто структурує наратив, а саме воно є способом здійснення такого наративу. Лист дозволяє оповіді збутися, проте розриви у конструюванні наративів також мають значення. Таким чином *оповідування-у-листуванні* перетворюється на життєву

форму – оповідь отримує здатність транслювати смисли в єдності думки, слова і дії. Тут варто згадати цінну вказівку Поля Рікера [11, с. 101] на те, що оповідь є властивістю дискурсу (мови в дії), бо в ній присутні як впорядкування фактів і подій у єдину смислову конфігурацію, так і репрезентація реальних подій. В епістолярному дискурсі Василя Стуса ці моменти увиразнюються у листуванні 1970-х, коли перешкоди у комунікації з місць неволі збільшують кількість розривів в оповіді, і це спрямовує або викривляє смислотворення. Недарма питання просторових і часових дистанцій стають яскравими прикметами листів того періоду.

Розмаїття мовних ігор в епістолярному дискурсі Василя Стуса. Листування можна назвати *мовною грою-хамелеоном*: рамка комунікації у ньому завжди може бути переконструйована, а різні мовні ігри в епістолярному дискурсі присутні як системи мовленнєвої комунікації і організовані за певними правилами, порушення яких мало б вести до їх руйнації, але це не відбувається. За Вітгенштайном [2], кордони кожної мовної гри можна зрозуміти як такі, що виникають в ній самій. Наш досвід виявляє інші мовні ігри, котрі ставлять межу цій грі, та насправді межа конститується логікою межі внутрішньої. Філософ виходить на осмислення досвіду як дечого, що виникає *на межі мовної гри* і позначає її кордони, тож визнання можливості множинності мовних ігор означає визнання *множинності типів досвіду*. Спроектвавши ці тези на співіснування різних мовних ігор у листуванні Василя Стуса, можна зробити висновок, що долаття і пересування їх кордонів зумовлюють актуальну і потенційну поліфункціональність і полідискурсивність епістолярного дискурсу. У ньому присутня *плюральність мовних ігор* – співіснують елементи діалогу і оповіді, щоденникових записів, есеїстики і афористики (часто філософської за суттю), критики, художнього письма і художніх творів. Зазвичай дослідники [5; 7; 12] пояснювали такі особливості тим, що листи мають специфічний статус – перебувають між стилями і жанрами, але вказівок на поліжанрову і полістильову специфіку листа для розуміння витоків його полідискурсивності недостатньо. У мовній грі-хамелеоні листування *зовнішня межа конститується логікою межі внутрішньої*, а розмаїття екстралінгвістичних ситуацій і творчий характер самовираження автора відкривають постійно поновлювані можливості змінювати межі мовних ігор. Епістолярний дискурс Василя Стуса сповнений вкраплень есеїстики, критики, редакцій перекладів і віршів, міркувань, близьких до психології чи філософії творчості, причому в місцях переходу фіксується межа мовної гри і трансформуються її правила, та сама гра не припиняється. Тут ми стикаємося із підміченою Вітгенштайном можливістю переконструювання правил мовної гри, коли елементи конституються в її перебігу. Листування таким чином отримує можливості полідискурсивності, бо *плюралістична мовна гра листування* демонструє здатність розвиватися. З'являється ще один важливий нюанс – пов'язаність мовної гри листування із засвідченим у ньому досвідом, що виникає на її межі і позначає її кордони. В епістолярії Василя Стуса присутність критики, есеїстики, перекладів, віршів поруч із оповідями про події і майже щоденниковими нотатками – мітки різних досвідів, що можуть взаємодіяти, а межі наявних мовних ігор також визначаються їх досвідами, адже тут маємо справу із поєднанням різних *досвідів письма*. У його ранніх листах до друзів (Віктора Дідківського, Бориса Дорошенка, Володимира Вербиченка (Буца) присутні есеїстичні фрагменти, у листуванні кінця 1960-х з волі – численні опінії щодо соціокультурної реальності і критика прочитаних творів або мистецького життя. Його епістолярій до друзів і рідних з місць неволі 1970–1980-х сповнений коротких, майже філософських, есе, віршів і перекладів. Усі ці елементи долають межі мовної гри епістолярної комунікації і розширюють медальний потенціал листування у трансляції смислів. Його ранні листи до друзів у 1960-х містять абзаци-фіксації подвійного спостереження за собою і реальністю – афористичні, оціночні, емоційні. Вони нагадують формат висловлювань сучасних текстових

блогів. Присутність у листуванні «зерен» блогерських практик трансляції смислів, розквітлий у горизонті мережевої культури підтверджує *статус практики листування як особливого медіа, де увиразнюється дражлива грань між приватним і публічним*. Важливою міткою полідискурсивності листування Василя Стуса є присутність у ньому елементів щоденникових записів, схожих не на справжнє нотування подій життя, а на його відлуння, коли опис подій ніби зникає – лишаються тільки міркування на берегах.

Медіальний потенціал епістолярної комунікації. Численні приклади присутності есеїстики «в тілі» листування можна знайти у листах до дружини Валентини Попелюх і сина Дмитра 1970–1980-х, коли Василь Стус міркує про специфіку художньої творчості і перекладацької діяльності. Зразком переконструювання правил листування є присутність в його епістолярному дискурсі цілісних міні-рецензій на художні твори, наукові і критичні статті, книжки, музичні твори, фільми. Таке долаття меж однієї мовної гри широко представлено в його листах до дружини. Наприклад, у листі до неї і сина від 7.12.1973 року із епістолярним спілкуванням переплітаються щоденники перекладацької праці, фрагменти міркувань про Райнера Марію Рільке і переклади Миколи Бажана, а в другій його частині рядки про особливості перекладацької діяльності супроводжують міркування над кожним перекладеним самим Стусом твором Рільке, і поступово фрагменти складаються у цілісну статтю про сутність перекладу. Лист до дружини і сина від 11–15.09.1975 року містить повноцінне есе про специфіку письма Рільке, яке отримує продовження у листі до неї ж від 10.11.1975 року (Повернення до міркувань про екзистенційні спрямування у творах улюбленого поета відбувається за кілька років у листі дружини і сина від 1.08.1982 року). У зверненні до дружини і сина від 1.06.1981 року, написаному під час другого ув'язнення, присутній реферат статті фізика і лауреата Нобелівської премії Абдуса Саляма, що переростає в міркування про час людського існування. У листі до дружини від 10.08.1981 року як відповідь на переписану сином у попередньому листі «Поєму кінця» (1924) Марини Цветаєвої подано розлогий фрагмент про естетичні спрямування поетки. Доповнення до цього майже-есею маємо у листі до дружини і сина від 14–15.11.1982 року – у міркуваннях про нотатки Марини Цветаєвої «Искусство при свете совести» (1932), та в листі до дружини і сина від 12.06.1983 року – у порівнянні роботи перекладача із віршами Цветаєвої і Рільке. У полілісті до рідних від 4.03.1984 року поради синові щодо читання творів Бориса Пастернака переплетені із інтерпретаціями його творчості. Лист до рідних від 4.11.1984 року містить перехід від стереотипного епістолярного спілкування до критичних міркувань про можливості мистецтва бути вільним. У листі до батьків від 1.10.1975 року присутній фрагмент роздумів про роман Макса Фріша «Назву себе Гантенбайн» (нім. «Mein Name sei Gantenbein»). Подібні початки можливих статей є в листі до дружини від 3–4.12.1975 року (про художні здобутки п'єси Фрідріха Дюрренматта «Граємо Стріндберга» (нім. «Play Strindberg»), і в листі до батьків від 7-10.12.1975 року (про роман Кендзабуро Ое «Футбол, 1860»). Наявність у листах Стуса міркувань щодо прочитанного також можна вважати прикметою плюральності мовних ігор у листуванні. Часом його міні-рецензії контрастують з попередніми інтонаціями у листі, майже перетворюються на самостійні тексти-в-тексті, але не втрачають зв'язків із листом, хоча і демонструють іншу логіку викладу.

Прикладами неможливості перебувати в межах однієї мовної гри рясніє й епістолярне спілкування Василя Стуса із Вірою Вовк, яке тривало з кінця 1960-х до 1977-го. Насичений смислами і ціннісно глибокий контакт із Іншою з іншого континенту навряд чи міг бути настільки продуктивним, якби був стереотипним обміном листами. Вже в зверненнях Стуса від 16.10.1969 року і від 29.05.1970 року співіснують правила художньої есеїстики, епістолярного спілкування, поезії і прози. У першому присутнє переплетіння

ремінісценцій з власних віршів із правилами листовного спілкування (переказ новин, згадки про мистецькі події, персональні звернення) і поруч – короткі фрази, по яких можна реконструювати процес формування естетичних підходів Стуса до письма. У другому – фрагмент вірша «Сто дзеркал спрямовано на мене», записаного у прозовий спосіб розташування рядків. Значний обсяг текстів епістолярію до Віри Вовк з місць неволі – вірші і переклади. Листи від 20.03.1975 року, 21.07.1975 року, 27.11.1975 року виконують функцію оприлюднення творів і перекладів і є запорукою їх поширення у майбутньому. На перший погляд наявність більших чи менших за обсягом фрагментів есеїстики, критики, віршів, перекладів свідчить про специфіку екстралінгвістичної ситуації створення листа. Міркуючи про їх присутність в епістолярії Василя Стуса, Михайлина Коцюбинська додає до функцій листування ще одну – бути своєрідним архівом або «сейфом» для збереження створеного автором у місцях неволі [5, с. 180]. Його листування є яскравим прикладом подібної функціональності, адже завдяки епістолярній комунікації до нас дійшли його вірші і переклади, створені у місцях неволі, хоча наявність будь-яких іноземних вкраплень у листах призводила до встановлення більш жорстких правил листування з боку репресивних органів (переписування віршів у певний час взагалі потрапило під заборону). Образи *сейфу* і *архіву*, обрані Михайлиною Коцюбинською, характеризують роль листування і для самого поета, і для мережі його спілкування, і для культури в цілому. Але дослідниця не увиразнює важливий нюанс – листування у такому випадку перетворювалося на процес передачі смислів від особи до особи, *виведення цінних образів і смислів з неволі, за умов подальшого перебування в неволі того, хто їх створив*. Іntenція Василя Стуса на переписування віршів і перекладів у листах була пов'язана із бажанням вберегти їх від знищення, і водночас – із прагненням випустити створені смисли на волю, до людей, котрі здатні їх зрозуміти, за *посередництва* адресатів листовної комунікації. І такі наміри неможливо відірвати від його прагнення бути якщо не опублікованим, то бодай прочитаним і поширеним, нехай і в колі найближчих *мереж міжособистісного спілкування*. У цьому випадку листування виявилось *медіа у його питомому значенні, а долання меж і правил притаманної йому мовної гри і відкритість до полідискурсивності сприяли реалізації його медіального потенціалу*. Можливість передачі віршів і перекладів шляхом розміщення їх у листах виводила функцію посередництва на перший план. Листування було по суті *першим місцем оприлюднення і трансляції смислів і відкривало можливість подальшої їх публікації і поширення за кордоном*. Так додалася притаманна епістолярному спілкуванню приватність. Епістолярний дискурс творив рамку комунікації, в якій кожен адресат потенційно міг *стати медіа* в значенні персоналізованого посередника у трансляції і поширенні смислів, і для уможливлення цього межі мовної гри листування мали бути змінені, правила – переконструйовані. Отже, притаманна сучасній мережевій медіакulturі ситуація, коли *особа стає медіа*, поширює певну інформацію і смисли, творить і транслює повідомлення у більших чи менших мережах, має початки в культурі другої половини 20 століття. Витоки здатності *«бути медіа»* окремої особи пов'язані не лише із розвитком інформаційних технологій, а вкорінені у *мережевій природі людської комунікації*. Мережеве спілкування існувало задовго до появи сучасних соціальних мереж, причому характеристикою мереж завжди були не індивіди самі по собі, а цінності, інтереси, правила, котрі лежали в основі самоорганізації тої чи іншої мережі стосунків. Це і стало підґрунтям того, що більшість адресатів листів Василя Стуса мали шанси стати трансляторами смислів і їх поширювачами, важливими ланками у зв'язку між приватними і публічними формами комунікації, між різними медіа, в тому числі мас-медіа і книгодрукуванням.

Висновки. Завдяки представленому в епістолярному дискурсі Василя Стуса розмаїттю мовних ігор листування як слабкий посередник у творенні і трансляції

смислів перетворювалося на необхідну ланку у творенні *соціальних мереж комунікацій* – до їх поширення у простір книгодрукування і мас-медіа за межами СРСР. Співіснування у «тілі» листів епістолярного діалогу та елементів есеїстики, філософських міркувань, щоденникових нотатків, незавершених фрагментів художніх текстів, оповідей-фіксацій динаміки розуміння сутності творчості і мистецтва важливе для розуміння притаманної листуванню поета *полідискурсивності, що уможливорює його потенціал бути медіа*. Така специфіка характерна не лише для листів поета з місць неволі, її прикмети помітні вже в листах до друзів кінця 1960-х. Присутність у листуванні реконструювання правил мовних ігор і вихід за рамки однієї мовної гри робить епістолярний дискурс для Василя Стуса цінним в ситуації, коли інші форми досвіду-в-письмі ще не кристалізувалися або були обмежені екстралінгвістичними обставинами. Листування як мовна гра-хамелеон для поета є необхідним мостом між різними досвідами-в-письмі – перехідним досвідом. Епістолярний дискурс Василя Стуса завдяки доланню меж однієї мовної гри відкриває способи звільнення смислів за умов продовження ув'язнення їх творця. У такий спосіб зв'язок між адресатами і адресантом стає медіа-зв'язком, а листування проявляє медіакомунікаційний потенціал. Епістолярій Василя Стуса підкреслено приватний і завжди звернений до конкретного Іншого/Іншої, але долання епістолярної приватності помітне, коли пасажі-опінії, адресовані конкретному Ти, перевершують таке спрямування. У його листуванні це досягається двома шляхами: присутністю у текстах листів пасажів-опіній, подібних до сучасних блогів, та трансформацією листів у полілисти, котрі формують і увиразнюють мережу комунікації. Феномен полілистів і його зв'язок зі специфікою формування мереж комунікації під час епістолярної комунікації мають стати в майбутньому предметом філософського осмислення.

Список використаної літератури

1. Вітгенштайн Людвіг. *Tractatus logico-philosophicus*. Філософські дослідження / пер. з нім. Євгена Поповича. Київ : Основи, 1995. С. 87–310.
2. Витгенштейн Л. О достоверности / пер. с нем. Ю.А. Асеева, М.С. Козловой. *Вопросы философии*. 1991. № 2. С. 67–120.
3. Глушковецька Н.А. Епістолярій Василя Стуса як синтез поетичної, літературно-критичної та перекладацької творчості : автореф. дис. ... канд. філолог. н. : 10.01.01 «українська література» ; Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького. Черкаси, 2014. 20 с.
4. Єгорченко Маргарита. Ідея життєтворчості в рецепції Василя Стуса : тексти і контексти. *Актуальні проблеми української літератури і фольклору*. 2019. № 27. С. 147–160.
5. Коцюбинська М.Х. Листи і люди: Роздуми про епістолярну творчість. Київ : Дух і Літера, 2009. 584 с.
6. Кузнецов В.О. Етико-естетична максима епістолярію Василя Стуса : автореф. дис. ... канд. філолог. н. : 10.01.01 «Українська література» ; Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ, 2011. 23 с.
7. Мазоха Г.С. Епістолярна спадщина і парадигми наукового дослідження. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка*. Випуск 24. 2005. С. 88–92.
8. Мазоха Г.С. Епістолярій Василя Стуса: діалог з читачем і часом. *Науковий вісник кафедри ЮНЕСКО Київського національного лінгвістичного університету. Філологія, педагогіка, психологія*. Київ, 2011. Випуск 22. С. 126–132.
9. Михайлова Тетяна. Погляди Василя Стуса на поезію (на матеріалі епістолярію). *Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур : Пам'яті академіка Леоніда Булаховського*. Випуск 32. 2017. С. 223–233.

10. Юрчишин-Біловус Леся. Інтертекстуальні виміри міжлітературного діалогу Рільке – Бажан – Стус (на епістолярному матеріалі). *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. Львів, 2004. Випуск 33: Теорія літератури та порівняльне літературознавство, ч. 2. С. 246–252.
11. Рикер Поль. Время и рассказ. Том 1. Интрига и исторический рассказ / пер. с франц. Т.В. Славко. Москва; Санкт-Петербург : Университетская книга, 1998. 313 с.
12. Skwarczyńska Stefania. Teoria listu. Na podstawie lwowskiego pierwodruku opracowali Elżbieta Feliksiak i Mariusz Leś. Białystok : Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2006. 428 ss.

DIVERCITY OF LANGUAGE-GAMES AS A MANIFESTATION OF MEDIA NETWORK SPECIFICS OF VASYL STUS'S EPISTOLARITY DISCOURSE

Yulia Dobronosova

National Transport University

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

e-mail: ilajali@ukr.net

ORCID ID 0000-0001-5891-8226

Modern mediaarcheological research allows us to know the origins of current network culture. The author proposes a new philosophical perspective on the study of epistolary communication. The methodological basis of analysis is the approaches of philosophy of language, philosophy of media and philosophical anthropology. The starting point is the thesis that correspondence is the media and part of media culture of the 20th century. The focus of the research is the medianetwork specifics of Vasyl Stus's epistolary discourse. Analysis of media potential correspondence can be used to help us understand that the beginnings of network culture appeared in the second half of the 20th century in the widespread practice of private communication.

Epistolary communication in the USSR in the 1960s – 1980s was the alternative media. It has become a way of creating and transmitting alternative values to the official ones for Vasyl Stus and his addressees. Correspondence is the unity of language and action, it is connected with speech practices, ways of actions of peoples, but provides an opportunity of manifestation of changes of values and outlook. There is divercity of language-games in the Vasyl Stus's epistolary discourse. The methodological potential of Ludwig Wittgenstein's concept of language-game allows to present a new vision of the multifunctionality of correspondence. Elements of dialogue, polylogue, narrative, daily entries, essays, aphorisms, criticism, poems and translations coexist in the Vasyl Stus's epistolary discourse. Various language-games as systems of speech communication are present in his correspondence. The boundaries of language-games are determined by different experiences of writing. Analysis of divercity of language-games in the Vasyl Stus's letters to friends and relatives revealed that overcoming their boundaries determines the actual and potential polydiscursivity of epistolary discourse. Divercity of language-games transformed the Vasyl Stus's epistolary communication. It appeared as a process of transferring meanings from person to person and allowed to overcome privacy. As a result, his addressees could become the media themselves and transmit information and values, and correspondence was important part of formation of social communication networks. Further philosophical consideration of Vasyl Stus's epistolary discourse will allow to actualize its significance as a space of valuable philosophical conclusions.

Key words: media of correspondence, epistolary discourse, language-games, epistolary communication, medianetworks.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 1(091)

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2021.28.5>

ФІЛОСОФІЯ ТЕХНІКИ МИКОЛИ БЕРДЯЄВА

Галина Коротіч

ДВНЗ «Приазовський державний технічний університет»,
вул. Університетська, 7, 87500, м. Маріуполь, Донецька область, Україна
e-mail: gvkortich@gmail.com
ORCID ID 0000-0002-0408-151X

Аналізується розвиток поглядів М.О. Бердяєва щодо сутності техніки та її соціальної ролі. Із цією метою докладно вивчається, як хронологічно змінювалися ці погляди, поступово наповнюючись новим змістом, до яких ідей щодо окресленої проблематики філософ повертався у багатьох своїх роботах. Такі ідеї становлять основу його філософії техніки.

Актуальність дослідження є викликаною необхідністю подальшого осмислення досягнень науково-технічного прогресу, його негативних наслідків, його суперечливого впливу на людину і природу. Також розвідка може бути цікавою з історико-філософської точки зору. Підкреслюється, що Бердяєв розглядає техніку як втілення сутнісних сил її творця, тобто людини: її рівня розвитку, зокрема духовного, її цілей і цінностей. Стверджується, що мислитель досліджував розвиток техніки з діалектичних позицій, через формування тріади, тезою якої є первісна природна цілісність, де духовне перебуває лише потенційно. Антитеза є пов'язаною з появою техніки, особливо машинної, створенням «другої природи». Ця поява зруйнувала вихідну природну цілісність, що в подальшому призвело до виникнення різнопланових суперечностей, пов'язаних із амбівалентністю процесу створення техніки та її використання. Техніка, з одного боку, є цінністю і благом, а з іншого – дегуманізує життя. Стадія синтезу означає ситуацію конструктивного вирішення суперечностей, сформованих на стадії антитези, за рахунок одухотворення матеріальної культури, тобто підкорення техніки духовному. У такий спосіб досягається оновлена цілісність духовного і матеріального на вищому щаблі їхнього розвитку. Цей щабель не є поверненням до примітивного натурального господарства, а є пов'язаним зі створенням такої техніки, яка відповідає високому рівню духовного стану суспільства і людини. Досягнення цього є реальним завдяки переосмисленню існуючої системи цінностей. Показано, що, на думку Бердяєва, у своєму розвитку техніка має бути підпорядкованою духу, тобто духовним цінностям життя, під якими філософ розуміє, перш за все, релігійні цінності. В іншому випадку сутність людини буде й далі спотворюватися – вона буде образом і подобою машини, так і не стане образом і подобою Бога і мікрокосмом, не зможе реалізувати свої творчі здібності, створюватиме техніку, яка завдаватиме шкоди і їй, і природі.

Ключові слова: техніка, людина, природа, тріада, цінність, духовність.

Вступ. Необхідність глибокого осмислення досягнень науково-технічного прогресу, а також його негативних наслідків, його суперечливого впливу на людину, природу і світовий суспільний розвиток в цілому ставить завдання подальшого розвитку філософії техніки. Цього потребує також необхідність вирішення проблеми формування адекватних критеріїв науково-технічного прогресу, осмислення відповідальності вчених, які створюють нову техніку, і всіх, хто її використовує, за результати своєї діяльності. Це є актуальним

для формування стратегії збалансованого розвитку України та світу. Філософія техніки – важлива галузь філософського знання, яка досліджує сутність феномену техніки і технічного як цілісного, складного, такого, що безперервно розвивається, культурного феномену. Вона намагається визначити певні загальні закономірності розвитку техніки, проаналізувати світоглядні і методологічні проблеми, які стосуються цього процесу та його впливу на соціокультурну ситуацію. Особливий наголос сьогодні робиться на дослідженні аксіологічного аспекту створення нової та використання вже існуючої техніки, виняткова увага при цьому приділяється формуванню у всіх до цього причетних системи духовних цінностей, чільне місце серед яких посідають моральні. Як відомо, народження філософії техніки є пов'язаним з ім'ям Е. Капа і його працею «Основні риси філософії техніки», яка побачила світ у 1877 році. Центральною ідеєю цієї книги був принцип «органопроєкції», і це була перша спроба осмислити техніку саме з філософських позицій, з урахуванням її «людиновимірності». Свій оригінальний і при цьому значний внесок у розвиток філософії техніки зробили Ф. Десаур, М. Гайдегер, Х. Ортега-і-Гасет, К. Ясперс, Х. Сколімовські, Ф. Рап та інші мислителі. Із сучасних досліджень необхідно пригадати ґрунтовні роботи В.М. Князева, В.Г. Горохова, Е.П. Семенюка і В.П. Мельника та інших знаних учених. Серед робіт останнього періоду слід виокремити змістовну розвідку О.Ф. Терешкун, в якій обґрунтовується актуальність гуманітарно-наукового дискурсу техніки у зв'язку зі зміною становища людини в світі [20]. Дослідниця справедливо зазначає: «У межах гуманітарно-наукового дискурсу техніки перед ученими постало важливе завдання – визначити світоглядні основи та базові цінності подальшого науково-технічного і технологічного розвитку цивілізації <...>» [20, с. 46]. Також пригадаємо цікаві роботи О.Г. Алієвої [2], М.В. Бейліна [3], в яких аналізуються питання гуманістичного характеру техніко-технологічного розвитку, наводяться міркування щодо моральних проблем цього процесу.

Можна впевнено стверджувати, що вагомий внесок у розвиток філософії техніки зробив свого часу видатний філософ зі світовим ім'ям М.О. Бердяєв, чия філософська спадщина вже десятки років привертає до себе увагу мислителів, які мають різні світоглядні позиції. Актуальність його ідей підкреслювалася у виступах учасників Міжнародних Бердяєвських читань, які відбулися в Києві в березні 1999 року [17]. З останніх робіт, присвячених творчості філософа в цілому або певним її аспектам, необхідно виокремити змістовні дослідження В.В. Попкова [19], Т.В. Кононенка [16], Р.А. Горбаня [12], С.Л. Шевченка [21], В. Ковальчук [14], О. Білянської [10]. В.В. Попков аналізує погляди Бердяєва на сутність персоналістичної революції. Т.В. Кононенко надає узагальнений аналіз філософської концепції мислителя, пояснює сутність основних понять його робіт. Р.А. Горбань висвітлює ознаки української релігійності у філософській творчості Бердяєва як представника київської школи екзистенціалізму. С.Л. Шевченко досліджує проблему концептуального визначення методологічних та ідейних підвалів екзистенціальної діалектики філософа. В. Ковальчук вивчає взаємозв'язок свободи і любові в екзистенціальній філософії Бердяєва. О. Білянська розглядає розуміння мислителем творчості (а це є одним із головних понять його робіт) як творення нових рівнів буття, нових актів духовного прояснення як шляху наближення до Бога.

Значно менше робіт присвячено дослідженню поглядів Бердяєва щодо техніки і технічного. Інтерес представляє нарис одного з відомих фінських філософів Георга Генріка фон Врігта, в якому він критично аналізує погляди Бердяєва щодо ролі техніки в житті людини, підкреслюючи, що основна сила міркувань ученого полягає не стільки в аргументації, скільки в інтуїтивних прозріннях [11]. Необхідно пригадати невеличку за обсягом, але цікаву розвідку, у якій І. Подоляк і Г. Щигельська намагаються дуже стисло окреслити особливості сприйняття Бердяєвим феномену техніки [18]. Л.О. Алексєєва стисло

аналізує основні етапи дослідження філософом теми «людина і машина», слушно підкреслюючи, що основна небезпека, на думку мислителя, криється в дегуманізації людини, яка створює техніку [1]. В. О. Кондаков у відносно невеликій розвідці доречно підкреслює песимізм Бердяєва щодо оцінки ролі техніки у розвитку суспільства [15]. Це, насамперед, пов'язано із думкою філософа про те, що техніка була результатом об'єктивації духу, зруйнувала синкретичну єдність людини із природою, цілісність самої людини. У цілому ж видається, що важливий аспект творчості філософа, пов'язаний із його міркуваннями щодо техніки і проблем її розвитку, її взаємозв'язку із людиною, є ще недостатньо вивченим у філософській літературі. Тому метою даної статті є аналіз поглядів М.О. Бердяєва на сутність і соціальну роль техніки. Необхідно проаналізувати, як хронологічно розвивалися ці погляди, поступово наповнюючись новим змістом, до яких ідей щодо окресленої проблематики філософ повертався у багатьох своїх роботах, і тому вони становлять основу його філософії техніки. Також необхідно з'ясувати, яким чином він пропонував конструктивно вирішувати суперечності, пов'язані з розвитком техніки, адже це набуло особливої актуальності з урахуванням сучасних соціокультурних умов.

Початок філософського дослідження техніки Бердяєвим. Тріада

Можна зауважити, що досліджувати проблему техніки, її розвитку і соціальної ролі М.О. Бердяєв почав у 1915 році, опублікувавши невелику за обсягом роботу «Дух і машина», основною темою якої була критика поглядів неослов'янофілів щодо ролі машини в житті людини й суспільства [4]. До того ж, перша світова війна також вплинула на появу особливого інтересу до вищезначеної проблеми. Такий наслідок технічного прогресу, як машинізація всіх сторін людського життя, змусив народників і слов'янофілів стверджувати, що розвиток техніки має негативний вплив на стан духовності. Методологічно важливим є те, що Бердяєв вже у цій роботі підійшов до аналізу даної проблеми з діалектичних позицій. У його поглядах на розвиток технічного простежується тріада: «теза» (початкова цілісна природна органічність, яка об'єднує дух і плоть, матеріальне) – «антитеза» (поява в житті людини механічного і машини, яка «розщепила» дух і плоть та порушила початкову їхню органічну цілісність) – «синтез» (одухотворення матеріальної культури, яка передбачає взаємозв'язок розвинутої техніки і вільного розвинутого духу, досягнення оновленої цілісності на шляхах розвитку саме релігійної свідомості) [4, с. 471]. Слід зауважити, що під духом Бердяєв міг розуміти, по-перше, на всезагальному рівні, ту реальність, що в цілому протистоїть матеріальній реальності і яка є пов'язаною з Богом і світом вищої духовності; по-друге, сукупність ідей, які формують духовне життя суспільства; по-третє, вже на індивідуальному рівні, духовний розвиток людини. Під плоттю Бердяєв розуміє матеріальне, природне, а також – образно висловлюючись – родове життя. Вищезначену тріаду філософ досліджує і наповнює новим змістом у своїх подальших міркуваннях, на які впливали як соціокультурні чинники, так і особливості філософського світогляду Бердяєва. Отже, слов'янофіли вбачали в машинах і механізмах велику загрозу для цілісності духовної культури, наводячи у якості прикладу «нецілісну» раціоналізовану західну матеріальну культуру, «фаустівською душею» якої є машина. Бердяєв, критикуючи їхню позицію, помічає, що таке протиставлення духу і машини (хоча вони є пов'язаними) є помилковим, натомість доцільно порівнювати ступені духовного розвитку: високу і вільну духовність слід протиставити низькому рівню розвитку духовності. Ці різні шаблі духовного розвитку людства відповідають різним етапам технічного розвитку та ставлення до нього. Філософ слушно вказує (і буде це продовжувати систематично робити у подальшому) на неприпустимість ідеалізації примітивного натурального господарства, патріархального життєвого устрою – в них не було ані вищої духовності, ані свободи. Їхня технічна відсталість не була показником високої духовності, духовної цілісності, сили духу. Початок розвитку людства був

пов'язаний із цілковитою залежністю від природи, з жорстокою боротьбою за існування, за виживання. Тому первинна органічна цілісність, природне органічне життя не були, як це видається слов'янофілам, райським вільним станом і насправді означали елементарний рівень розвитку духу. Дух ще ніби «спочиває» в цій первісній органічності (в матерії), ніби є «розчиненим» у природі, – образно висловлюється Бердяєв. Шлях розвитку техніки – це шлях перетворення органічного, природного на штучне, на так звану «другу природу», у тому числі, на механічне, це шлях машинізації життя [4, с. 469]. Як пише філософ, це шлях «ускладнення» матерії, на якому людина звільняється від рабської залежності від сил природи. Машина бере на себе ту важку, рутинну роботу, яка раніше призначалася людині, значно полегшуючи її життя. Ми захоплюємося природою, особливо живою, вона уявляється нам прекраснішою за неживий світ техніки. Але це захоплення не означає, що потрібно всіма силами чіплятися за відсталі способи господарювання, навіть якщо вони отримали релігійне освячення у народних віруваннях. Бердяєв слушно підкреслює, що страх перед технічним прогресом є проявом слабкості й лінощів духу, любові до спокою, до тваринно-рослинного життя. Помилково вважати, що духовне гине у процесі машинізації. Остання може сприяти полегшенню визволення духу від матеріальної залежності. Так, створення світу технічного є проявом свободи людського духу і його творчих можливостей. Зауважимо одначе, пригадавши вчення Бердяєва про об'єктивацію, що при цьому, за його міркуваннями, відбувається майже протилежний процес – процес об'єктивації духовного у техніці. Менше з тим, машина – це є прояв духовного рівня розвитку людства, його інтелекту, певний етап цього процесу. Одухотворення – це зворотній бік машинізації [4, с. 470]. У цілковитій відповідності до своїх філософських поглядів Бердяєв убачає в процесі розвитку техніки і релігійний сенс – машина своєю появою допомагає позбутися натуралізму у релігії. Цей процес він образно називає «Голгофою природи» [4, с. 472]. Природний організм під дією машин повинен умерти, щоби воскреснути до нового життя у вигляді речей «другої природи», щоби людина та її дух звільнилися від важкої природної залежності, маючи при цьому реальну можливість попасти в іншу залежність – від самої техніки. Розуміючи існування цієї проблеми, філософ пише, що «владі розвиненої техніки, яка поневолює, можна протиставити високий і вільний дух» [4, с. 470]. Цей дух повинен не дати людині потрапити в полон техніці й технічному. У 1915 році Бердяєв ще не бачить глибини тієї небезпеки, яку несе природі й людині не контрольований з боку діалектичного розуму і моралі розвиток техніки, хоча в його міркуваннях вже є наявними певні побоювання щодо негативних проявів науково-технічного прогресу (зауваження щодо того, що машинізація перетворює людину на «гвинтик», «деталь» тощо, і філософа починає цікавити питання, як протистояти цьому перетворенню).

Подальше осмислення тріади: нові виміри дослідження

Проблему техніки філософ продовжує досліджувати в роботі «Філософія нерівності», написаній влітку 1918 року. Бердяєв вже впевнено стверджує, що ця проблема належить до глибоких метафізичних проблем [5, с. 294]. Мислитель продовжує розвивати думки, висловлені їм у роботі «Дух і машина», яку ми розглянули вище, і піднімається на більш високий рівень філософського аналізу техніки. Особливістю цього аналізу у «Філософії нерівності» є те, що він поєднувався Бердяєвим з аналізом характеру сучасного йому економічного розвитку і критикою соціалізму, а також із думками щодо космічного значення діяльності людини. Вкотре він пише зауваження щодо машинізації нашого життя, що являє собою кінець первісної цілісності родового устрою, у якій дух ще перебуває десь у глибині надр органічної матерії [5, с. 295]. Мислитель знову відзначає, що поява машини була радикальною революцією в історії людства. Змінився ритм людського життя, воно стає все більш віддаленим від природи, дисгармонічним. Перед людиною постає завдання

«оволодіння природою і регуляції її стихійних руйнівних сил» [5, с. 290]. Зростання продуктивності праці пов'язане, зокрема, із застосуванням техніки, є необхідною умовою перемоги над бідністю у матеріальному плані. Бердяєв вважає, що кризовий економічний стан, нужденність є виразом некосмічного (невпорядкованого, не організованого потрібним чином) стану світу [5, с. 287]. Подолання нужденності є пов'язаним із настанням космічної гармонії. Таким чином, земна господарча праця, у тому числі за допомогою машин, набуває у філософа космічного значення. Відповідно до особливостей свого світогляду Бердяєв підкреслює, що матеріальне життя є лише внутрішнім явищем життя духовного і має там власні витоки. Схожі думки мислитель висловлював вже в роботі «Дух і машина», тепер вони отримують подальший розвиток. Соціалізм, вважає Бердяєв, хоче загнати людину в нове рабство – рабство в економіки, в матеріального життя. Проте перед людиною-мікрокосмом стоїть завдання створення космічного господарства, створення по-справжньому мудрого управління стихіями, щоби людська діяльність перебувала в гармонії з космічними процесами. У цих міркуваннях бачимо певний вплив творчості М.Ф. Федорова, бажання розвинути далі його думки.

Бердяєв інтуїтивно, як це нього часто буває, відчував «якусь неправду» в оволодінні природою за допомогою сучасної машинної техніки. Інтуїція його майже ніколи не підводила, ба більше, щодо негативного впливу техніки на природу. Він знову пише про «розп'яття» органічної природи, про те, що природа «морщиться і висихає» від диму і шуму [5, с. 295]. Образно вказує на те, що техніка може нести смерть, тобто на глибокі екологічні проблеми і на небезпеку застосовування воєнної техніки. Машина знищує органічну природу – її ритм і цілісність. У ній «є і початок темної магії». За сучасною технікою прихована та ж психологія, яка була у чорних магів, те ж корисливе жадання влади над природними силами за допомогою зовнішніх засобів. Але через техніку розкривається можливість і світлої магії, заснованої на більшій любові до внутрішньої сутності природи» [5, с. 299]. Останнє міркування є дуже актуальним для сучасності. Важливим є не просто «знати», а й «любити» цю «внутрішню сутність», тобто, захоплюючись красою природи, вчиняти морально по відношенню до неї, відповідно використовуючи власні знання та вміння. Праця, справедливо підкреслює Бердяєв, у цілому має духовну основу, оскільки вона є пов'язаною не тільки зі споживанням, але й творчістю, і не повинна призводити до знищення природи і людини. На новому рівні філософ пише і про недоцільність протиставлення машини і духу: господарче життя не може бути протиставлено життю духовному, не може бути відірваним від останнього. Роздуми про техніку, на яку спирається праця, є пов'язаними у Бердяєва із критикою споживацького ставлення до життя, яке не сприяє подоланню бідності, а, навпаки, веде до неї [5, с. 292]. Необхідною є духовна дисципліна праці. Організація праці, господарська діяльність у цілому залежить від духовних чинників; врешті-решт дух, просвітлений релігією, повинен оволодіти стихійними силами природи. Бердяєв знову повертається до тези щодо антиномічного характеру техніки: «Машина породжує розщеплення і роздвоєння, які дуже ускладнюють наше духовне життя і роблять можливими найтонкіші його прояви» [5, с. 296]. Роздвоєння це стосується і природи, і духу. Мислитель слушно підкреслює, що на «історичну роль машини слід дивитися діалектично, про неї неможливо сказати просто «так» чи «ні» [5, с. 297]. Господарчі перемоги над природою, з одного боку, позбавляють людину цілісності, ведуть до її відриву від природи і до знищення останньої. Машина несе загибель живому, рослинам і тваринам, вона змінює людське тіло – його замінює. Знову і знову Бердяєв повертається до своєї тези про те, що минулого первісного стану не повернеш. Тобто протистояння негативним впливам техніки повинні відбуватися не в прагненні повернутися до втраченої цілісності природного родового стану із примітивним господарством і нерозвиненим

пізнанням, повною залежністю від стихійних сил природи. Світ повинен пройти через захоплення машиною, але без підкорення їй, дух не повинен підкоритися машинізації, а має остаточно визволитися і набути своєї вищої цілісності.

Пошук шляхів досягнення стадії синтезу

До питання про сутність і роль техніки Бердяєв знову повертається в своїй доповіді «Духовний стан сучасного світу», прочитаній у травні 1931 року на з'їзді лідерів Світової християнської федерації [6]. Особливістю цього повернення є те, що філософ говорить про техніку в контексті аналізу кризи сучасної культури; тим самим особливо підкреслюється соціокультурне значення техніки. Бердяєв стверджує, що сучасна криза – це, передусім, криза духовна, і її сутність полягає у відмові від цінності Бога і людини. Значною мірою ця криза породжена технікою, яка поневолила свого творця, загрожує його безпеці і взагалі існуванню. Як і багато філософів XX століття, Бердяєв вважає, що індустріальний устрій призвів до знеособлення людини, до втрати нею цілісності, до перемоги масової культури, яка не є виявом високої духовності. Техніка не є нейтральною по відношенню до духовного і природного життя. Мислитель висловлює глибоко справедливую за своєю суттю думку, що питання про техніку – це, насамперед, духовне питання, питання про долю людини, про її ставлення до Бога, про роль людини в світі, про завдання християнства, про взаємовідносини особистості й суспільства [6, с. 660]. Бердяєв знову підкреслює, що техніка має космогонічне значення, оскільки створює нову дійсність. Техніка – кумир сучасної людини, якому дуже багато чого офірується. Сучасна і Бердяєву, і нам людина продовжує вірити в могутність техніки; основою для цього є грандіозні практичні досягнення у її розвитку. Техніка розкриває не тільки владу людини над природою; вона може опосередковувати владу людини над людиною. Завдяки впровадженню машини в людське життя спостерігається майже повна його раціоналізація, технізація, з'являється небезпека перетворення людини на машину. Однак людське життя не може бути остаточно і без залишку раціоналізоване, завжди залишається ірраціональний елемент (про що так переконливо писав Ф. Достоєвський). Бердяєв слушно звертає увагу на те, що раціоналізація, позбавлена зв'язку з духовним, породжує ірраціональні наслідки іншого роду, а саме відносно суспільного життя – наприклад, безробіття, і веде до втрати сенсу життя. Технічний і економічний процес сучасної цивілізації перетворюють особистість на своє знаряддя, потребують від неї постійної неперервної активності, при цьому позбавляючи здатності розважливо, обгрунтовано, мудро міркувати. Але яким повинен бути протест проти машинізації? Романтична реакція (тобто повернення до минулої патріархальщини) є безсилою, не вирішує проблеми (філософ продовжує давню полеміку зі слов'янофілами). Доля культури залежить від духовного стану тих, хто створює техніку та її використовує, від того, чи будуть ці процеси підпорядкованими духовним цінностям. Це є важливою, у тому числі для християн, проблемою – як ставитися до відкриттів, адже техніка остаточно зруйнувала старі погляди на те, що творець – тільки Бог; техніку створює людина, і досі ще є відкритим питання про те, наскільки ця творчість дійсно є такою, що продовжує творчий задум Бога, тобто є по-справжньому космогонічною і моральною. У машині є втіленням розуму людини, а не просто механіко-фізико-хімічні процеси. Її створено з певною метою, тому питання духовного стану людини як творця є надважливим. Техніка і способи її використання є відображенням сутності людини, її розумових і моральних якостей.

Розглянуті нами міркування Бердяєва свідчать про те, що проблема техніки завжди розглядалася ним у взаємозв'язку із проблемою людини. Тема сутності людини і взаємозв'язку різних сторін її життя постійно цікавила філософа. У творі «Про призначення людини. Досвід парадоксальної етики», який вперше було опубліковано в 1931 році, Бердяєв пише про вільну творчу сутність людини, зауважуючи, що дуже багато людей

зайнято нетворчою працею, яка або відкрито, або приховано є рабською [7, с. 309]. Філософ у цій роботі знову повертається до моральної сторони проблеми техніки, справедливо наголошуючи на важливості високого рівня морального розвитку людей, які створюють, використовують, володіють сучасною технікою. Людина і космос поділяють долю одне одного, людина – це мікрокосм, однак вона також – образ і подоба Бога. Цим визначається моральна висота людських цілей і вчинків. Разом із переконанням в амбівалентності людської діяльності як такої у Бердяєва сформувалося стійке переконання в амбівалентності технічної діяльності. Техніка не тільки є цінністю і благом, не тільки свідчить про творчу силу людини, не тільки вивільняє її, вона також ослаблює та поневолює людину, механізує життя і робить індивіда образом та подобою машини [7, с. 329]. Машина змінює ставлення людини до часу – вона його прискорює. Життя стає менш усталеним, і не кожен може витримати цю динаміку. Бердяєв знову пригадує свої міркування щодо соціокультурного і космогонічного значення техніки. За допомогою техніки виявляється нова для людського сприйняття природна реальність, наприклад, мікрочастинки, нові види взаємодії, а також створюється інша нова реальність, яка має і соціальне, і космогонічне значення. Техніка може стати могутньою силою вирішення соціального питання як питання подолання голоду, хворіб, бідності. Вона надає велику владу: за допомогою техніки людина і створює, і руйнує, може спричинити загибель мільйонів собі подібних і космічну катастрофу. Духовний стан людини, яка володіє технікою такої сили, набуває тут вирішального значення.

Остаточне уточнення Бердяєвим тріадичного розвитку техніки

У 1933 році М.О. Бердяєв публікує роботу «Людина і машина», де продовжує аналізувати поняття «техніка», уточнюючи і розвиваючи вже написане щодо її ролі в житті суспільства і людини, а також космосу [8]. Він уточнює тріаду, яку розпочав розглядати у роботі «Дух і машина»: «зануреність духа в природу» – «виокремлення духа з природи і виникнення духовності» – «активне оволодіння духа технікою і природою». Техніка повинна слугувати цілям життя, більшість з яких не належать до області технічного, а перебувають у сфері духовного. На жаль, і за часів Бердяєва, і в наші часи технічні засоби для досягнення цілей життя часто підміняють собою такі цілі й підпорядковують собі людину, яка теж стає певним засобом.

У роботі «Людина і машина» Бердяєв особливо зупиняється на культуроформуючій функції техніки. Наприклад, кінематограф став можливим завдяки технічним відкриттям. Мислитель слушно помічає, що технічні засоби є знаряддями об'єднання людства, хоча ними можуть користуватися для негативних і вульгарних цілей. (Тут можна пригадати суперечливий вплив сучасних інформаційно-комунікаційних технологій.) Бердяєв у 1933 році засмучується, що досі не створено цілісну філософію техніки, як і етику техніки. Він сам зробив дуже великий внесок у створення цієї філософії, а тоді, в 30-ті роки ХХ століття, зауважував, що ще не зроблено найголовніше – не усвідомлено техніку як проблему духовну, як космологічне явище [8, с. 153]. Проблема техніки є пов'язаною з проблемою ставлення людини до природи, особистості до суспільства, відношення духу і матерії, ірраціонального і раціонального. Техніка не є нейтральною по відношенню до духовного і душевного. Бердяєв підкреслює, що вона змінила свідомість людини, з її допомогою людина охоплює всю землю і простір над нею. Коли в епоху Відродження виявилася нескінченність Всесвіту, людина відчула себе не мікрокосмом, а піщинкою. Розвиток техніки повернув людині відчуття власної сили, спроможність оволодіння нескінченним космосом. Разом із тим масове виробництво, впливаючи на життєвий устрій людини, знищує будь-яку індивідуальність, все стає безособово-масовим, позбавленим власного образу. Машинізація перетворює людину на засіб і знаряддя. У цьому проявляється

дегуманізація людського життя. Уникнути всього цього можна не запереченням техніки, а підкоренням її духовному, встановивши відповідну ієрархію цінностей. Підсумовуючи написане ним на тему «людина – техніка», Бердяєв відзначає, що в своєму історичному розвитку людство проходить різні стадії. На початку своєї історії людина була рабом природи і вела боротьбу за своє самозбереження і визволення. У процесі цієї боротьби було створено культуру, виникли держави, національна єдність, класи. Однак людина перетворилася на раба ознак цивілізованості. Сьогодні вона хоче оволодіти суспільними силами, але при цьому людина стає рабом організованого суспільства і техніки, рабом машини, на яку перетворено суспільство і непомітно перетворюється сама людина. Тому постійно існує проблема преображення людини, повернення їй людської гідності. Для вирішення цієї проблеми слід ще раз повернутися до аналізу сутності й сенсу людського життя, до усвідомлення особливої ролі людини на землі і в космосі. Для формування правильної відповіді, вважає Бердяєв, необхідно звернутися до християнства. На його думку, шлях здійснення покликання людини є шляхом до царства Божого, яке є не тільки царством небесним, але й царством перетвореної землі, перетвореного космосу [8, с. 162].

У 1934 році побачили світ роботи Бердяєва «Я і світ об'єктів. Досвід філософії самотності й спілкування», «Доля людини у сучасному світі. До розуміння нашої епохи», в яких філософ продовжує міркувати над проблемою техніки, повторюючи раніше написані думки щодо амбівалентності техніки, її суперечливої соціокультурної ролі, її дегуманізуючого впливу на особистість, пов'язує процес створення техніки із процесом об'єктивації людського духу, вважаючи технізацію граничною формою об'єктивації, а також журиться з приводу відірваності економічного життя від духовного [9].

У роботі «Царство Духа і царство Кесаря», яка побачила світ вже після смерті автора, а саме у 1951 році, Бердяєв доповнює свою тріаду щодо розвитку техніки, переосмислює її й пише, що можна (правда, не зовсім хронологічно) виокремити чотири періоди у відношенні людини до космосу. Перший період – це занурення людини у космічне життя, залежність від об'єктного світу, невиокремленість особистості; людина ще не оволоділа природою, ставиться до неї магічно і міфологічно (примітивне скотарство і землеробство, рабство). Це – теза. Другий період є пов'язаним із вивільненням від влади космічних сил, від духів і демонів природи (елементарні форми господарства, кріпосництво). Третій період включає механізацію природи, наукове і технічне оволодіння природою, розвиток індустрії у формі капіталізму, вивільнення праці й поневолення її експлуатацією знарядь праці, необхідність продавати працю за заробітну платню. Четвертий період є пов'язаним із розкладанням космічного порядку у відкритті безкінечного великого і безкінечно малого, створенням технікою нової організованості (на відміну від органічності), страшне зростання влади людини над природою і рабство людини у власних відкриттів [9, с. 588]. Ці періоди являють собою розгортання антитези. Можливим є також п'ятий період у ставленні людини до природи, в якому буде відбуватися ще більше оволодіння людиною природними силами разом із реальним вивільненням праці завдяки підкоренню техніки духу, тобто вищим духовним цінностям. Буде досягнуто рівень духовного ставлення людства до природи і техніки [9, с. 589]. При цьому, через духовне начало, яке пов'язує людину з Богом, вона стає незалежною і від природної необхідності, і від влади техніки. Цей період є стадією синтезу.

Висновки. У даному дослідженні ми прослідкували еволюцію поглядів М.О. Бердяєва щодо сутності техніки, її соціальної, культуроформуючої й навіть космогонічної ролі. Показано, що філософ розглядає техніку як втілення сутнісних сил її творця – людини: її рівня розвитку, зокрема духовного, її цілей і цінностей. Можна стверджувати, що Бердяєв уявляв собі розвиток техніки з діалектичних позицій, через виявлення тріади,

тезою якої є первісна природна – цілісність, де духовне поки що є ніби «схованим» потенційно. Антитеза є пов'язаною з появою техніки, особливо машинної, створенням «другої природи»; це порушило природну цілісність, початковий синкретизм духовного і матеріального, в подальшому призвело до виникнення нових різнопланових суперечностей, пов'язаних із амбівалентністю процесу створення техніки та її використання. Розкрито, що, з точки зору Бердяєва, синтез означає стадію ефективного вирішення суперечностей, сформованих на стадії антитези, за рахунок одухотворення матеріальної культури, тобто підкорення техніки духовному, і у такий спосіб досягнення оновленої цілісності духовного і матеріального вже на іншому щаблі їхнього розвитку. Цей щабель є ознакою створення такої техніки, яка відповідає високому рівню духовного розвитку суспільства. У багатьох роботах філософ розглядає техніку як вияв сутності людини, яка її створила та використовує і яка сама, а не тільки природа, змінюється внаслідок цього процесу. Масове повернення до колишнього примітивного натурального господарства не є можливим (хоча у світі існує потяг до органічності, до зміни створеного індустріалізацією стилю життя), принаймні з огляду на досягнутий стан розвитку людства. Однак із робіт Бердяєва можна зробити оптимістичний висновок, що повернення до гармонійного із природою і космосом стану є можливим і навіть за умов активного подальшого науково-технічного розвитку. Це є реальним завдяки переосмисленню наявної системи цінностей. У своєму розвитку техніка має бути підпорядкованою духовним цінностям життя, під якими Бердяєв розуміє, перш за все, релігійні цінності. Інакше сутність людини буде й далі спотворюватися – вона буде образом і подобою машини, так і не стане образом і подобою Бога і мікрокосмом, не зможе реалізувати свої творчі здібності, створюватиме техніку, яка завдаватиме шкоди і їй, і природі. Вважаємо, що ці думки філософа є справедливими й актуальними для сьогодення.

Як перспективу подальшого дослідження можна було б запропонувати порівняти погляди М.О. Бердяєва і К. Ясперса щодо проблеми техніки.

Список використаної літератури

1. Алексеева Л.А. Феномен техники в интерпретации Н.А. Бердяева. *Ноосфера і цивілізація*. 2014. Вип. 1. С. 5–12.
2. Алієва О.Г. Деякі міркування щодо моральних та етичних проблем розвитку техніки. *Духовність особистості : методологія, теорія і практика*. 2017. № 5(80). С. 12–21. URL: <http://oaji.net/articles/2017/690-1516189190.pdf> (дата звернення : 28.08.2021).
3. Бейлин М.В. Социально-гуманитарная составляющая в стратегии научно-технологического развития. *Практична філософія*. 2015. № 3(57). С. 3–10.
4. Бердяев Н.А. Судьба России : сочинения. Москва : ЭКСМО-Пресс; Харьков : Фолио, 1999. 736 с.
5. Бердяев Н. Философия неравенства. Москва : АСТ : ХРАНИТЕЛЬ, 2006. 349 с.
6. Бердяев Н.А. Смысл творчества : опыт оправдания человека. Москва : АСТ; Харьков : Фолио, 2004. 678 с.
7. Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики. Москва : АСТ; Харьков : Фолио, 2003. 702 с.
8. Бердяев Н.А. Человек и машина : проблема социологии и метафизики техники. *Вопросы философии*. 1989. № 2. С. 147–162.
9. Бердяев Н.А. Дух и реальность. Москва : АСТ; Харьков : Фолио, 2003. 679 с.
10. Білянська О. Сакралізація творчого акту в концепції Миколи Бердяєва. *Дόξα / Докса*. 2018. Вип. 2(30). С. 86–95.
11. Вригт Г. Х., фон. Философия техники Николая Бердяева. *Вопросы философии*. 1995. № 4. С. 69–78.

12. Горбань Р.А. Етнорелігійний контекст активно-творчої есхатології, комюнаторного персоналізму та концепції культурної творчості Миколи Бердяєва. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2014. Вип. 1(129). С. 99–111.
13. Дольська О. Гуманістичний характер техніко-технологічного розвитку : pro et contra. *Теорія і практика управління соціальними системами*. 2016. № 1. С. 13–21.
14. Ковальчук В. Взаємозв'язок свободи і любові в екзистенціальній філософії М. Бердяєва. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії*. 2015. Вип. 6. С. 269–276.
15. Кондаков В.А. Философия техники в творчестве Н. А. Бердяева и современность. *Вестник ОГУ*. 2003. № 2. С. 15–17.
16. Кононенко Т.В. М.О. Бердяев: досвід персоналістичної філософії. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2014. Вип. 10(138). С. 101–111.
17. Метаморфози свободи : спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М.О. Бердяєва) : український часопис російської філософії. *Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді*. Київ : ПАРА-ПАН, 2003. Вип. 1. 648 с.
18. Подоляк І., Щигельська Г. Людиновимірність феномену техніки у філософії М. Бердяєва. *Філософські виміри техніки* : збірник тез міжнародної наукової конференції молодих учених та студентів (Тернопіль, 30 листопада – 1 грудня 2016 р.). Тернопіль : ТНТУ, 2016. С. 34–35.
19. Попков В.В. Концепция персоналистической революции Н. Бердяева и проблематика «революции сознания» в ХХІ веке. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2015. № 5. С. 173–176.
20. Терешкун О.Ф. Філософія техніки в сучасному гуманітарно-науковому дискурсі. *Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Філософія. Політологія*. 2014. Вип. 1(115). С. 43–46.
21. Шевченко С.Л. Модернізація православ'я Миколою Бердяєвим та проблема тлумачення екзистенціальної природи духовного. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2016. Вип. 3-4(151-152). С. 190–203.

MYKOLA BERDYAEV'S PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY

Halyna Korotich

State Higher Educational Establishment "Pryazovskyi State Technical University",

Universytetska str., 7, 87500, Mariupol, Donetsk region, Ukraine

e-mail: gvkorotich@gmail.com

ORCID ID 0000-0002-0408-151X

The development of M. O. Berdyaev's views on the essence of technology and its social role is analyzed. For this purpose, it is studied in detail, how chronologically these views changed, gradually filled with new contents, to which ideas on the designated problematics the philosopher returned in many of his works. Such ideas are the basis of his philosophy.

The importance of the study is caused by the need to further understanding the achievements of scientific and technological progress, its negative consequences, its contradictory impact on man and nature. Also, the article may be of interest from a historical and philosophical point of view. It is emphasized that Berdyaev views technology as an embodiment of the essential forces of its creator, that is, man: his level of development, particularly spiritual, his goals and values. It is argued that the thinker investigated the development of technology from dialectical positions, through the formation of triad, the thesis of which is the initial natural integrity, where the spiritual is only potentially. The antithesis is related to the emergence of technology, especially machine technology, the creation of a "second nature".

This emergence has destroyed the original natural integrity, subsequently leading to the emergence of diverse contradictions associated with the ambivalence of the process of creating technology and its use. Technology is, on the one hand, a value and a welfare, and on the other hand, it dehumanizes life. The stage of synthesis means a situation of constructive resolution of the contradictions developed in the antithesis stage, through the spiritualization of material culture, that is, subordination of technology to the spiritual. Thus, a renewed integrity of the spiritual and the material is achieved at the highest stage of their development. This stage is not a return to primitive subsistence economy, but is linked to the creation of such technology that corresponds to the high level of spiritual state of society and man. Achieving this is realistic through a rethinking of the existing system of values. It is shown that, according to Berdyaev, technology in its development should be subordinated to the spirit, that is, the spiritual values of life, by which the philosopher understands, first of, religious values. Otherwise, the essence of man will continue to be distorted – he will be the image and likeness of a machine, and will not become the image and likeness of God and microcosm, will not be able to realize his creative abilities, will create technology, which will be harmful both him and nature.

Key words: technique, man, nature, triad, value, spirituality.

УДК (091)

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2021.28.6>

ТРАНСФОРМАЦІЯ ПОГЛЯДІВ НА ЛІБЕРАЛІЗМ ЄВРОПЕЙСЬКИХ КАТОЛИЦЬКИХ МИСЛИТЕЛІВ ТА ЇЇ РЕЦЕПЦІЯ У ДОСЛІДЖЕННІ М. КОНРАДА

Оксана Шеремета

*Інститут філософії імені Г. С. Сковороди Національної академії наук України,
вул. Трьохсвятительська, 4, 10001, м. Київ, Україна
e-mail: osheremeta2015@gmail.com
ORCID ID 0000-0001-8364-4300*

Стаття присвячена спробі з'ясувати, якою була рецепція трансформації поглядів на лібералізм європейських католицьких мислителів у праці українського історика філософії отця М. Конрада (1876–1941) «Основні напрямки новітньої соціології. Перша часть. Лібералізм» (Львів: Видання «Богословії», Ч. 21, 1936). Український історик філософії здійснив дослідження згаданої ідеології у контексті соціології, про що свідчить назва та зміст його праці, яка стала підсумком історико-філософських досліджень лібералізму філософа. Поштовхом до її написання став курс соціології, яку разом з курсами стародавньої та новітньої філософії М. Конрад викладав на запрошення митрополита Андрея Шептицького з 1929 до 1939 року в Українській Греко-Католицькій Богословській Академії у Львові.

У праці «Основні напрямки новітньої соціології. Перша часть. Лібералізм» Конрад поділяє лібералізм на крайній (класичний), поміркований та псевдокатолицький. Історії лібералізму присвячує другий розділ свого дослідження, у якому розглядає формування кожного із його видів. Серед них найбільше привертає до себе увагу історія псевдокатолицького лібералізму, яка разом з історією трансформації поглядів на лібералізм європейських католицьких мислителів не лише продовжує залишатися маловідомою в Україні, а й може допомогти об'єктивному вивченню поглядів мислителя.

Висновки. Погляди на лібералізм європейських католицьких мислителів неодноразово зазнавали змін та пройшли кілька етапів: від кінця Великої французької революції до *Reum Novarum* (1891), яка стала основою для формування нового підходу до лібералізму. Впродовж кожного точилася боротьба між прихильниками та критиками лібералізму. Критика лібералізму сприяла появі соціального католицизму, який став передісторією розбудови соціального вчення Католицької Церкви. Вагомим джерелом змін поглядів католицьких мислителів на лібералізм було вчення Католицької Церкви та Пап Римських, яке пройшло шлях від цілковитого його засудження Григорієм XIV та Пієм IX до поміркованої критики з неомістичних засад Левом XIII. Відновлений томізм та соціальний католицизм як напрям розвитку соціальних ідей європейських католицьких мислителів, а також соціальне вчення Католицької Церкви й Пап мали вирішальний вплив у формуванні поглядів на лібералізм М. Конрада.

Ключові слова: неомістизм, лібералізм, соціальний католицизм, псевдокатолицький лібералізм, М. Конрад.

Актуальність. Рецепція є складним багатограним феноменом, який у ході історико-філософського дослідження може допомогти у реконструкції та оцінці самотності й оригінальності філософських ідей, помітно відкорегувати наші уявлення про ту чи іншу добу з історії філософії [4, с. 8]. Як у разі бачення ідеології лібералізму отцем,

професором, доктором богослов'я і філософії, деканом філософського факультету Української Греко-Католицької Богословської Академії у Львові (далі ЛБА – *О.Ш.*), Миколою Конрадом (1876–1941).

Український історик філософії здійснив дослідження згаданої ідеології у контексті соціології, про що свідчить назва та зміст його праці «Основні напрямки новітньої соціології. Перша часть. Лібералізм» (Львів, 1936 р.). Вона стала підсумком історико-філософських досліджень лібералізму філософа. Поштовхом до її написання став курс соціології, яку разом з курсами стародавньої та новітньої філософії М. Конрад викладав на запрошення митрополита Андрея Шептицького з 1929 до 1939 року у ЛБА.

У праці «Основні напрямки новітньої соціології. Перша часть. Лібералізм» Конрад поділяє лібералізм на крайній (класичний), поміркований та псевдокатолицький. Історії лібералізму присвячує другий розділ свого дослідження, у якому розглядає формування кожного із його видів. Серед них найбільше привертає до себе увагу історія псевдокатолицького лібералізму, яка разом з історією трансформації поглядів на лібералізм європейських католицьких мислителів не лише продовжує залишатися маловідомою в Україні, а й може допомогти об'єктивному вивченню поглядів мислителя.

Бібліографію, присвячену отцеві Миколі Конраду, переважно становлять опубліковані біографії філософа (В. Савран, Б. Головин, о. М. Шаварин та ін.). Сучасним українським науковцям відомі дослідження М. Конрада з історії філософії стародавнього Сходу завдяки праці Ю. Завгороднього «Рецепція індійської філософії в Україні: Лінія вед (1840–1930 рр.)» (Київ, 2013). Проте праці мислителя, що присвячені ідеологіям, зокрема лібералізму, ще потребують окремих студій. Особливий інтерес являє викладена Конрадом історія «псевдокатолицького» лібералізму.

Як змінювалися погляди на згадану ідеологію у працях європейських католицьких мислителів? Якими бачив ці зміни український філософ та якою була їх рецепція у його дослідженні? Відповісти на ці питання – **мета** цієї публікації.

Виклад основного матеріалу. Велика французька революція та наступні революційні і воєнні події у Європі XIX ст. сприяли поширенню ліберальних ідей, які разом із рухом за свободу принесли і нові проблеми, що потребували вирішення. Лібералізм, незважаючи на привабливість гасел, не сприймався як винятково позитивне явище і викликав у різних верств суспільства суперечливі оцінки. Як сприймали цю ідеологію католицькі мислителі¹?

Сучасник М. Конрада, польський філософ А. Рошковський зазначав, що ідеї свободи, рівності та братерства, проголошені Великою французькою революцією, захопили багато католиків. І не через їхній лібералізм, а через те, що є вони змістом Євангелії [8, с. 26]. Прагнення втілити їх у життя на засадах вчення Католицької Церкви спонукало мислителів до пошуків способів. Вважалося, що за їх допомогою вдасться якнайкраще розв'язати болючі проблеми сучасності, наприклад, робітниче питання, економічні кризи чи удосконалити чинне законодавство. Тому часто шляхи погодження лібералізму із християнським ученням набували соціального характеру. Проте неможливо було повністю уникнути і політичного чинника, особливо коли йшлося про розуміння ролі держави.

¹ Насамперед йтиметься про дослідження трансформації поглядів на лібералізм представників європейського суспільно-католицького руху у працях католицьких філософів, ідеї яких були відомі Конраду: на їхні твори він неодноразово посилався у «Основних напрямках новітньої соціології. Перша часть. Лібералізм». Це, зокрема: Леопольд Каро (1864–1939) – польський економіст, солідарист, дослідник міграції; Антоній Рошковський (1894–1939) – доцент Познанського університету, професор семінарії в Лодзі; Антоній Шиманський (1881–1942) – ректор Люблінського католицького університету, засновник школи католицького соціального викладання; Генрик Романовський (1889–1960) – польський економіст.

У деяких питаннях лібералізм та католицизм стояли на протилежних позиціях, як, наприклад, у питанні про свободу совісті. Завдання католицьких мислителів полягало в обґрунтуванні або запереченні можливості компромісу та його умов. У вирішенні цього завдання дослідники виділяють кілька етапів. Рошковський наводить періодизацію католицького суспільного руху, побудовану Вільфредо Парето (1848–1923), відомого італійського соціолога та економіста, викладену у праці «Соціалістичні системи» (1902–1903). Відповідно до неї рух за своїм змістом після Великої французької революції був лібералістичним, у 1830–1848 роках – соціалістичним, до 70-х років XIX ст. – знову лібералістичним, а після 70-х – знову соціалістичним. Польський мислитель не згоден з Парето у тому, що католицький соціальний рух не мав власних ідеологічних підвалин. Рошковський вважав, що йому була притаманна власне ідеологія, навіть якщо вона була у чомусь схожа з лібералізмом чи соціалізмом у якихось практичних справах, у її основі лежать релігійно-моральні принципи католицизму [8, с. 23, 25].

З тих міркувань розробив власний підхід до питання, висвітливши багато цікавих питань. Перший період, за Рошковським, охоплював межі від кінця Великої французької революції до 1848 р. Приховані за революційними лозунгами принципи індивідуалізму не узгоджувалися, на його думку, з принципами католицизму, тому католики того часу прагнули їх християнізувати. Серед них Рошковський виділяє французів П'єра-Сімона Балланша (1776–1847) – філософа і письменника, Франсуа-Рене де Шатобріана (1768–1848) – письменника, історика, Фелісите Робера Ламенне (1782–1854) – священника і письменника, спочатку ревного католика, а пізніше відступника [9, с. 4].

З посиланням на Х. Романовського цих мислителів виділяє і Конрад. Український філософ окремо не розглядав питання періодизації, однак викладав матеріал у хронологічному порядку. Зазначав, що вони були прихильними до демократії. Зокрема, Балланш і Шатобріан вважали, що католицизм, який скасував рабство (Папа Григорій XVI – *О.Ш.*), Божим авторитетом зможе удосконалити демократичний інстинкт християнською ідеєю обов'язку, оскільки християнство у головних засадах є те саме, що і демократія [5, с. 29]².

Окремо католицькі мислителі виділяють Ламенне. В оцінці його спадщини вони однакостайні. Осуджені Папою ідеї мислителя не приймаються та чітко не окреслюються. Конрад з посиланням на А. Шиманського писав, що Ламенне відстоював свободу у всіх ділянках життя як засобу звільнення духу та релігії від гніту держави. Обороняв народ, який терпить від плутократів. Свою позицію обґрунтовував тим, що одиничний розум пасивний, тоді як загальний розум є запорукою правди, ним, власне, є папство. Проте у заснованому Ламенне часописі з часом почали публікувати статті, що порушували католицьку ідеологію. Тому Папа Григорій XVI у енцикліці *Mirari vos* (1832) осудив деякі тези, що не згодні з католицизмом [5, с. 30].

Папа Григорій XVI (1831–1846) відіграв вагому роль у формуванні католицького соціального вчення. Його понтифікат припав на дуже неспокійні часи революцій та війн у тому числі за Папську державу та італійського Рісорджименто, натхненних ідеями просвітництва, лібералізму, соціалізму та антиклерикалізму. Все це створило передумови для його доктринальних енциклік.

Опублікувати *Mirari vos*, попередницю *Quanta cura* і *Syllabus errorum* (1864), змусили Папу дві обставин. Першою був посилений вплив Ламенне. Іншою – політична

² Конрад М. Др. Основні напрямки новітньої соціології. Перша частина. Лібералізм. Львів : Видання «Богословії», Ч. 21, 1936. С. 29. Характерно, що Конрад, Рошковський та інші автори наводять часто лише прізвища мислителів, додаючи, хоч і не завжди, роки їхнього життя. Конрад також подає в дужках прізвища латинськими літерами. Якщо вважав за необхідне більш розширено написати про мислителя, не обмежуватися короткою згадкою, то наводив також і ім'я. Переклад прізвищ українською мовою міжвоєнного періоду подекуди відрізняється від сучасного. Тому час від часу з'являється необхідність з'ясовувати, про якого саме автора йдеться.

ситуація в Італії та інших європейських країнах. У своєму прагненні здійснити певні позитивні зміни Ламенне прагнув спочатку реорганізувати теологічні студії. У цій програмі він мав підтримку Льва XII до 1826 р. Дослідник А. Саймон (A. Simon) додає, що пізніше Ламенне, протидіючи галліканізму та режиму, відновленому у Франції після падіння Наполеона I, вимагав свободи для Церкви, отже, повного відокремлення, принаймні тимчасового, Церкви від держави. Навколо Ламенне зібралося чимало талановитих учнів, які пропагували католицький лібералізм. Вплив Ламенне поширився за межами Франції, у Бельгії, Рейнській області, Італії, Польщі та Ірландії. Папа Григорій XVI був усе більше стурбований програмою Ламенне через серйозні політичні заворушення в Італії, особливо у підвладній йому частині, де спалахнула революція 1831 р. [10, с. 507].

Mirari vos чітко підтвердила надприродний характер конституції Церкви та першість її вчення. На думку А. Саймона, Григорій XVI вважав, що через божественне походження папської влади його політична влада в Папській державі була незмінною. У цій позиції можна було розпізнати Римське питання. У енцикліці Папа звертався до всього католицького світу, особливо до тих країн, де союз Церкви та держави міг дати великі переваги. З цих причин енцикліка не схвалювала поділу двох влад, карала всі революційні рухи та вимагала підтримки монархічних режимів. Зайнявши такі позиції і відмовившись визнати будь-які зміни в управлінні Церкви, Папа здійснив наступ на сучасні свободи, чинячи опір політичному лібералізму, оскільки вони виявляли індивідуалістичні та суб'єктивні прагнення, утверджували певні права як належні людям, не беручи до уваги Бога та Церкву. Mirari vos охоплювала також протиріччя між правами, які вимагаються Церквою через її конституції, та сучасними свободами, які у різний спосіб суперечили правам Церкви [10, с. 507]. Суперечності такого роду могли призвести до проблем у стосунках Церкви та держави, чого Папа хотів уникнути.

Григорій XVI вважав, що сучасні свободи одночасно були виразом і початком індивідуальності, яка визнавала одночасно справжніми найрізноманітніші, навіть суперечливі доктрини. З цієї проблемою пов'язувалась проблема свободи совісті, тобто право вибирати будь-яку релігію. Її Папа також піддавав критиці як толерантності надмірної свободи, що схвалює помилку людини у справі спасіння [7]. Більше того, Папа виявив у сучасних свободах вплив церковного лібералізму, який розвинувся у Бельгії (1830), Угорщині (1841) та Швейцарії (1846). У цих країнах лібералізм ґрунтувався на природних правах або на правах громадян, але його наслідок полягав у протиставленні групи духовенства божественно встановленій ієрархії. Для Папи це було продовженням галліканства. Ця тенденція отримала більш чітке заперечення в енцикліці Quo graviora (1833) [10, с. 507]. Діяльність Папи була спрямована на зміцнення Церкви, тому спрямовувалась проти всіх напрямів та рухів, що становили для неї загрозу.

Оскільки в раціоналізмі так само, як і в політичному лібералізмі виявився натуралізм, він також піддавався критиці. Раціоналізм намагався досягти задовільних рішень у питаннях віри, застосовуючи лише людський розум. Раціоналістичні тенденції мали місце у ідеях, запропонованих Ламенне. Папа Григорій XVI засудив фундаментальні помилки, притаманні цим напрямам [10, с. 507–508].

Політика Папи Григорія XVI помітно впливала на розвиток католицької думки. Рошковський зауважував, що, попри ентузіазм з приводу нового устрою, проголошеного Ламеннесівською групою, формується група її противників. Багато працював у цьому напрямі іспанський священник, соціолог, богослов Хайме Бальнес (1810–1848). Він був знайомий із вченням Томи Аквінського, тому Рошковський згадує про нього як одного з тих, хто відроджував схоластичну філософію [8, с. 29]. Трохи пізніше томізм був офіційно відновлений Папою Левом XIII, тому для Рошковського важливо було вказати на його попередників.

Багато було зроблено і групою вчених під назвою католицьких романтиків. Їхні ідеї виголошували: в Англії – Едмунд Берк (1729–1797), у Німеччині – Фрідріх Леопольд-фон Штольберг (1750–1819), Фрідріх Шлегель (1772–1829), Адам Мюллер (1779–1829), у Франції – Луї де Бональд (1754–1840), Жозеф де Местр (1753–1821). На їхню думку, тільки релігійне, на зразок середньовічного, та станом організоване суспільство зможе стати виходом із тогочасного скрутного становища [8, с. 29–30].

Не припинялася боротьба ідей і у наступний період, від 1848 до 1850 року. Рошковський писав, що незалежно від групи католицьких романтиків на терені Франції з'являються перші католицькі економісти. Опершись на засади католицької етики, вони виступали проти лібералізму [8, с. 35]. Проте, відкидаючи капіталістичний устрій, схилилися до соціалізму. Їх згадував і Конрад, а саме Шарль де Ку (de Coux, 1787–1864), Жозеф Марія де Жерандо (De Gerando, 1772–1842), Албан Вільньов-Баржемон (De Villeneuve-Bargemont, 1784–1850). Однак зазначав, що має намір висвітлити їхні погляди у окремій праці [5, с. 30].

На думку Рошковського, 1848 рік стає важливою точкою відліку. Революція 1848 р. у Франції своїм наслідком мала створення демократичної республіки, яку французькі католики сприйняли з ентузіазмом. У новоствореному часописі «Ere nouvelle» під керівництвом Жана-Батіста Анрі Лакордера (1802–1861) у співпраці з де Ку, Антуан Фредерік Озанам (1813–1853), Жозефа Марії Жерандо (1772–1842) проголошували ідеї про право на працю, справедливу оплату праці, співпрацю держави та профспілок тощо [8, с. 38].

Рошковський писав, що відколи ідеалістичний соціалізм став вороже налаштований до релігії, Папа Пій IX (період його понтифікату заслуговує на окрему увагу) засудив його у енцикліці *Nostis et nobiscum* від 8 грудня 1848 р. Відтоді католики відійшли від нього. Винуватцем цього процесу Рошковський називає Луїса Вейллота (1813–1883), французького журналіста, популяризатора ультрамонтанізму. У Німеччині католицький рух розвивався під гаслом добродійності. У підсумку Рошковський зазначає, що хоч у цей період католицька теоретична соціальна думка і була слабкою, та все ж він підготував основу для подальшого її розвитку [8, с. 38–39].

У 1846 р. розпочинається понтифікат Пія IX. Оцінка ставлення Папи до лібералізму прихильниками суттєво вплинула на його обрання. Історик Церкви Р. Оберт (Roger Aubert, 1914–2009) зазначав, що після смерті Григорія XVI наростаюча агітація італійських патріотів та лібералів підштовхнула групу кардиналів на конклаві підтримати кандидатуру Джованні Марії Мастаї-Ферретті, який виглядав більш незалежним від іноземних впливів, на противагу кандидату реакційних австрофілів. 16 червня 1846 р. Мастаї-Ферретті став Папою, взявши ім'я Пій IX. Понтифікат Пія IX (1846–1878) був довгим, насиченим подіями та значним [1, с. 384]. Отже, боротьба лібералів та австрофілів була досить гострою та сприяла посиленню авторитету перших.

На переконання значної частини оточення нового Папи він був лібералом. Відкритість для нових ідей, вияв прихильності до отця Джоакіна Вентура ді Рауліка, красномовного учня Ламенне, затвердження деяких гаряче бажаних реформ; його дії ніби підтверджували їхню думку. Проте, на думку Оберта, Пій IX був освіченим консерватором [1, с. 384].

Хоча енцикліка *Qui pluribus* (1846 р.) поновила засудження Григорієм XVI фундаментальних принципів лібералізму, багато хто бачив у Пії IX, як це зробив Озанам, посланника, посланого Богом, щоб укласти союз релігії та свободи. Ліберальна Європа аплодувала Папі. Ентузіазм був найвищим в Італії, де всі прояви проти Габсбурзького та інших реакційних режимів гаряче віталися [1, с. 384].

Невдовзі міф про Папу-ліберала розвіявся. Поступово стало зрозуміло, що Папа відмовиться, в ім'я духовної незалежності Апостольського Престолу, брати активну участь у війні за незалежність Італії проти Австрії. Це було б несумісно з його роллю

спільного батька всіх вірних. Депресія та відсутність політичної компетентності Пія IX, як вказував Р. Оберт, спричинили кризу. Листопадове повстання 1848 у Папській області змусило Папу втікати та сховатися в Неаполітанському королівстві. Незабаром після цього у лютому 1949 р. було проголошено Римську республіку. Проте Пій IX за підтримки європейської дипломатії та французької армії повернувся до Риму у квітні 1850 р. [1, с. 385].

Революційні події змінили погляди Пія IX, який почав усе більше переходити на консервативну позицію. На думку Р. Оберта, він твердо переконався в існуванні тісного зв'язку між принципами Великої французької революції та руйнуванням традиційних цінностей у суспільному, моральному та релігійному ладах. Пережитий досвід став поштовхом до написання *Quanta cura* і *Syllabus errorum* [1, с. 385].

Публікація енцикліки викликала велику цікавість. Уряди Італії та Франції дозволили її публікувати та коментувати. Проте не обійшлося без помилкових тлумачень. Особливо через те, що деякі тези *Syllabus errorum* мали конкретне посилання на ситуацію в Італії. У ній також засуджувався пантеїзм, натуралізм, поміркований та абсолютний раціоналізм, релігійна байдужість, соціалізм, комунізм, духовно-ліберальні товариства, помилки щодо Церкви та її прав, щодо держави та її відношення до Церкви, щодо природної та християнської етики, а також тогочасного лібералізму [3, с. 653].

Так, помилка сімдесят сьома свідчить, що більше не доцільно, щоб католицизм був єдиною релігією держави, а сімдесят восьма – схвалює той факт, що в деяких католицьких країнах узаконене право іммігрантам публічно вшановувати будь-який культ, який вони виберуть. Сімдесят дев'ята полягає у тому, що свобода вибору будь-якого культу та свобода висловлювати будь-яку думку з будь-якого приводу не матиме негативних наслідків та не призведе до індиферентності. Остання передбачає, що Папа повинен примиритися з лібералізмом [12].

У такий спосіб Католицька Церква відстоювала право представляти єдину державну релігію, виступала проти свободи совісті та слова, які могли обмежити це право й призвести до поширення релігійної байдужості. Відповідно, Папа не погоджувався примиритися з тим лібералізмом, який до тих помилок призводить. Така позиція Папи щодо лібералізму помітно вплинула на розвиток суспільно-католицької думки.

У вересні 1870 р. італійські війська окупували Рим. Після відмови прийняти гарантії, запропоновані Італією, Пій IX вважав себе ув'язненим у Ватикані та це не припинило його діяльність, спрямовану на зміцнення Церкви. Перемога ультрамонтанізму справедливо вважалася тріумфом людини та доктрини. Значною мірою це пояснюється величезним престижем Пія IX серед католиків, який викликав справжню відданість Папі [1, с. 386]. Насамперед у Франції, що пояснює наявність великої кількості католицьких мислителів, як противників лібералізму, так і його прихильників, які визнавали авторитет Пія IX. Важливо підкреслити, що консервативна діяльність Папи відіграла важливу роль у відновленні неосхоластики.

За Рошковським, завданням католицької суспільної думки у період від 1850 до 1891 року було напрацювання теоретичних підстав для розв'язання практичних проблем, найперше робітничого питання. Католицька суспільна думка у цей час прибирає двоякий характер – соціологічно-економічний та економічний й формує три головні напрями: консервативний, ліберально-католицький і соціального католицизму [8, с. 47]³.

³ Рошковський писав про розвиток суспільно-економічних наук з 1848 до 1870 року. Розглядає насамперед погляди на соціологію О. Конта, який створив підстави для наукового дослідження суспільства. Пише про те, що Конт намагався знайти підтримку серед духовенства для своїх теорій і з цією метою приїжджав до Риму. Однак через цілковиту лаїкалізацію понять та виключення першості надприродного із суспільної ідеології про підтримку не могло бути і мови. Висвітлює Рошковський і розвиток економіки, яка є важливою складовою частиною католицької соціології. Згадує «Капітал» (1867) К. Маркса. Зазначав, що це ті обставини, які викликали необхідність висвітлення католицької суспільної думки та вплинули на її напрями [8, с. 40–47].

Рошковський підкреслював, що консервативний напрям, або суспільного миру, отримав свою назву тому, що був антиреволюційний і антиліберальний. Його засновником був П'єр Гійом Ле Пле (1806–1882), французький економіст та соціолог, автор, зокрема, праці «Європейські робітники» (1855). Біографії його і праць Рошковський не розглядає. Багато досліджень Ле Пле присвячені життю, праці та матеріальному становищу робітників і їхніх сімей, у тому числі Півдня України, Донеччини та Луганщини. Ймовірно, це стало однією з причин обстоювання миру як запоруки зростання добробуту.

Рошковський згадує інших представників, зокрема, Анрі де Турвіля (1842–1903), французького священника, одного з попередників соціології. Характеризує напрям за Шиманським, зазначаючи, що його представники суспільство розуміли як ієрархічну структуру, у якій працевластувачі мають обов'язки влади та опіки щодо робітників, вищі класи повинні бути щедрими на пожертвування, робітники – моральні, а Церква може провадити у ньому свою діяльність. Це способи злагодження суспільного зла. Найважливішою інституцією є родина. Прийнятною вважається інтервенція держави у деякі економічні справи, пов'язані з мораллю. Та передусім її роль полягає у дотриманні правового порядку [9, с. 6–7]. Однак цей напрям великого впливу не мав, на думку Рошковського та Шиманського.

Наступний – ліберально-католицький напрям. М. Конрад з посиланням на Рошковського писав, що з другої половини XIX ст. між католиками виник новий лібералістичний напрям, засновником якого був священник Шарль Перен (1815–1905), професор університету в Лювені. Серед визначних представників згадував Олександра де Мец-Нобля (1820–1871), професора в Нансі, та священника Проспера Оноре Корбієра (1803–1865), типового представника ліберального оптимізму. Конрад дає коротку характеристику філософських ідей кожного з перелічених представників, звертає увагу на те, що всі три католицькі ліберали приймають засади класичної школи лібералізму й намагаються узгодити їх з католицизмом, відкидаючи те, що з католицької точки прийняти не можна. Визнає потребу свободи та вільної конкуренції в економіці й виступає за обмежену інтервенцію держави в питаннях моралі [5, с. 30–32].

Як і Рошковський, Конрад зараховує до ліберального напрямку представників Анжеської школи (назва походить від конгресу 1890 р. в Анже), з ініціативи яких трохи згодом було засноване «Католицьке товариство політичної та суспільної економіки». До них належали Клодіо Жане (1844–1894), П'єр Поль Леруа-Больйо (1843–1916) та ін. З польських учених зараховує А. Цешковського (1814–1894), В. Заленського (1836–1908), Е. Тайлора (1884–1964) та інших [5, с. 32–33; 8, с. 55]. За працею Л. Капо «Solidaryzm, jego zasady, dzieje i zastosowania» (Львів, 1931) пише також про сучасних представників крайнього економічного неолібералізму Людвіка фон Мізеса (1881–1973) та Франсуа Делайсі (1873–1947) [5, с. 33–35]. Розгляд економічних питань був характерним для праць представників соціального католицизму.

Третім напрямом, про який пишуть Шеманський та Рошковський та якого не торкається Конрад, оскільки пише лише про прихильників лібералізму, є власне соціальний католицизм, який одночасно виникає у кількох країнах. Цей напрям гостро протиставлявся індивідуалістично-ліберальним принципам. Пропагував моральність в економічному житті. Монархію вважав вищою формою правління від республіки [11, с. 449–450].

Засновником його Рошковський вважав Вільгельма Емануїла фон Кеттлера⁴ (1811–1877), католицького богослова, політика, єпископа Майнца (Німеччина).

⁴ Цитуючи Х. Романовського, Рошковський погоджується з його думкою про те, що Кеттлер був для соціально-християнської економіки тим, ким був для лібералізму А. Сміт. Від нього датується поворот до християнських традицій у поглядах на організацію суспільної економіки. Цей поворот був санкціонований енциклікою Лева XIII *Rerum Novarum* (1891) [8, с. 58].

Кеттлер шукав вирішення соціального питання на ґрунті католицьких принципів. Спочатку бачив у ньому тільки релігійно-моральну сторону, а пізніше доходить висновку, що має воно також і економічний характер. Виступав з проєктом створення робітничих кооперативів. Висував постулат перебудови суспільно-економічного устрою, очікував від держави інтервенції у галузі праці. Джерелом зла у суспільстві вважав розуміння приватної власності за римським правом, пропагованим лібералами, яке дозволяє капіталістам використовувати для заспокоєння своїх ненаситних прагнень те, що Бог призначив на поживу та матеріальне забезпечення всіх. На противагу йому використовував поняття католицької приватної власності, яке обґрунтував за допомогою томістичної доктрини. Мали погляди Кеттлера і практичне застосування, стали підвалиною для католицького руху в Німеччині, а також для програми партії Центру, однієї з найвпливовіших у німецькому парламенті у період Німецької імперії, діяльність якої сприяла пом'якшенню лібералізму [9, с. 9–11]. Томізм став основою творчості мислителя та дозволив створити оригінальну концепцію соціально-економічного розвитку суспільства. Тому Кеттлер вважається попередником неотомізму.

Соціальний католицизм у період від *Rerum Novarum* (1891) і до 30-х рр. XX ст. плідно розвивався у Франції, Німеччині, Швейцарії та інших європейських країнах. У Польщі до представників цього напрямку Рошковський зараховує себе, Шиманського, Каро та інших. Серед представників німецького соціального католицизму згадує Віктора Катрайна (1845–1931) – філософа, єзуїта та неотоміста, і Генріха Пеша (1854–1926) – єзуїта, теолога, філософа, економіста; австрійського – Йосифа Бідерляка (1845–1930), професора Інсбрукського університету, автора великої кількості наукових праць, у тому числі присвячених питанням теології та соціології [9, с. 9–11]. Погляди цих авторів були добре відомі Конраду. Зокрема, Катрайн та Бідерляк мали вплив на українського філософа у питаннях розуміння соціології, визначення її предмета та завдань.

Рошковський вважав, що на перше місце слід поставити праці з економіки та історії доктрин Пеша, а саме «Підручник з економіки» у п'яти томах, який виходив протягом 1905–1924 років, та «Лібералізм, соціалізм і християнський порядок» (1907). В останній Пеш здійснив критику засад лібералізму [8, с. 135–137]. Конрад неодноразово посилався на неї, що свідчить про його добру обізнаність з ідеями європейських католицьких критиків лібералізму.

Шиманський та Рошковський⁵ суголосні в оцінці енцикліки *Rerum Novarum* (1891) як точки відліку для розвитку новітнього соціального католицизму. На думку Шиманського, вона є систематичним викладом католицької соціальної науки, опертої на соціальній філософії та етиці, пристосованої до умов капіталістичної економіки. У ній обґрунтовується необхідність приватної власності, зокрема для вирішення робітничого питання, підкреслюються обов'язки, що покладені на власність, визнається позитивна діяльність держави у суспільних справах, зокрема у створенні законодавства про працю, проголошується співпраця класів, оперту на обов'язок справедливості та любові. Вона протиставляється як лібералізму (відкидається монополізація дібр, осуджує утиски працедавців, лихварство, ліквідацію корпорацій, усунення моралі з економічного життя), так і соціалізму (відкидає спільну власність, боротьбу класів, руйнування сім'ї, цілковиту владу над

⁵ Під впливом *Rerum Novarum* для ґрунтовного вивчення соціально-економічних питань у світлі католицької моралі бельгійський кардинал, філософ, представник неотомізму Дезіре Фелісьян Франсуа Жозеф Мерсьє (1851–1926) ініціював створення «Міжнародного союзу соціальних студій» (1920). У його межах вчені, філософи, соціологи, теологи, економісти представляли свої дослідження з різних галузей суспільно-економічного життя з метою його покращення. Отже, розвиток соціального католицизму здійснювався як поодинокими мислителями, так і міжнародними організаціями [9, с. 15].

сім'єю та людською одиницею) [11, с. 453–454]⁶. Наголос на суспільно-економічному, а не політичному аспекті енцикліки був характерним для католицьких мислителів досліджуваного періоду.

Шиманський вказував, що енцикліка мала неабияке значення для виникнення науково-практичного руху християнської демократії у Франції, Італії, Бельгії. Для нього було характерним поєднання релігійної, політичної та суспільної діяльності. У соціальних питаннях рух був суголосним із християнсько-соціальним напрямом, розглядав питання законодавства праці та суспільних реформ. З політичного погляду був республікансько-демократичним.

У Франції рух християнської демократії, про яку згадує і Конрад, був створений для погодження католиків з республіканською формою правління. Натомість в Італії цей рух поборював труднощі узгодження релігійної, суспільної та республікансько-політичної діяльності. З цього приводу Апостольський Престол підкреслював у своїх посланнях, що християнська демократія є діяльністю релігійною і суспільною, але не політичною, якою католики можуть займатися в інших організаціях [11, с. 455–456]. Можливо, ситуація з християнським демократичним рухом стала однією з причин акценту на соціально-економічному аспекті суспільних досліджень католицьких мислителів.

Соціальний католицизм, побудований на засадах томізму, зокрема у Кеттлера, став стимулом для відновлення вчення Томи Аквінського. Ставши Папою у 1878 р., Лев XIII уже 4 серпня 1879 року видає енцикліку *Aeterni patris*⁷, яка закликала до відновлення схоластичної філософії загалом та філософії святого Томи зокрема. Папа наголошував, що більшість проблем модерного часу походять від хибної філософії [2, с. 147]. Неотомізм у часи понтифікату Лева XIII став філософською основою для формування нового соціального вчення та ідеології християнської демократії. В часи понтифікату Пія X (1903–1914) за допомогою неотомізму обґрунтовувався католицький фундаменталізм та ідеологія християнського консерватизму. Бенедикт XV (1914–1922) вважав відроджений томізм філософським джерелом власного миротворчого курсу. Для Пія XI (1922–1939) та Пія XII (1939–1958) офіційний неотомізм став філософською і теологічною основою для християнського консерватизму [14, с. 48].

Відмова від захисту інтересів лише феодалної аристократії привела Папу до формування нового соціального вчення Церкви, головною особливістю якого став «солідаризм». Лев XIII протиставляв його як лібералізму, так і соціалізму. Вже в першій своїй енцикліці *Quod Apostolici muneris* (1878) висловлював стурбованість поширенням ідеології соціалізму та впевненість у тому, що Церква і суспільство потребують християнської філософії. Тому основою нового соціального вчення, на думку Папи, повинен був стати оновлений томізм [14, с. 50].

На особливу увагу у контексті критики лібералізму заслуговує енцикліка *Libertas* (1888). У ній підкреслюється, що свобода – найвища з природних обдарувань, завдяки їй

⁶ Шиманський додає цікаву деталь, що на побажання Лева XIII в університетах та духовних семінаріях почалося викладання соціології [11, с. 454]. Викладання соціології сприяло формуванню поглядів на лібералізм М. Конрада.

⁷ Енцикліка *Aeterni patris* ініціювала відродження томізму саме тому, що ця філософія мала стати основою для соціального вчення церкви. Папа закликав «відновити золоту мудрість Томи для її подальшого розповсюдження та широкого використання для захисту і прославлення католицької віри, для блага суспільства, для користі всіх наук» [13, с. 774]. Власне соціальне вчення, заради якого відроджувався неотомізм, було викладено в цілій низці документів Папи. В них зазначалося, що Церква не є ворожою до жодної із форм правління. В енцикліці *Quod Apostolici muneris* (1878) Папа засудив соціалізм. В енцикліці *Arcanum* (1880) сформулював християнське вчення про родину. Вчення про церковно-державні відносини було переосмислене в енцикліках *Diuturnum* (1881), *Immortale Dei* (1885), *Sapientiae christianae* (1890) [14, с. 53].

людина може владарювати над своїми діями. Проте багато хто уявляє, що Церква вороже ставиться до людської свободи. Тому першочергове завдання енцикліки – окреслити християнське розуміння основоположного для лібералізму поняття свободи.

Свобода належить лише тим, говориться в енцикліці, хто має дар розуму, який дозволяє вибрати один засіб з багатьох для досягнення кінцевої мети. Свобода вибору є властивістю волі. Але воля не може діяти доти, доки її не просвітить знання, яким володіє інтелект. Бажане волею, обов'язково є добрим настільки, наскільки воно пізнане інтелектом. Коли воля бажає чогось злого, то вона зловживає свободою вибору, псує саму її суть. Ангельський доктор часто обговорює цю тему, демонструючи, що можливість грішити – це не свобода, а рабство. За Томою Аквінським, коли людина діє згідно з розумом, то діє сама згідно зі своєю вільною волею, і це свобода. Коли ж грішить, то діє всупереч розуму і поневолюється. Отже, «Хто чинить гріх, той раб гріха».

У сьомому пункті йдеться про потребу закону для доброго морального вибору людини. Без нього свобода волі людини стала б її руїною. Немає гіршого ніж думка про те, що, оскільки людина за своєю природою вільна, вона звільнена від закону. Істина полягає в тому, що люди зобов'язані підкорятися закону саме тому, що за своєю природою вони вільні. Закон винагородою спрямовує до добра, а покаранням стримує від зла.

Пункт вісім присвячений природному закону, який написаний і закарбований у свідомості кожної людини. Він умотивовує людську поведінку. Приписи людського розуму можуть мати силу закону лише тоді, коли вони є голосом і тлумачами якоїсь вищої сили, від якої обов'язково залежить розум і свобода людини. Оскільки сила закону полягає у накладанні зобов'язань та наданні прав, то влада є основою всього права. Закон природи – це те саме, що вічний закон, вживлений у раціональних істотах, який схиляє їх до правильної дії. Він є не чим іншим, як вказівкою на вічну причину – Бога, Творця і Володаря всього світу. Для його дотримання Бог пообіцяв надати відповідні засоби, першим з яких є сила Його божественної благодаті.

У дев'ятому пункті йдеться про людський закон (допомагає людині йти до доброго і стримує від зла.), а у десятому – про вічний, який є єдиним правилом свободи людини, не лише у кожній людині, а й у спільноті та громадянському суспільстві. Відповідно до цього справжня свобода людського суспільства полягає не в тому, що кожен робить що хоче, а в тому, щоб завдяки заборонам людського закону його члени могли легше відповідати приписам вічного закону, чи це прості громадяни, чи представники влади, які не повинні видавати примхливі та злочинні законодавчі норми.

Отже, природа людської свободи, чи окремих людей, чи суспільства, чи тих, хто наказує, чи тих, хто підкоряється, передбачає необхідність дотримуватися вічного закону, який є владою Бога, що наказує добро та забороняє зло. Влада Божа, обмежуючи, захищає та удосконалює її. Однак найвищим кінцем, до якого повинна прагнути людська свобода, є Бог.

Порушується у енцикліці питання послуху владі, якщо вона законна. Крім випадків, коли влада не від Бога, тобто її закон прийнятий всупереч розуму, вічному закону, чи певній постанові Божій. Щоб, підкоряючись людині, не стати непокірним Богу, що можливо виконати завдяки свободі.

Критика впливу лібералізму разом із натуралізмом та раціоналізмом, які є його джерелами, у галузі моралі та політики також наявна в енцикліці. Так, раціоналізм критикується за те, що у його основі закладене верховенство людського розуму, який визнає себе верховним принципом та джерелом і суддею істини. Відповідно, послідовники лібералізму заперечують існування будь-якої божественної влади, якій належить послух, та проголошують, що кожна людина є для себе законом. Вона є джерелом, з якого виникає

та етична система, яку ліберали формулюють як незалежну мораль і яка під виглядом свободи звільняє людину від будь-якої покори Божим заповідям.

Тверде переконання людини про те, що вона нікому не підпорядковується; що ефективну причину єдності громадянського суспільства слід шукати не у якомусь зовнішньому чи вищому за неї принципі, а у вільній волі окремих осіб; що влада в державі походить лише від людей, є загрозливим для суспільства та матиме для нього згубні наслідки [6]. Мета енцикліки – не осудити поняття свободи як таке, а підкреслити його християнське значення та дати критику, побудовану на неатомістичних засадах, його прочитанню у лібералізмі. *Libertas* стала підвалиною для побудови власних поглядів на лібералізм (розуміння свободи та значення законів у її забезпеченні, вирішення моральних, економічних, соціальних і політичних питань) для багатьох католицьких мислителів, зокрема і М. Конрада.

Практично Папа Лев XIII відмовився від повного засудження лібералізму, як це було за його попередників – Пія IX і Григорія XVI. Понтифік засуджував лише той лібералізм, що супроводжувався (за його оцінкою) тоталітарним переслідуванням свободи совісті та забороняв релігійний культ. Як устрій дійсної свободи Папа вітав демократію, за якої зберігалась свобода совісті та орієнтація на духовні цінності. Лев XIII благословляв католиків на політичну та суспільну активність, ціллю якої було б загальне благо суспільства, а не інтереси окремих груп, у тому числі і самих католиків. Заради загального блага католики покликані сприяти виробленню сприятливих умов для співпраці парламентських урядів із Церквою [14, с. 53–54]. Запропонований Папою Левом XIII підхід до лібералізму визначив зміст критики цієї ідеології католицькими філософами-неотомістами, у тому числі М. Конрадом.

Висновки. Погляди на лібералізм європейських католицьких мислителів неодноразово зазнавали змін і пройшли кілька етапів: від кінця Великої французької революції до *Regum Novarum* (1891), яка стала основою для формування нового підходу до лібералізму. Впродовж кожного точилася боротьба між прихильниками та критиками лібералізму. Певним чином вплинув лібералізм і на формування соціального вчення Католицької Церкви та розвитку неотомізму. Критика лібералізму сприяла появі від 1850 р. соціального католицизму, який став передісторією розбудови соціального вчення Католицької Церкви. Вагомим джерелом змін поглядів католицьких мислителів на лібералізм було вчення Католицької Церкви та Пап Римських, яке пройшло шлях від цілковитого його засудження Григорієм XIV та Пієм IX до поміркованої критики з неотомістичних засад Левом XIII.

Відновлений томізм та соціальний католицизм як напрями розвитку соціальних ідей європейських католицьких мислителів, а також соціальне вчення Католицької Церкви й Пап мали вирішальний вплив у формуванні поглядів на лібералізм М. Конрада. Український історик філософії у своєму дослідженні згаданої ідеології спирається на праці представників соціального католицизму А. Шиманського, А. Рошковського, Л. Каро, Г. Пеша, Й. Бідерляка та інших. Рецепція їхніх праць виразно прослідковується у дослідженні мислителя. М. Конрад суголосний з ними у критиці псевдокатолицького лібералізму, в позитивних та негативних оцінках поглядів його представників, що дає підставу вважати його українським представником соціального католицизму.

Список використаної літератури

1. Aubert R. Pius IX, Pope, Bl. New Catholic Encyclopedia. Washington : The Catholic University of America, 2003. V. 11. P. 384–387.
2. Hogan W.F. Aeterni patris. New Catholic Encyclopedia. Washington : The Catholic University of America, 2003. V. 1. P. 147–148.

3. Hogan W.F. Syllabus of Errors. New Catholic Encyclopedia. Washington : The Catholic University of America, 2003. V. 13. P. 651–654.
4. Йосипенко С. До проблеми рецепції та впливу в історії філософії. *Філософська думка*. № 2. 2020. С. 6–24.
5. Конрад М. Др. Основні напрямки новітньої соціології. Перша часть. Лібералізм. Львів : Видання «Богословії», Ч. 21, 1936. 78.
6. Libertas (20. VI 1888). URL: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.html.
7. Mirari vos (15. VIII. 1832). URL: https://silesia.edu.pl/index.php/Papież_Grzegorz_XVI_-_encyklika_Mirari_vos_z_15_VIII_1832.
8. Roszkowski A.Ks. Katolicyzm społeczny: zarys rozwoju poglądów społeczno-katolickich. Poznań : Księgarnia św. Wojciecha, 1932. 206.
9. Roszkowski A.Ks. Korporacjonizm katolicki. Poznań : Księgarnia św. Wojciecha, 1932. 303.
10. Simon A. Gregory XVI, Pope. New Catholic Encyclopedia. Washington : The Catholic University of America, 2003. V. 6. P. 505–511.
11. Szymański Antoni X. Zagadnienie społeczne. 3-e wyd., przerob. Lublin: Towarzystwo wiedzy chrześcijańskiej, 1939. 497.
12. The Syllabus Of Errors (Pope BI. Pius IX – 1864). URL: <https://www.papalencyclicals.net/pius09/p9syll.htm>.
13. Weisheipl J.A. Scholasticism. Contemporary Scholasticism. New Catholic Encyclopedia. Washington : The Catholic University of America, 2003. V. 12. P. 772–779.
14. Шеремета О.Ю. Етичні ідеї митрополита Андрея Шептицького у релігійно-філософському контексті кінця XIX – першої половини XX ст. : дис. ... канд. філос. наук. Київ, 2010. 214.

TRANSFORMATION OF VIEWS ON LIBERALISM OF EUROPEAN CATHOLIC THINKERS AND ITS RECEPTION IN THE STUDY OF M. KONRAD

Oksana Sheremeta

*H. Skovoroda Institute of Philosophy
of the National Academy of Sciences of Ukraine
Trokhsviatytska str., 4, 10001, Kyiv, Ukraine
e-mail: osheremeta2015@gmail.com
ORCID ID 0000-0001-8364-4300*

The article is devoted to the attempt to find out what was the reception of the transformation of views on liberalism of European Catholic thinkers in the work of the Ukrainian historian of philosophy, Father M. Konrad's (1876–1941) “Main Directions of Contemporary Sociology. Part I. Liberalism” (Lviv: Ed. “Bohosloviia”, Part 21, 1936). The Ukrainian historian of philosophy conducted a study of this ideology in the context of sociology, as evidenced by the title and content of his work, which was the result of historical and philosophical studies of liberalism of the philosopher. He got encouraged to write it through the course in sociology, which M. Konrad taught along with the courses of ancient and modern philosophy at the invitation of Metropolitan Andrei Sheptytsky from 1929 to 1939 at the Ukrainian Greek-Catholic Theological Academy in Lviv.

In the work “Main Directions of Contemporary Sociology. Part I. Liberalism” Konrad divides liberalism into extreme (classical), moderate and pseudo-Catholic. He devotes the second chapter of his study to the history of liberalism, in which he considers the formation of each of its types. Among them, the most striking is the history of pseudo-Catholic liberalism, which, together with the history

of the transformation of views on liberalism by European Catholic thinkers, not only continues to be little known in Ukraine, but can help to objectively study the thinker's views.

Conclusions. The views on liberalism of European Catholic thinkers have repeatedly changed and gone through several stages: from the end of the French Revolution to the *Rerum Novarum* (1891), which became the basis for the formation of a new approach to liberalism. There was a struggle between supporters and critics of liberalism throughout. Criticism of liberalism contributed to the emergence of social Catholicism, which became the prehistory of the social doctrine of the Catholic Church. An important source of change in the views of Catholic thinkers on liberalism was the teachings of the Catholic Church and the Popes, which went from its complete condemnation by Gregory XIV and Pius IX to moderate criticism of the neo-Thomistic principles of Leo XIII. Restored Thomism and social Catholicism, as a direction of development of social ideas of European Catholic thinkers, as well as the social teachings of the Catholic Church and the Pope had a decisive influence in shaping the views on liberalism of M. Konrad.

Key words: neo-Thomism, liberalism, social Catholicism, pseudo-Catholic liberalism, M. Konrad.

ФІЛОСОФСЬКА СЕМІОТИКА

УДК

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2021.28.7>

ВАРІАТИВНА РЕЛЕВАНТНІСТЬ У СЕМАНТИЧНОМУ ЗОБРАЖЕННІ КОНЕЙ НА ІКОНАХ СЮЖЕТУ РІЗДВА ХРИСТОВОГО ЯК ДЖЕРЕЛО ДЛЯ ВИЗНАЧЕННЯ ДОМІНАНТ КУЛЬТУРНО-МЕНТАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: ПОСТАНОВКА ПИТАННЯ

Ганна Горохолинська

Державний університет «Одеська політехніка»

пр. Шевченка, 1, м. Одеса, 65000, Україна

gor7anna@gmail.com

ORCID ID 0000-0002-5351-3331

Стаття присвячена розбору зображень образу коня (коней) на іконах Різдва Христового (колір (часто три кольори), напрям руху (право або ліво: по відношенню до центрального образу чи вівтаря – для храмових зображень), поворот голови (профіль або фас; домінують перші зображення). Білий колір є найважливішим, тому його часто використовують. За народною традицією білий кінь – пов'язаний з потойбічним святом. У християнстві білий кінь є символом сили, відданості, сенсом життя. Іноді він може бути хтонічною істотою. Проаналізовано 17 зображень. У хронологічних межах XV–XX ст. (основний пласт це XV–XVII ст., інші вибрані для порівняння в історичній ретроспективі). Ікони несуть в собі складний семантичний зміст, кожен окремий предмет/об'єкт має своє значення. З часом національно-культурна одиниця наклала свій відбиток до «зчитування» інформації цього сакрального виду мистецтва (не порушуючи загальних правил написання). Мандрівники рахманного типу (другого плану) як джерело семантичної знаковості у ментальному сприйнятті неофітів за наявності та варіативності зображення у різних народів коней стають важливим елементом у дослідженні культурно-ментальних конотацій. Крізь призму національних особливостей сприйняття символіки цих тварин можна зазирнути до багатогранного світу минулого, де конотаційні зв'язки перетинаються на зламі картин світу (у широкому сенсі поняття). Кінь, як частина іконопису, є важливою ланкою у дослідженні семантики зображень. Ця тварина пройшла складний шлях: від етапів дикості, одомашнення, з часом використання у господарських роботах/засіб пересування, потім стає маркером статусу; «декоративною твариною»; зупинившись в останній час на стадії «маркетингового ходу».

Необхідно зазначити, що кінь на іконах може виступати символом людської душі або віку (три віки – трьох вершників), і він виражає споконвічне «тяжіння» до Вищого початку/Вищої Сили (втління її на землі або трансцендентне існування). Поява або відсутність цієї тварини є важливим атрибутом у візуалізації особливостей ментального сприйняття вершників минулого.

Ключові слова: кінь, семантика, ментальність, ікона, конотації, Різдво Христове

Вступ. Сакральне мистецтво ортодоксальної церкви представлено експліцитно та імпліцитно наповненою семантичним змістом іконографією¹. Остання виконувала ряд функцій², зокрема – інформаційну для більшості населення – «Священне Письмо для неписемних». Іконографічні зображення стають матеріалом для дослідження симультанно існуючих та латентно нашарованих конотацій у культурно-історичному розвитку ареалу розповсюдження ікон. Культурно-ментальний³ розбір семантичних одиниць іконопису стає важливим інструментом для дослідження конотаційних зв'язків у системі культурно-ментальних особливостей/домінант національної ідентичності/сприйняття об'єктів у історичній ретроспективі: часі та простору. Одним з поширених елементів іконопису другорядного плану сюжетики⁴ іконографії є коні. Кінь, як об'єкт іконопису, є важливим елементом у дослідженні семантики зображень. «Кінь в собі»⁵ подолав складний шлях від етапів дикості, одомашнення, з часом використовувався у господарських роботах, потім стає маркером статку; «декоративною твариною»⁶; зупинившись⁷ на стадії «маркетингового ходу»⁸. У загальному контексті є симптоматична паралель у використанні коней та биків, як елементів культурного спадку, використовуючи зачіпки О.Ф. Лосєва відносно дуалізму останніх в роботі «Антична міфологія в її історичному розвитку». Іконографія коней, в тому числі образи цих тварин на іконах «Різдва Христового», відповідають загальним тенденціям наукових досліджень, зокрема Жака Ле Гоффа [1] в контексті дослідження іконографії, як невід'ємного джерела культурно-ментальних розвідок та поворот до дослідження мікро історії в динаміці Карло Гінзбурга⁹ [2].

Відомо, що більшість іконографічних зображень з початку своєї появи не містили коней. Останні з'являються поступово. Образ коня в іконописі – це продовження основного мотиву релігійного сюжету, уточнення, локальна варіативність [16; 17]. Симультанно можна провести аналогію з конем відмічену Е. Панофські [3], в зображеннях Амура до XIV ст., з'являється кінь на якому скаче останній, влучаючи стрілами в серця людей. З часом цей елемент зникає, і Амур зображується без коня. Впадає в око паралель з переломом свідомості представників XII–XIII ст. за Жаком Ле Гоффом [1] або зміщенням акцентів сприйняття за А.Я. Гуревичем¹⁰

¹ Проблема змістового наповнення релігійного мистецтва в ілюструванні/розкритті не тільки конкретних сюжетів, але символічного змісту окремо обраних елементів, що в сумі направляють «глядача»/неофіта до стану максимально наближеного до трансцендентального світу. Дуалізм використання символів та знаків ортодоксальної релігії та культурно-ментального сприйняття світу майстрів іконопису поєднуються у кінцевому пункті – іконі, яка складається з семантичних елементів.

² Найбільш поширені серед використання для ілюстрації знаковості: декоративна та ілюстративна.

³ Слово ментальний використовується за термінологією А.Я. Гуревича, в контексті спроби максимального наближення до психо-культурного стану людей хронологічних рамок дослідження.

⁴ Саме «другий план» у іконописі дає цікаві данні при дослідженні особливостей сприйняття об'єктів. Оскільки він по-перше гнучкіший/варіативний на відміну від суворого «канону написання ікони», по-друге консервативно відображає латентні конотації у культурно-ментальному сприйнятті об'єктів, існують симульативно від домінуючої ідеології/віри/догматичного трактування.

⁵ Ідеалізований образ тварини відносно територіальних особливостей використання.

⁶ Використання коня у прогулянках та атракціонах, коли нагальна потреба в ньому, як тяглової сили зменшалась/зникла.

⁷ На даний момент XXI ст.

⁸ Використання образу коня на рекламі, зокрема, мережі магазинів Фокстрот (білі коні), реклама Одеського цирку програми «Українське диво», рекламні щити фарби Amberg, фігури коней у мережі кафе на Французькому бульварі в м. Одеса та ін.

⁹ В контексті змін стереотипів та проникнення до їхнього семантичного змісту фольклорних або «вченого» походження.

¹⁰ Ідея останнього ближча автору, оскільки поступовість подібних процесів часто «змиває» чіткі хронологічні рамки.

[4]; відображення цих процесів¹¹ проілюстровано зі зміщенням в століття¹². Одним з кроків до визначення культурно-ментальних «зсувів»/маркерів національної ідентичності є розкриття семантики зображення коня¹³ на іконах.

Метою роботи є аналіз зображення образу коней в іконографії сюжету Різдва Христового. Одним із видів іконографічних зображень з конями є такі, де останні знаходяться в прямій взаємодії з людиною/вершником/мандрівником (рахманного типу) [23]. Вид коней з «мандрівниками» розділені за особливістю сюжетики композиції: на головних та другорядних. Яскравим прикладом структурного останньої підгрупи є іконографія сюжету Різдва Христового – коні волхвів/царів/мудреців¹⁴.

І. Джерельна база. До аналізу залучені зображення: «Поклін пастухів» (XVII ст. Бойківщина, Україна), «Собор Богородиці» тип «Поклін волхвів» (с. XVI ст. с. Бусовисько, Україна), «Різдво і дитинство Христа» (к. XVII – п. XVIII ст. Тороки, Україна), «Різдво Христове» (1405 р. Музеї Московського Кремля, Благовещенський собор), «Різдво Христове» (п. XV ст. Державна Третьяковська галерея), «Різдво Христове» (с. XV ст., походження – Спасо-Преображенського собору Твері, Державна Третьяковська галерея), «Різдво Христове» (п. XV ст., походження – новгородська школа, дім-музей П. Д. Коріна Москва, Росія), «Різдво Христове з вибраними святими» (к. XV ст. – п. XVI ст., походження – Псков, Державний Російський музей, Санкт-Петербург, Росія), «Різдво Христове» (с. XVI ст., Державний Російський музей), «Різдво Христове» (п. чв. XVI ст., походження – Новгород, Державний історичний музей), «Різдво Христове» (с. XVII ст., Центральний музей давньоруської культури і мистецтва ім. Андрія Рубльова, Москва, Росія), «Різдво Христове» (XI ст. Монастир св. Катерини, Сінай, Єгипет), «Різдво Христове» (п. чв. XV ст., походження – константинопольський майстер, зібрання Рени Андреадіс, Афіни, Греція), «Різдво Христове» (2а п. XVI в., походження – м. Сандомир Свентокшиського воєводства в Польщі, Національний музей, Краків, Польща), «Різдво Христове» (походження – Свята Земля, освячена на Святому Гробі Господньому в 1903 р., місцезнаходження Свято-Ігнатіївський храм м. Донецьк), «Різдво Христове» (пр.1680 р., на 2016 р музей в м. Клінтон штат Массачусетс, зараз повинна знаходитись в Державній Третьяковській галереї), «Різдво Христове» (пр. 1800р., Приватна колекція, до того в Руані, Музей образотворчих мистецтв), «Різдво Христове» (1729 р. Національний художній музей України). Останнє зображення дещо «не вписується» в тематику «коней волхвів» – оскільки їх там немає. Але є важливим елементом для культурно-ментального аналізу трансформаційних процесів в іконописі для становлення маркерів ідентичності. Оскільки там зображений білий віслик (ліва частина зображення), який їсть зелень з дерева, що «ніби виростає» з будівлі (за головною сценою сюжету ікони). Чому це важливо? Згідно народної традиції (повір'їв, легенд, казок [16]) віслик ніколи не їв нічого біля Христа, а од кінь навпаки з'їв солому, де було заховано Ісуса Христа. Тобто у XVIII ст. починається процес деполяризації символічних маркерів, де кінь та віслик мають протилежні змістові навантаження. Можна сказати, що голова тварини направлена вгору для того, щоб побачити янголів з неба, і додати, що він нічого не їсть... Але чому саме до його вуст торкається зелень? Чи не імпліцитне

¹¹ У будь-якому методологічному руслі.

¹² Взагалі будь-які зміни у культурно-ментальному сприйнятті мас потребують час для свого «засвоєння» для подальшого прийняття або відкидання у забуття.

¹³ Збруя, зав'язання хвостів тварин, особливості фізично виражених територіальних особливостей теж мають місце, але не входять до імпліцитно вираженої системи культурно-ментальних ідентифікаторів. Важливо не лише як виражалися домінуючі у свідомості неофітів маркери «прийняття свого елементу», але й значення яке було йому притаманним.

¹⁴ Триєдність змістової назви мудреці/царі/волхви експліцитно ілюструє саме відношення да знакової категорії вершників відповідно і символіки зображення тварин.

виражені культурно-психологічні корені іконописного майстра? Культурно-соціальне середовище представника іконопису латентно віддзеркалилося в його роботі. Світло на ці питання може пролити зображення «Різдва Христового» (XVIII ст., 1728 р. автор – Іван Александров, приватне зібрання, Росія) або «Різдва Христового» (ост. тр. XVIII ст., Солигалич музей ікон Пресвятої Богородиці, с. Ісаково, Московська обл., Росія). На першому зображенні віслюк стоїть окремо від центрального зображення, та відвернувся від Христа. Цікаво, що майстер/автор ікони *«не відвернув бика від центрального сюжету»¹⁵*, який стоїть поряд з віслюком. На другій іконі тварина знаходиться на задньому плані та відвернена від центру зображення. З XVIII ст. транслявання контамінаційних процесів набуває чітких рис, але не повсюдного характеру. Знаковість сталої системи починає включати у себе когнітивний дисонанс, що повинен спровокувати захисні механізми психіки, які діють на підсвідомому рівні. Значні зміни для кінця та загальна історична ситуація для XVIII ст. характеризується змінами та когнітивними процесами, що призводять до глобальних соціально-економічних подій в європейському світі. *«Передчуття»* та вплив «культурно-ментальної метеорології»¹⁶ завжди буде експліцитно або імпліцитно віддзеркалюватися від усіх культурних залишків минулих епох.

II. Іконографія Різдва Христа складалась протягом кількох століть. Імпліцитно схожа на складання паїв, оскільки часові варіації написання мають свої семантичні особливості. Настільки явно, що деякі дослідники вважають, що вола та осла періодично «міняють» на корову та коня [5]. Хоча відомо, що немає причин для такої заміни, є семантичний евфемізм у іконописній традиції, спричинений зміною у культурно-ментальній та побутовій сфері діяльності людей. Де віслюків пишуть «фізично» наближеними до коней. Подібні тенденції простежуються в сюжетній композиції «Хвалите Господа з небес» [6].

Основні ідеї семантичного навантаження зображення волхвів такі:

1. Символічно зображено вік людини: від юнацтва до похилого віку [7]. На підтримку цієї гіпотези свідчить розташування вершників волхвів, де на певних зображеннях, вони знаходяться у іконографічному просторі за віковою хронологією. На користь такої точки зору, можна навести ікони, де у всіх вершників однаковий колір коней (оскільки вони теж мають одну суть). Але таких зображень менше ніж тих, де є певні варіації кольорів тварин.

2. Можуть бути тотожними до трьох гілок нащадків Ноя: семіти, хаміти і яфетиди [7]. Відповідно до цього можна зробити припущення, що волхви за віковою експозицією латентно транслюють синів Ноя: Сима, Хама і Яфета. Кольорова варіативність зображення коней не має чітких рамок по відношенню до зображення¹⁷. Навіть зробивши поправку на іконографічну даність, як окрему символічну систему – ідея Ісідора Севільського про поділ світу на три частини: Азію («країну Сима»), Європу («країну Яфета») та Африку («країну Хама») та транслявання її на ікони сюжету Різдва Христового не пояснює вікову варіативність або її відсутність у волхвів. Різний вік волхвів може ілюструвати градацію статусу братів, як загального праобразу людей світу. Після XVI ст. втрачають свій вплив.

3. Відголовком попередньої тези є відсилка до волхвів як до символів язичницьких народів, що звернулись до Христа [7]. Оскільки поділ на них відповідає територіям розповсюдження семітів, хамітів та яфетидів: Близький Схід, Африка, Євразія (вже не країни

¹⁵ Бики це окрема тема дослідження. Символізм та постсемантизм цих тварин є одним з найзахопливіших та досліджених в сучасній науці.

¹⁶ Змінна ситуація у культурно-ментальному сприйнятті сталих об'єктів та предметів. Той самий момент, коли починається трансформація семантичного змісту.

¹⁷ В свою чергу кольори, якщо б були сталими та незмінними, могли б ілюструвати психологічну стратифікацію родів.

синів Ноя, а території з символічною назвою). Ця тенденція характерна для Нового часу і тому є більш «юною» для семантичного розбору. З часом символіка зображення волхвів потребувала додаткового змістового наповнення, як б відповідало потребам рядових неофітів, і була більш зрозумілою для них¹⁸. Чим більше «розкривався світ» для них – тим глибшим та прагматичним повинно було бути зображення. Дехто, називає це «наближенням Бога до людей» [6], дехто «новими тенденціями у мистецтві». Культурний досвід людини та ознайомлення з новою інформацією потребувало транслювання цього досвіду скрізь сталі форми мистецтва. Тоді з'являється зміна семантичного змісту об'єктів. Ідентифікація національного компоненту є важливою віхою у розвитку традиційного іконопису ортодоксальної церкви (не говорячи про народні школи майстрів).

Аналіз зображень іконописних об'єктів проходить за такими параметрами: колір коней, поворот голови та напрям руху тварин.

На іконі «Поклін пастухів» (XVII ст. Бойківщина, Україна) зображено три коня різних кольорів у верхньому лівому куті. Білий, коричневий та чорний імпліцитно перекликаються з віком вершників: на першому їде найстарший, потім середній за віком вершник, а наймолодший – на вороному коні. Голови всіх коней зображено у профіль. Одним з іконописних інструментів написання композиції з великою кількістю персонажів є умовний повтор об'єктів, що не прописуються з повною досконалістю, а лише вказуються їхні певні риси, для окреслення загальної картини сюжету. Так малозначимі або другорядні елементи повністю прописувалися на передньому плані, а на задньому – писалися лише їхні частини. Також характерне для іконопису зображення у профіль – таким зображені другорядні персонажі ікон. Напрямок руху з ліва на право, ілюструє тенденцію руху до головного образу ікони – Богоматері з Христом у яслах. На конях присутні вуздечки та зброя, що вказує на «прописаність» не тільки волхвів/царів, але й тварин, як маркерів своїх вершників – незважаючи на другий план зображення. На іконі «Собор Богородиці» тип «Поклін волхвів» (с. XVI ст. Бусовисько, Україна) зображені три коня без вершників, хоча динаміка руху вказує на належність тварин до певних вершників/царів¹⁹. Кольори коней: білий, коричневий та пудровий²⁰; відповідно до вершників за віковою ознакою – середній, найстарший та юнак. Коні зображені у профіль. Царі, в нижній частині зображення, направлені в протилежному від головного образу напрямі, а коні тяжіють до нього.

Останнє вказує на тенденцію до собору, як загальної ідеї ікони, коли все «прикриває пелюстками» центральний образ. На іконі «Різдво і дитинство Христа» (к. XVII – поч. XVIII ст. Тороки, Україна) зображені мудреці/царі на конях у верхньому лівому куті. Чітко видно кольори двох вершників коричневий та білий, колір третього віршника темніший за білий, але ще не належить до відтінків шамау. Голови коней зображено у профіль. Напрямок руху тяжіє до головного образу зображення. Ікона ніби розповідь про перші моменти життя Христа. Простір та час грають свої функції у семантичній системі культурно-ментального сприйняття людини європейського типу, за параметрами з ліва на право простору, та хронологією зверху до низу зображення. На іконі «Різдво Христове» (1405 р. Музеї Московського Кремля, Благовещеньський собор) зображено три коня різних кольорів: білий (світлий відтінок шамау), червоний та темний (можливо чорний).

¹⁸ Яскравою аналогією є подорож братів Кирила та Мефодія по Північному Причорномор'ї, де вони звертали до християнської віри народ, що називав себе Фул та поклонявся зрошеному дубу з черешнею. Рядом аналогій з Біблії брати вказали на «обраність» язичників для нової віри.

¹⁹ «Потенційні вершники» мають корони. Експліцитно виражено не тільки етап від'їзду царів, але й неможливість «сидіти на коні» поряд з головним образом ікони.

²⁰ Термін «пудровий» обрано через його семантичну наближеність до «теплої палітри» кольорів. Можливо первісно колір був задуманий як відтінок шамау, з часом вицвівши.

Три кольори відповідають віку вершників: наймолодший – на темному, середній – на білому, найстарший на червоному коні. Голови коней зображено у профіль. Рух тварин відповідає загальному тяжінню до головного образу на іконі. На іконографічному зображенні «Різдво Христове» (п. XV ст. Державна Третьяковська галерея) коні також трьох відтінків: білого, червоного та шамау. Відповідно вік вершників по відношенню до кольорів: наймолодший – на червоному, середній – на коні кольору шамау, а найстарший – на білому. Таким чином виходить, що молодший вершник їде на найтемнішому коні із усіх, що зображено на іконі. Голови тварин зображено у профіль. Рух коней відповідає напрямку до центрального образу на зображенні. Волхви знаходяться у верхньому лівому куті, так саме як і на попередньому зображенні. На іконі «Різдво Христове» (с. XV ст. із Спасо-Преображенського собору Твері, Державна Третьяковська галерея) вершники знаходяться в одній площині з головним сюжетом зображення. Напрямок руху відповідає напрямку до центру зображення. Голови коней зображено у профіль. Кольори коней відповідають віку вершників у такій послідовності: наймолодший – на білому, середній – на горчично-коричневому коні, найстарший – на темному. Особливість зображення в тому, що всі земні події знаходяться в одній іконографічній площині (Христос, діва Марія, волхви), це зайвий раз підкреслює одночасність подій на іконі. На іконі «Різдво Христове» (п. XV ст. Новгородська школа, Дом-музей П.Д. Коріна) волхви знаходяться не на багато вище від центру зображення, але вже іншій площині. Кольори коней так розподілені між вершниками: чорний – старший, білий – молодший, рудий – у середнього. Напрямок руху тяжіє до центру зображення, а голова коня (рудого, інші скриті) написана у профіль. Наймолодший волхв знаходиться посередині.

На іконі «Різдво Христове» (к. XV ст. – п. XVI ст. Псков Державний Російський музей) вершники знаходяться в одній площині з основним сюжетом. Найстарший скаче на чорному коні, середній на червоному, а наймолодший на білому. Останній в черговий раз знаходиться посередині. Голови зображені у профіль, загальний рух спрямовано до центру ікони. На псковському зображенні є підпис імен волхвів. Відповідно до нього: Каспар – старший, Валтасар – наймолодший, Мельхір – середній. На іконі «Різдво Христове» (сер. XVI ст. Державний Російський музей) вершники знаходяться в верхньому лівому куті. Направлені до центру зображення. Голови коней написані у профіль. Найстарший їде на темно-коричневому коні, середній – на білому, а наймолодший – на коні кольору шамау. Дане зображення відрізняється за послідовністю волхвів (найстарший знаходиться посередині між юнаком та чоловіком середніх літ; цікаво, якщо дивитися на зображення спатіалізовано то, посередині знаходиться середній за віком вершник; таким чином традиційність зображення зберігається).

На іконі «Різдво Христове» (1а чв. XVI ст., Новгород. Державний історичний музей) вершники знаходяться в одній площині з головним сюжетом. Хронометрична варіативність співвідношення вершник/кінь розділена таким чином: на червоному – коні найстарший, на білому – середній, на темно-коричневому наймолодший. Подібна композиція розташування імпліцитно транслює символіку волхвів, як різний вік людини взагалі. Що, в свою чергу, буде наближена до Христа незалежно від хронометричних показників. Голова коня зображена у профіль. На іконі волхви зображені з двох боків, додаючи динаміку зображенню і розкриваючи основні події від Різдва Христа до втечі із Єрусалима. Вони ніби крила, що огортають верхній кордон іконописного сюжету. Найстарший волхв – на сірому коні, середній – на коні кольору шамау, а наймолодший – на білому коні. Останній знаходиться в середині між двома вершниками. При спатіалізованому розгляді середній за віком їде посередині вершників. Цікаво, що коні які знаходяться у правому куті написані у профіль і прямують до центру зображення.

А тварини, що рухаються з лівої сторони з «силою» направлені вершниками до центра. У сірого коня голова зображена у 3/4 звороту (до центру). Інші зображені у профіль, і направлені в протилежному від центру напрямку.

Ідея протиставлення полярності руху, як визначної риси контексту напрямку є хрестоматійною для іконопису. На іконі «Різдво Христове» (XI ст., монастир св. Катерини, Синай, Єгипет) коні рухається на право (від центру зображення). Сірий для молодого волхва, білий для середнього та імовірно червоний/коричневий – для літнього. Середній за віком вершник знаходиться у центрі, таким чином повторюється ідея символіки віку «людини взагалі» у контексті зображення волхвів. Цікаво, що волхви зображені на конях, як такі що залишають Христа, а не прямують до нього²¹. Голови коней написані у профіль.

На іконі «Різдво Христове» (1а чв. XV ст., Константинопольський майстер зібрання Рени Андреадіс, Афіни, Греція) золотисто-жовтий кінь належить наймолодшому вершнику, червоний – середньому, а білий – найстаршому. Тварини зображені у профіль. Напрямок руху вершників тотожний центру зображення. Мандрівники хоча і зображені в одній площині з основним сюжетом, але відділені «горами». В центрі вершників знаходиться середній за віком мудрець. В черговий раз підкреслюється символічність тріади волхвів.

На іконі «Різдво Христове» (2а пол. XVI ст, м. Сандомир Свентокшиського воєводства в Польше, Національний музей, Краків, Польща) написані три мудреця в одній площині з основною темою. Білий, коричневий, сірий кольори відповідають віку волхвів від наймолодшого до найстаршого. В середині – середній за віком мудрець. Голова білого коня зображена у профіль. Мандрівники знаходяться дещо вище від центрального сюжету і направлені до нього.

На іконі «Різдво Христове» (пр. 1680 р. на 2016 р музей в м. Клінтон штат Массачусетс, зараз повинна знаходитися в Державній Третяковській галереї²²) волхви – на білих конях. Вершники знаходяться з двох боків від центру зображення. Таким чином виходить ідея одночасності іконографічної сюжетної композиції. Голови коней зображено в профіль. В лівому куті коні направлені до центру ікони, при чому кінь наймолодшого волхва відвернутий від Віфлеємської зорі. В середині групи знаходиться наймолодший з них. Рух тварин направлений до центру зображення. Коні у правому куті орієнтовано в сторону від головного сюжету. При чому рух коней «хронологічно» співпадає з рухом до Христа всієї композиції.

На іконі «Різдво Христове» (пр. 1800р., Приватна колекція, до того в Руані, Музей образотворчих мистецтв) волхви знаходяться з обох боків. Кольори вершників так співвідносяться з віком мудреців: білий – у наймолодшого, червоний/рудий – у середнього, а темний (темно-гірчичний) – у найстаршого. Середній з них їде по центру. Голову тварин зображено у профіль. Цікаво, що відмінно від попереднього зображення голови усіх коней повернені направо, демонструючи динаміку руху східних мудреців до ясел Христа. На іконі «Різдво Христове» (пр. 1903 р, Свято-Ігнатіївський храм м. Донецьк) волхви знаходяться з лівої сторони над центральним сюжетом. Кольори коней відповідають віку мудреців у такій послідовності: на чорному – наймолодший, на коричневому – середній, на сірому – найстарший. Голови коней зображено у профіль та направлено відповідно до центрального сюжету Різдва Христового. В цьому зображенні простежуються тенденція до пояснення походження та відповідності до цього зображення волхвів.

²¹ Підкреслюється не тільки динамічність їхніх подорожей, але й швидкість для повернення до дому.

²² З нею пов'язана цікава історія при транспортуванні.

III. В загальному контексті можна об'єднати висновки щодо культурно-семантичному розбору знаковості коней на іконах цього типу. Коні волхвів майже скрізь зображені у профіль. Зображення голови вказує на семантичну другорядність у знаковості тварини. Другорядність персонажу іконописної традиції породжує варіативність написання в контексті культурно-ментального сприйняття неофітів локального розповсюдження ікони. Збруя, шори та збруя тварини вказує на те, що кінь стає імпліцитно вираженим маркером статусу свого вершника.

Напрямок руху коней в більшості зображень співпадає з знаходженням головного елементу зображення – Різдва Ісуса Христа / Богоматері з Христом (коні є позитивними персонажами на іконі, оскільки знаходяться в єдиній семантичній системі з центральним образом; експліцитно транслюється ідея соборності всього, що зображено на іконі²³).

Найбільш глибинною формою для символіки волхвів/правителів, якщо брати їх як семантичні елементи, а не просто східних мудреців/царів є трансляція крізь градацію їхнього віку – загально людських хронометричних властивостей. Домінанта національної ідентичності починає транслюватися крізь призму кольорової варіативності коней²⁴, це один з перших кроків до постановки питання про проявів національно ідентифікуючих елементів²⁵. Але ще не є індивідуальною рисою національної свідомості кожного окремого народу, намічено лише можливий варіант.

Загальним для всіх іконографічних зображень є білий колір коня. Семантика білого кольору використана крізь призму народного/проторелігійного²⁶ та християнської символіки, конвергенція цих культурно-ментальних систем призводить до інтеріоризації семантики знакової системи та *народження* домінант національної ідентичності. Домінантними значеннями символіки білого кольору в народній уяві є: сакральність, чистота, плодючість [10, с. 151]; зв'язок з потойбічним світом [11]; позитивні якості, предмету білого кольору, чистота думок; білий кінь сниться до щастя або одужання; смерть, що розмовляє у вигляді білої кобили; чарівний помічник/перевізник (якщо звертатися до казок) [15].

Написання іконографічних зображень це складний процес, де відображається не тільки релігійний канон написання, досвід іконописця, особливості культурно-ментальної системи світосприйняття неофітів [12]. Це театр дійства та протистояння глибинної символіки на підсвідомому рівні проторелігійних та релігійних конотацій. Другим змістовим крилом білого кольору є традиційне християнське символічне навантаження. У Діонісія Ареопагіта білий це колір слухняності та Божого світла [13]. В даному контексті показовим є символічне навантаження білого кольору у іконописі за Д. Степовиком – це колір Преображення Господнє та неземного сйява, колір перетворення [14]. Колір допомагає ідентифікувати об'єкт, а не остаточно маркірує. Немає сталості у процесі семантичних нашарувань. Їхні конотаційні метаморфози напряму пов'язані з вподобаннями культурних та культурно-психологічних інтересів неофітів. Образ коня, як унікальний феномен, що пройшов майже всі стадії перетворень (варіації у використанні у побуті), є імпліцитним об'єктом культурно-ментального сприйняття. Вершником на білому коні може бути і наймолодший, і середній за віком, і най старший

²³ Навіть коли зображений від'їзд царів/волхвів.

²⁴ Мова не йде про те, що одяг, волосся або загальні риси вершників не достатньо чітко ілюструють їхню національну приналежність. Відповідно до регіону розповсюдження ікон вони симультатно відображають місцеві особливості бачення волхвів/мудреців. Але глибинні культурно-ментальні пласти національної свідомості експліцитно виражаються у другорядних об'єктах іконопису.

²⁵ Значення кольору, його семантичні варіації у використанні.

²⁶ Мова йде про рудименти проторелігійного світогляду.

з царів/волхвів. Білий колір коня має безпосередній зв'язок з трансцендентальним світом, смерті та «Божим благословенням», часто відіграє поляризовану функцію у дуєті з темними кольорами. «Божественне просвітління» експліцитно транслюється на іконописних зображеннях, де всі коні мудреців/волхвів/царів білого кольору.

Наступним за кількістю використання є коричневий колір, який семантично пов'язаний з поняттями усього земного²⁷ (тимчасового) [12] та смирення [9, с. 50]. Симптоматичним стає його використання в іконографії Різдва Христового для коней волхвів. Симультантно з коричневим кольором необхідно розглядати червоний, оскільки вони з часом стають невід'ємною часткою один одного²⁸. Семантичний зміст червоного кольору має ряд варіацій як в народному, так і ортодоксальному контексті. В першому випадку червоний це: 1) колір життя, оскільки асоціюється з кров'ю. Також червоний колір невід'ємно пов'язаний з поняттями влади та сили. Частіше за все використовується в аналогії «свята життя, небезпеки та сенсильної любові (в залежності від контексту дії) [18]; 2) колір вогню, родючості, здоров'я, також пов'язаний з хтонічними та демонологічними істотами [11]; 3) один з основних кольорів народної культури. Символ життя, сонця та колір трансцендентального світу (хтонійний та демонологічний аспект). Наділяючи його захисними рисами і використовуючи, як оберіг [19, с. 647]; 4) символізує силу [20, с. 44]. Лапідарно сумуючи символіку червоного кольору можна охарактеризувати: тотожну силі життя (родючості, як прямий наслідок цього) та сили як такої окремо, захисту від негативного впливу (хтонічного походження). У ортодоксальній релігії семантика цього кольору включає такі значення: 1) з ним пов'язували уявлення про перемогу, боротьбу та страждання [9, с. 50]; поєднує у собі дуалізм: Божественної енергії (перемоги/життя) та жертвовності за віру (смерть, як ступінь жертвовності) [15, с. 25]; у Діонісія Ареопажита (Псевдо-Діонісія) червоний означає полум'яність та швидкість, чуттєвість та постійне трансцендентальне оновлення [14]; червоний колір може транслювати Божественну любов [22]. Семантика червоного кольору стає засобом транслювання любові, страждання заради любові (небесної/трансцендентально-сенсильної) та жертвовності (мученицька смерть), як засобу цієї трансляції. Загальним для двох систем світогляду є сила та любов у семантичному аспекті знаковості кольору.

Висновки. На даному етапі розвідки не виявлено, що кольори коней залежать від хронології розповсюдження. Кожен раз при використанні білого кольору для наймолодшого царя/волхва та темного для найстаршого витримуються тріада протиставлення кольорів вершників, крім кількох випадків, де всі тварини зображені білим кольором. Відображення композиційних особливостей кольорової спатіалізованості обраного сюжету²⁹ ілюструє тенденцію до вираження локальних ідентифікуючих маркерів. Зокрема, канон/рекомендації³⁰ написання ікон не прописує кольорові варіації коней волхвів/царів [23].

²⁷ Тенденція протиставлення земного – небесному, тимчасового – вічному; характерна не тільки для есхатологічного трактування світосприйняття всесвіту, але й є симптоматичною для доби в культурно-ментальному аспекті ідентичності індивідуума на стадії «правління релігії» (визначення часу – за церковним дзвоном, підтвердження/благословення прав на престол та ін.), як основної домінанти індивідуальної свідомості неофітів. При чому чим вища загальнонаціональна ідея та тенденції соборності держави тим меншим стає вплив релігії. Звітно, якщо вони не об'єднуються під єдиним прапором.

²⁸ Особливості кольорів залежить від природних особливостей поліментів та сієни.

²⁹ На прикладі коней.

³⁰ Хоча відносяться хронологічно до XVIII ст., але відображають загально ортодоксальні тенденції.

Кольорова варіативність тварин східних мудреців імпліцитно розкриває особливості для кожної вікової категорії життя людини, якщо погодитися з семантичним змістом волхвів як протосимволом людського життя. Тоді сприйняття вікових особливостей відповідно до специфіки ідентифікації національно інтеріоризованих культурно-ментальних елементів у наближенні до трансцендентального світу буде виражене кольоровими варіаціями.

Коні на іконах сюжетного блоку Різдва Христового стають прикладом хтонічної істоти, що наповнена сакральною силою³¹, яка має пряме відношення до смерті (в контексті тимчасовості людського буття³²). Причому не в тотожності з фізичною смертю, а як перехід до іншої форми буття, що це проходить на фоні бистроплинності людського життя (що проілюстровано віковою градацією мудреців/царів/волхвів). Простежується переплетіння та симптоматичне протиставлення народного сприйняття коня, його християнське семантичне наповнення та паралель із самим сюжетом, оскільки коні зображені у ретроспективі людського життя з усіма його особливостями, а сам сюжет направлений на ілюстрацію народження вічного життя/надії на порятунок.

Список використаної літератури

1. Ле Гофф Ж. Средньовічний світ уявного. URL: yanko.lib.ru/books/cultur/goff-sred_mir_voob-l.pdf.
2. Гінзбург К. Образ шабашу ведьом та его істоки. URL: <http://yakov.works/history/14/2/ginzburg.htm>.
3. Панофські Е. Етюди по іконографії. URL: http://www.studmed.ru/panofskiy-e-etyudy-po-ikonologii_629b6003794.html.
4. Гуревич А. Історія історика. URL: <https://www.e-reading.club/book.php?book=1023939>.
5. Литвяк Е. Різдво Христове в християнському мистецтві. URL: <https://culturelandshaft.wordpress.com/православные-праздники/рождество-христово/>.
6. Горохолинська Г. Семантичний евфемізм в культурно-ментальній еволюції, на прикладі зображення коня ікон «Хвалите Господа з небес». International Multidisciplinary Conference «Key Issues of Education and Sciences: Development Prospects for Ukraine and Poland» Stalowa Wola, Republic of Poland, 20-21 July 2018. Т. 2. С. 201–204.
7. Прекуп І. Як складалася іконографія Різдва? URL: <https://culturelandshaft.wordpress.com/православные-праздники/рождество-христово/>.
9. Жолтовский П.М. Украинский живопис XVII–XVIII ст. Київ : Накова думка, 1978. 323 с.
10. Слов'янські старожитності під ред. Толстого, Н. І.Т.1. Москва : «Міжнародні відношення», 1995. 577 с.
11. Белова О.В. URL: <http://pagan.ru/slowar/cvet/>.
12. Горохолинська Г.М., Нариси до іконографії, як замкненої семантичної системи. «Нові завдання суспільних наук у XXI столітті». Київ, 2018. С. 49–53.
13. Діонісій Ареопagit, Про небесну ієрархію. URL: <http://www.hesychasm.ru/library/dar/shierarchy.htm>.
14. Степовик Д. Історія української ікони X–XX ст. Київ : Либідь, 2004. 440 с.

³¹ Можливо Вищою/Божою Силою. Важливо відмітити, що благословення та спрямованість наряду тварин транслюється експліцитно вираженими ознаками – напрям руху до центрального образу на іконі.

³² Повторно проводиться паралель з трансцендентальним та земним світами: коли центральний образ несе небесне благословення/спасіння/світло, а земний світ (експліцитно проілюстрований мандруванням волхвів/царів/мудреців) тяжіє до нього.

15. Горохолинська Г.М. Казки, як площина полілатентних зв'язків культурно-ментальних конотацій, на прикладі коня. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2018. Вип. 22. С. 35–39.
16. Горохолинська Г. К питанню про семантику коня на іконах Георгія Победоносця. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/aprfc_2016_10_11.
17. Горохолинська Г.М. Інтеріоризація (культурно-ментальний аспект) семантики зображень трансцендентального коня на прикладі іконографії пророка Іллі та архангела Михаїла. *Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії*. 2019. Вип. 23. С. 30–37.
18. Уваров А.С. Християнська символіка. Ч. 1. 1908 р. (рукопись не имеет нумерации).
19. Слов'янські старожитності під ред. Толстого Н.И. Т. 2. Москва : «Міжнародні відношення», 1999. С. 697.
20. Тернер В. Символ та ритуал. Москва : Наука, 1983. 280 с.
21. Исаева М.В., Кольорова символізація священних об'єктів в іконописі. URL: <http://anthropology.ru/ru/texts/gathered/mysl8/index.htm>.
22. Єрмінія або повчання в живописному мистецтві, складене ієромонахом і живописцем Діонісієм Фурноаграфіота. URL: https://azbyka.ru/otechnik/ikona/erminija-ili-nastavlenie-v-zhivopisnom-iskusstve-sostavlennoe-ieromonahom-i-zhivopistsem-dionisiem-furno-agrafiotom/3_1_4.
23. Горохолинська Г. The image of horses in the eastern european tradition of icon painting. URL: <http://docplayer.pl/109432232-Studia-warminskie-the-studies-of-warmia.html>.

THE VARIABLE RELEVANCE IN THE SEMANTIC IMAGE OF HORSES ON THE ICONS OF THE PLOT OF THE NATIVITY AS A SOURCE FOR DETERMINING THE DOMINANTS OF THE CULTURAL AND MENTAL IDENTITY: A STATEMENT OF THE QUESTION

Hanna Horokholynska

*Odessa polytechnic state university
Shevchenko Ave., 1, Odesa, 65000, Ukraine
gor7anna@gmail.com
ORCID ID 0000-0002-5351-3331*

The orthodox iconography, as an idealized sacred-cultural environment, is an important source in the researching of the latent connotations of the semantic space of a mentality in the historical retrospective (various countries). The subject of this article is devotion of the analysis of the image of horses of the plots of the Nativity icons (color (white, brown red etc.), direction of the movement (right or left), the turn of the head (a face/a profile (in majority of the icons))).

The white colour is the most important that's why it's frequently used. According to the folk tradition, a white horse is a symbol of death. In Christianity, a white horse is a symbol of the devotion power, meaning of a life, and sometimes it can be a chthonian creature. The icons carried the complex symbolism contents. The rahman-type travelers (the secondary plan (the horses always occupy the secondary position)) will become as a source of semantic significance in the mental perception of the neophytes. There were 17 images analyzed. The chronological limits are the XV – XX centuries (the main layer is the XV – XVII centuries, others selected for comparison in the historical retrospective). An icon is a link, which ties the earthen with the spiritual (dualistic system of symbols). Through the prism of the national peculiarities of the perception of the symbolism of horses, one can look into the multifaceted

world of the past. There are connotational connections intersect at the break of the pictures of the world. The horse, as the object of iconography, is the important element in the researching of the semantics of images. “A horse in itself” has overcome a difficult path from the stages of a wildness, a domestication, eventually used in a country work or as a vehicle transport, then becomes a marker of wealth; “the decorative animal”; and it is stopping at the stage of “a marketing move” recently.

In conclusion it is necessary to note that the horse in the icons is a symbol of a human soul or the age (three ages) and it expresses eternal tendency to the divinity (earth embodiment or transcendental).

Key words: a horse, semantic, mentality, an icon, connotations, Nativity.

ЕТИКА

УДК 177.7

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2021.28.8>

ПРИРОДА ДОВІРИ: ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-ОНТОЛОГІЧНИЙ ВИМІР

Олександра Стебельська

Національний університет «Львівська політехніка»,

вул. С. Бандери 12, 79013, м. Львів, Україна

e-mail: cleanwave4@gmail.com

ORCID ID 0000-0002-7208-3197

Ця стаття присвячена осмисленню феномена довіри та його ролі у сучасному світі. У результаті критичного аналізу стверджується, що довіра постає явищем надзвичайно складним та багатограним, діалектичним за своєю суттю. Довіра, з одного боку, пов'язана із почуттям упевненості в іншій людині, з іншого боку, з ризиком та невизначеністю. Почуття довіри володіє певною безумовністю, але спрямоване воно на безумовне. Інший завжди відмінний від нас і певною мірою непізнаний. Незважаючи на це, ми відкриті Йому, в цьому і полягає парадокс довіри. Також довіра є явищем, в якому переплетені раціональні та ірраціональні аспекти. Ми не здатні повною мірою контролювати процес виникнення довіри, він часто нагадує стрибок віри. Довіра незнайомцям, довіра з першого погляду, довіра без наявності раціонального підґрунтя (наприклад, дітям-підліткам) не мають чіткого та логічного пояснення. Це завжди ризик і очікування його виправдання. Тут відсутній розрахунок: неможливо довіритись людині, просто зважуючи всі «за» і «проти». Разом із тим довіра може містити і раціональні компоненти. Довіра передбачає певне переконання в надійності Іншого, ми часто можемо підсилити свою довіру конкретними аргументами та прикладами Його позитивної поведінки. Взаємозв'язок раціональних та ірраціональних аспектів підкреслює внутрішню динаміку феномена довіри та демонструє його багатоаспектність. Глибоке осмислення довіри неможливе поза її зв'язком із недовірою. Надмірна довіра до Інших людей подекуди може спричинити не менші проблеми, ніж безкомпромісна недовіра. Будь-яка довіра потребує крихти здорової недовіри та сумніву. Останні дадуть змогу розгорнутись процесам самосвідомості та адекватного сприйняття реальності. Довірливі стосунки не лише сприяють взаємному розвитку партнерів комунікації, але й налагоджують професійні стосунки, єднують людей задля досягнення спільної мети. Та важлива роль, яку виконує довіра в комунікативних процесах, і надає їй буттєвого статусу. Оскільки довіра тісно переплетена з переживаннями надії та ризику, невизначеності та відкритості, мужності та рішучості, вона постає екзистенційним ядром комунікативних практик, в які залучена людина.

Ключові слова: довіра, комунікація, впевненість, надія, ризик, суспільство.

Постановка проблеми. Людина є соціальною істотою і її формування/становлення неможливе без Інших, тому наше життя відбувається у безперервних комунікативних практиках різного рівня. Важливим елементом людського спілкування є довіра, яка може набувати різних проявів. Вона є скріплюючим аспектом усіх сфер людської життєдіяльності – соціальної, культурної, економічної, політичної, індивідуальної, професійної тощо. Сама довіра є непомітним явищем, її неможливо фізично спостерігати, але її відсутність здатна спровокувати серйозні зрушення як в особистому житті людини, так

і у соціальному, спричинити їх спотворення та огрубіння. Цінність довіри для людського спілкування, її необхідність для нормального його функціонування свідчить про певну «вбудованість» довіри у саму природу комунікативних процесів. Це і наділяє її онтологічним статусом.

У сучасному світі у зв'язку з ускладненням соціально-культурного, політичного, економічного життя людства, а також із виникненням та розповсюдженням світової мережі Інтернет комунікативні практики трансформувались та набули нових рис. З одного боку, спілкуватись людям стало простіше, просторові-часові межі вже не мають такого сильного впливу, проте дослідники зазначають наявність кризових явищ, пов'язаних зі спотворенням живого спілкування, його віртуалізацією, зростанням самотності та ізолюваності. Особливо гостро ці процеси проявились під час світової пандемії коронавірусної хвороби COVID-19. Згадані зрушення відобразились і на функціонуванні феномена довіри. *Актуальними* стали питання, що таке довіра, якою є її роль у житті окремої людини та суспільства, якими є прояви довіри і взагалі кому можна довіряти.

Тому *мета* цієї статті – визначити провідні аспекти довіри, виявити її екзистенційно-онтологічні аспекти, зафіксувати значущість цього феномена в житті кожного з нас та відрізнити її від таких проявів, як впевненість та надійність.

Розробка проблематики в працях дослідників. Серед відомих мислителів, що присвятили свої праці проблемам довіри, слід відзначити Н. Лумана, Е. Еріксона, М. Бубера, А. Байєр, Е. Усланера, А. Селігмена, Ф. Фукуяму, Р. Хардіна, Дж. Салінса, В. Макгір, Р. Левіцкі, Д. Макалістера та ін. Всі вони розуміли довіру як соціальний феномен, але зосереджували увагу на конкретних аспектах цього феномена. Зокрема, Е. Еріксон висловив цікаві думки стосовно джерел виникнення загальної довіри, а Е. Уласнер приділив цьому питанню цілу главу у своїй монографії. Ф. Фукуяма дослідив роль довіри у функціонуванні та розвитку суспільств. Р. Левіцкі та Д. Макалістер, проаналізувавши історію дослідження довіри, вивчили проблеми взаємозв'язку довіри та недовіри. Цією ж проблематикою займалась А. Байєр. Надзвичайно актуальними є дослідження Дж. Салінса, присвячені питанню довіри до технологій, створених людьми задля покращення нашого життя. На противагу суто оптимістичному чи песимістичному поглядам на розвиток науки та техніки, він запропонував екзистенційний підхід, у межах якого технології сприймаються як ще одна грань прояву людськості. Але всіх згаданих мислителів об'єднує думка, що довіра є умовою наших здорових стосунків з Іншими, сприяє як індивідуальному розвитку, так і розвитку соціальної сфери загалом.

Виклад основного матеріалу дослідження. Перш ніж осмислювати роль довіри у сучасному світі та ті трансформації, які спіткали її, варто розглянути та проаналізувати деякі визначення, що таке власне довіра.

У філософському енциклопедичному словнику дане таке визначення довіри: «Довіра – морально-практичне ставлення індивіда до партнера у спілкуванні, яке ґрунтується на вірі в його чесність і щирість. Особистісна настанова у стосунках довіри передбачає обопільне очікування позитивних (благих) наслідків» [1, с. 166]. У словнику Ожегова довіра розуміється як переконання у добросовісності та щирості партнера [2]. У Стендфордській енциклопедії зазначено, що довіра дозволяє нам залежати від Інших у різноманітних речах, особливо, коли ми знаємо, що жодна зовнішня сила не змушує Інших нам ці речі забезпечувати; довіра завжди є справою ризикованою, а тому небезпечною [3]. Жодне з цих визначень не є повним, проте в них можна виділити такі важливі для розуміння феномена довіри аспекти та коротко проаналізувати їх. По-перше, довіра постає явищем інтерсуб'єктивним та соціальним, а партнерів, які довіряють одне одному, пов'язують почуття близькості, чесності та справедливості. Проте довіра необов'язково повинна

бути взаємною чи володіти однаковим рівнем інтенсивності у всіх сторін. Так само як спілкування може набувати різних проявів, так і прояви, рівні та глибина довіри можуть відрізнятися. Звісно, якщо ми говоримо про адекватне та глибинне спілкування, воно автоматично передбачає взаємний високий рівень довіри. Мислителі сперечаються стосовно того, чи довіра є двокомпонентною чи трикомпонентною за своєю суттю. Ті, хто відстоюють першу позицію, вважають, що коли ми говоримо про довіру до когось, то у самому процесі присутніми є лише Я і Той, кому ми довіряємо, незалежно від умов та обставин, що нас оточують. Коли ми довіряємо людині, ми так і говоримо: «Я тобі довіряю» і не вказуємо, за яких конкретно обставин [4]. Представники протилежного напрямку вважають, що довіра не може бути абстрактною, у самому її процесі присутні три компоненти: Я, Інший та ситуація. Я довіряю комусь за певних умов та в певних ситуаціях [5, с. 9]. На думку автора, ці два підходи до розуміння довіри не є взаємовиключними, вони, скоріш, фіксують різні прояви та рівні функціонування довіри. Насправді, ми можемо довіряти чи не довіряти партнеру у конкретних ситуаціях. Проте, коли спілкування між двома людьми досягло достатнього рівня глибини, повноти та відкритості, ми можемо впевнено сказати, що довіряємо людині загалом, не перелічуючи всіх можливих ситуацій, в які ми можемо з нею потрапити. Таке ставлення можливе лише тоді, коли ми «проникли» в людину, знаємо її життєві переконання та моральні принципи (або ж, навпаки, у випадку крайньої необхідності, коли людині нічого іншого не залишається, як просто довіритись безумовно). По суті, двокомпонентна довіра є більш глибокою та передбачає потужніші внутрішні трансформації, тоді як трикомпонентна вплетена у людське середовище та його ситуативність/відносність. По-друге, довіра тісно пов'язана із моральністю та моральними принципами [6; 7]. Ми схильні довіритись чи відкритись тим, хто поділяє з нами наші моральні переконання, і впевнені, що саме вони стануть на заваді поганого вчинку стосовно нас. Але все ж зв'язок довіри та моральності не такий однозначний, і необхідно зробити деякі зауваження. Подекуди ми можемо проявляти певний рівень довіри навіть до незнайомих чи чужаків, про моральні принципи яких нічого не знаємо. Наш партнер може володіти протилежними моральними принципами, але бути людиною слова. Саме дотриманню ним обіцянки ми і будемо довіряти. Окрім того, саму довіру не варто моралізувати, адже, окрім позитивних наслідків, вона може мати і негативні (подібна ситуація спостерігається і з недовірою, яку часто сприймають як негативне явище, проте деколи вона може бути надзвичайно доречною). Тому варто ухилятися від того, щоб додатково наділяти сам феномен довіри моральною значущістю та цінністю [5, с. 75]. Сама по собі довіра є нейтральним явищем, вона може виникати до різних людей, з різними «точками відліку», врешті, вона просто виникає, і ми не здатні контролювати цей процес повною мірою. По-третє, довіра є тим станом людини, коли вона впевнена, що Інший буде щирим із нею та враховувати її інтереси. Це певна відкритість Іншому, беззахисність та вразливість перед Ним. Там, де ця вразливість відсутня, йдеться вже не про довіру, а про впевненість, знання тощо. По-четверте, довіра завжди має справу з очікуванням позитивного ставлення Іншого. Проте довіра передбачає не лише вразливість, але й невизначеність, адже ми ніколи не можемо стовідсотково стверджувати, що ця довіра виправдається. «Центральним для визначення довіри є те, що вона залучає людину у відносини, де дії, характер чи наміри іншого не можуть бути засвідчені» [8, с. 21]. Тому довіра можлива лише там, де ми визнаємо за Іншим Його свободу, її виникнення взагалі можливе лише у сфері свободи та невизначеності і пов'язане із ситуацією внутрішнього ризику.

Діалектичний характер довіри. Все вищезгадане наштовхує нас на думку про те, що довіра носить діалектичний характер: з одного боку, вона є відчуттям впевненості в Іншому, з іншого – нерозривно пов'язана із ризиком та невизначеністю.

Парадоксом є те, що саме почуття довіри володіє певною безумовністю, але спрямоване воно на безумовне!!! [8]. Ніхто не є ідеальним, ми ніколи повною мірою не можемо прорахувати вчинки Інших чи прочитати Їхні думки. Інший завжди відмінний від нас і до певної міри «закритий». Незважаючи на це, ми *відкриті* Йому, в цьому і полягає суть та парадокс довіри. Чи можна таку довіру заслужити? Складне питання і рівноцінне питання: «А чому ми взагалі здатні на таку довіру?». Можна наводити багато причин виникнення та формування довіри: духовна близькість, спільні переконання, перевірені досвідом стосунки, релігійні погляди, моральні принципи, вік, освіта, виховання [7, с. 76–114]. Нас можуть оточувати багато людей з наявними характеристиками, але глибокої довіри між нами так і не виникне. У цьому сенсі феномен довіри володіє певними ірраціональними аспектами, осмислення яких закриті для нас.

Ми не здатні повною мірою контролювати сам процес виникнення довіри, він часто нагадує стрибок віри [9]. Довіра незнайомим нам людям, довіра з першого погляду, довіра без наявності раціонального підґрунтя (наприклад, дітям-підліткам) не мають чіткого та логічного пояснення. Це завжди ризик і очікування його виправдання. Тут відсутні калькуляційність та розрахунок: неможливо довіритись людині, просто зважуючи всі «за» і «проти». Тому коли працівники банку вирішують, чи надати людині кредит, то це не питання довіри, а питання визначення благонадійності. Ситуації ж довіри нерозривно пов'язані із надією, що наші очікування справдяться [10]. Візьмемо до прикладу випадки терапевтичної довіри. Перед нами може бути людина, яка постійно обманює або робить погані вчинки. З часом вона усвідомила свої помилки і хоче виправитись, але без нашої віри в неї їй буде надзвичайно важко це здійснити. Наша довіра є тим маяком, що освітлюватиме цій людині шлях, здатна її підтримувати, вселити впевненість у власних силах та, врешті, побачити джерело доброти у собі. Терапевтична довіра може мати позитивний вплив не лише на людину, якій ми довірилися, але й на нас самих, оскільки ми здійснюємо цілющу практику відкритості Іншому. Така довіра тісно переплетена із почуттям надії та позитивними сподіваннями стосовно поведінки людини, якій ми довірилися. Надія позбавлена раціоналізації, оскільки пов'язана із покладанням на саму людину у всій повноті її проявів, на її потенційні можливості. Така *відкритість* Іншому передбачає *мужність та рішучість*, адже, довірившись Іншому, ми перебуваємо у стані *невизначеності та абсолютної беззахисності* [6]. Це стан, коли ми стрибаємо у прірву і сподіваємось, що Інший не дасть нам розбитись. Довіра є сферою безумовної *свободи*, яку ми визнаємо за Іншим, і здатні лише сподіватись на взаємне відношення. Тому феномен довіри володіє потужним екзистенційним ядром, в якому переплетені сподівання, беззахисність, мужність, страх та ризик.

Разом із тим довіра може містити цілком раціональні компоненти. Довіра передбачає певне знання або переконання в чіткій надійності, ми часто можемо підсилити свою довіру конкретними аргументами та прикладами позитивності людини. Подекуди це може бути пост-фактум. Проте, якщо нас спитати у звичайній ситуації, чому ми довіряємо партнеру чи чому ми вирішили довіритись йому, то ми висловимо досить виважені раціональні обґрунтування. Взаємозв'язок раціональних та ірраціональних аспектів підкреслює внутрішню динаміку феномена довіри та демонструє його багатогранність та складність.

Зазвичай вважають, що довіра має лише позитивне значення для формування та становлення людської комунікації, вона є очікуванням саме позитивних змін та ситуацій. Проте це є поверхневим та однобічним баченням феномена довіри. Занадто великий кредит довіри іншій людині може спотворити та зруйнувати відносини. Якщо ми надміру довіряємо людям, які нас оточують, середовищу, політикам, навіть друзям і собі, то це здатне зробити нас абсолютно беззахисними, позбавленими аналітичності та здорового

глузду. Така довіра не є свідченням внутрішнього зростання стосунків, в які ми залучені, а навпаки, сигналізує про їхню інфантильність та незрілість. У всьому потрібна міра та баланс: будь-яка довіра потребує крихти здорової недовіри та сумніву. Останні дадуть змогу розгорнутись процесам самоаналізу та адекватного сприйняття реальності.

Так само недовіру в буденному житті звикли сприймати негативно. Результатами недовіри можуть бути абсолютно різноманітні речі: неспроможність зробити перший крок назустріч Іншому, невпевненість у власних силах, нездатність розв'язування проблем, відсутність здорової комунікації, замкненість та самотність. Проте недовіра може виявляти себе не лише негативно, але й позитивно. Подекуди наявність сумнівів, навпаки, може сприяти виявленню проблеми та її розв'язанню. Часткова недовіра до власних дітей здатна врятувати їм життя, здорові сумніви у власних можливостях здатні «запустити» процеси самопізнання, сумніви у чесності та відвертості друзів здатні відрити очі на можливі проблеми, невпевненість у соціальних інститутах може сприяти процесам змін та трансформацій. Внутрішня динаміка процесів довіри/недовіри демонструє їх активну пульсацію та діалектичний характер [11; 12].

Об'єктивація довіри у соціальному просторі. Повноцінне та здорове функціонування соціальної сфери неможливе поза довірливими стосунками між людьми. Відкритість Іншому, довіра до Його слів та дій, покладання на Нього, здатність співпрацювати в одній команді та досягати успіху – все це є необхідними елементами довіри. І без цього жодна сфера людської життєдіяльності не змогла би розвиватись. Проте феномен довіри по-різному трансформується та заломлюється в межах соціального простору і набуває різних форм, адже ми не можемо довіряти всім з однаковою інтенсивністю. В цьому підрозділі автор приділить увагу саме цій проблемі.

Формування довірливих стосунків починається ще в дитинстві. Народившись, немовля перебуває у *стані відкритості* до всього, що його оточує: звуків, запахів, дотиків, речей та людей. Зв'язок неймовірної глибини існує у нього безпосередньо з батьками, оскільки вони піклуються про нього та оберігають його. І саме від батьків залежить те, наскільки дитина буде довіряти людям та оточенню. Відомий психолог та дослідник Е. Еріксон влучно писав про це: «Фундаментальною передумовою ментальної вітальності є почуття базової довіри – установка стосовно себе та світу, що формується на основі досвіду першого року життя. Під «довірою» я розумію власну довірливість та почуття незмінної прихильності до себе інших людей» [13, с. 106]. Саме у ці дитячі роки формується загальна довіра, і згодом ми можемо говорити про те, наскільки людина відкрита Іншим. Під час процесу дорослішання та становлення людина здатна потрапляти в різноманітні ситуації, стикатись з різними людьми, і не завжди її досвід позитивний. Проте первинне відчуття відкритості може і не змінюватись радикально. Тому якщо із самого початку дитина зростала в здоровому середовищі, сповненому довіри, любові та щирості, скоріш за все, ця людина і надалі буде мати великий кредит довіри до Інших. Якщо ж дитина відчувала брак любові, уваги, щирості та відкритості, то наслідки будуть переслідувати її все життя, отруюючи та спотворюючи його.

Комунікативні практики людини впродовж життя є надзвичайно різноманітними, а тому передбачають градації самого почуття довіри. До найближчих людей, в яких ми впевнені, які завжди поряд у складні хвилини, яких ми знаємо (чи думаємо, що знаємо), яких любимо і поважаємо, ми відчуваємо довіру найглибшого рівня. Це, звісно, не абсолютна довіра, адже нічого абсолютного в нашому житті нема. Досвід показує, що всі помиляються і подекуди можуть зрадити нашу віру в них. Але це почуття надзвичайної близькості та відвертості. Саме таким людям ми довіряємо безумовно, незалежно від ситуацій/обставин та переконані в тому, що вони зроблять усе, щоб виправдати таке ставлення

до них, що вони завжди врахують не лише свої, але й наші інтереси і діятимуть згідно з ними. Таку довіру ми здатні відчувати до небагатьох людей. Більше того, не завжди навіть члени родини можуть похизуватись такими відносинами. Проте зрада такої довіри здатна спричинити драматичні зміни в житті кожного з нас.

Оскільки так довіряти всім ми не можемо, то в межах соціального простору довіра набуває таких форм, як впевненість, надійність, відповідальність, переконання тощо. В цьому контексті ми можемо бути впевненими у поведінці наших сусідів, покладатись на учбові, медичні чи юридичні заклади, вважати політиків відповідальними чи безвідповідальними, вірити у світле майбутнє держави чи бути переконаними у тому, що банки виконують свої зобов'язання перед нами [14]. Ці форми довіри надзвичайно ситуативні і, як правило, базуються на раціональних засадах. Коли ми впевнені у людині чи вважаємо її надійною, це свідчить про те, що ми вже раціоналізували наші стосунки, проаналізували та прорахували всі доступні нам ситуації і винесли свій вирок. Дещо умовно, але можна було б порівняти відносини довіри/впевненості із класичним уже протиставленням М. Бубера «Я–Ти»/«Я–Воно». Якщо «Я» сприймає світ крізь призму «Ти», то це означає, що Інший постає близьким нам, він ніколи не є засобом, а завжди лише метою, ми переживаємо за нього так само, як і за себе. Ми не пізнаємо його, розкладаючи на частини та елементи, а сприймаємо у всій повноті та неповторності. І навіть недоліки, вписані в загальну картину сприйняття, можуть бути прекрасними. Відносини «Я–Ти» – це неопосередковані відносини, засновані на тісній, якісній комунікації, результатом якої є взаємне збагачення та зростання. «Якщо я являю себе людині як своєму Ти і говорю їй основне слово Я–Ти, вона не річ серед речей і не складається з речей» [15]. На противагу стосунки «Я–Воно» – це стосунки, засновані на поверхневій комунікації, де Іншого ми сприймаємо як об'єкта пізнання, який потребує вивчення та дослідження. Ця форма спілкування не передбачає цілісного бачення Іншого, а скоріше його використання як засобу чи інструменту задля досягнення певної мети. Коли ми говоримо про довіру між людьми, то вона передбачає саме комунікацію типу «Я–Ти». Коли ж ми говоримо про довіру як впевненість чи надійність, то цей рівень спілкування більше відповідає зв'язку «Я–Воно». Перш ніж звернутись до лікаря, ми перевіримо, чи варто до нього звертатись, ми збираємо дані і лише тоді робимо вибір. «Довіряй та перевіряй» може бути лозунгом тих комунікативних практик, в які ми часто залучені. Проте це не становить проблеми. В кінці власної праці М. Бубер зазначає, що не вбачає небезпеку в присутності спілкування «Я–Воно» в нашому світі; небезпека виникає тоді, коли ми спілкуємось лише на рівні «Я–Воно».

Загалом довіра у своїх різних проявах пронизує все наше існування. Без неї воно перетворилось би на просте механічне співжиття атомарних індивідів. Всі згадані форми довіри співіснують і доповнюють одна одну. Наприклад, звернення в будь-яку установу передбачає не просто впевненість у професіоналізмі її працівників, але певною мірою просту довіру до їхніх слів та вчинків. Якщо ми вкладаємо контракти та договори, ми орієнтуємось не лише на «букву закону», але й на те, що партнери не маніпулюватимуть та чесно виконуватимуть умови домовленості. В будь-якій кооперації людей завжди присутня сторона, яку неможливо звести до сухого слідування формальним вимогам. Відомий мислитель Ф. Фукуяма детально описав у своїй роботі «Довіра: соціальні чесноти та шлях до процвітання», як відрізняється функціонування суспільств, в яких присутній/відсутній такий феномен, як довіра. Він стверджує, що суспільства, які базуються на довірливій комунікації, є набагато прогресивнішими, а саме спілкування людей носить здоровий та адекватний характер [16]. Довірливі відносини не лише сприяють взаємному розвитку партнерів комунікації, але і стабілізують буденні стосунки, налагоджують професійні зв'язки, еднають людей задля досягнення

спільної мети. Та важлива роль, яку виконує довіра в комунікативних процесах, і надає їй буттєвого статусу.

Довіра до штучних систем. Досі автор висвітлювала проблему довіри в інтерсуб'єктивному середовищі. Але у сучасному світі ми активно стикаємось не лише з біологічними істотами, але й зі штучними. Джон П. Салінс вважає, що всі штучні системи можна поділити на два види: робототехнічні системи (Robotic Systems) та емоційні робототехнічні системи (Affective Robotic Systems). Їх відмінність полягає в такому: перші є механічними системами (автономні автомобілі, автономні системи озброєння, рятувальні роботи тощо), другі – це машини, що були створені для того, щоб виявляти, мотивувати та моделювати емоції людини задля природнішої взаємодії з людьми [17, с. 319]. Особливістю філософської позиції Салінса є те, що він не оцінює перспективи розвитку технологій однобічно: оптимістично чи песимістично. Він вважає, що технології, які створюються та використовуються людьми, не є нелюдськими за своєю природою, вони є ще одним аспектом людськості як такої. Тому створення та використання технологій є ще однією формою самопізнання та саморозвитку. Проявляючи довіру технологіям, ми випробовуємо самих себе, наскільки потужними є наші можливості та наскільки ми можемо довіряти собі. Впроваджуючи технології, ми хочемо змінити на краще нас самих та світ навколо нас. «Простіше кажучи, технологія є невід'ємною частиною того, що означає бути людиною, що також означає, що людська природа не встановлена, а може бути сформована шляхом зміни технологій. Усвідомлення цього істотного людського факту дає нам можливість приймати кращі рішення щодо того, які технології ми вибрали для проєктування, прийняття та використання» [17, с. 318]. Питання полягає в такому: чи можемо ми довіряти штучним системам (ШС)? Натеper будь-яка штучна система не є повноцінним моральним агентом, вона лише виконує вбудовану у неї програму, здатна симулювати людські емоції та почуття, людську поведінку, комунікативні та когнітивні процеси. Проте приймати моральні рішення вона не може, всі висновки, які робить штучна система, залежать від тих первинних принципів, які в неї заклад програміст. Якщо система не здатна бути повноцінним моральним агентом, значить, довіряти їй у глибинному сенсі цього слова ми не можемо, ми не можемо приймати її як повноцінного автономного суб'єкта, який здатен виносити самостійні рішення. Штучна система не володіє свободою, але лише її наявність є умовою виникнення довіри.

Проте такі розмірковування не означають, що ми не можемо покладатись на робототехнічні системи, бути впевненими у надійності їхньої роботи. Сучасні штучні системи стають надійними помічниками людини там, де людська праця є неможливою або небезпечною, вони виконують механічні роботи та проводять надзвичайно складні розрахунки. Рівень надійності технічних засобів постійно зростає, людина удосконалює власні творіння. В процесі створення та впровадження штучних девайсів людина не лише покращує рівень життя (що може бути саме по собі спірним питанням), але й починає краще розуміти, ким є вона, чого вона очікує від створених нею технологій, як її творіння впливають на неї та змінюють світ навколо, наскільки ми самі можемо довіряти самим собі. Повноцінне усвідомлення цього повинне робити нас відповідальнішими, адже негативні результати нашої роботи можуть спричинити катастрофічні наслідки. Створюючи штучні системи, людина одночасно створює середовище, яке повинне відзначатись високим рівнем довіри у широкому сенсі цього слова.

Висновки. Спілкування є основою нашого співжиття з Іншими. Воно може набувати різних форм і бути різної інтенсивності. В основі неспотвореної, глибокої комунікації з Іншими лежить почуття довіри. Довіра є екзистенційним ядром комунікативного досвіду, оскільки в ній сплітаються, з одного боку, впевненість у щирості та чесності

Іншого, близькість з Ним, душевність, сподівання, з іншого – відчуття ризику, невизначеності та беззахисності. Довіра передбачає мужність довіритись і передбачає певний стрибок віри. Довіра є глибоким переплетенням раціональних та ірраціональних елементів. Не кожна довіра може бути благом, і не кожна недовіра – злом. Тому пульсація довіри/недовіри лежить в основі людського співжиття і необхідна для налагодження адекватних комунікативних практик.

Почуття глибокої довіри можливе лише стосовно конкретних людей. У загальному соціальному просторі довіра трансформується і набуває інших форм, таких як: упевненість, надійність, відповідальність тощо. Всі прояви довіри в реальному часі тісно переплітаються та взаємодіють, становлячи основу здорової комунікації та сприяючи індивідуальному та соціально-культурному розвитку. Як становлення кожного з нас неможливе поза спілкуванням з Іншими, так і повноцінне спілкування неможливе за відсутності довіри. Незамінність довіри у комунікативних процесах і надає їй онтологічного статусу у структурі людського буття.

Список використаної літератури

1. Філософський енциклопедичний словник : енциклопедія / НАН України, Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди ; голов. ред. В.І. Шинкарук. Київ : Абрис, 2002. 742 с.
2. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. URL: <http://cyberlan.com.ua/wp-content/uploads/2015/07/Tolkovij-slovarj-russkogo-yazika.pdf> (дата звернення: 29.08.2021).
3. McLeod C. Trust. Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/trust/> (дата звернення: 29.08.2021).
4. Domenicucci J., Holton R. Trust as a two-place relation. *The philosophy of trust* / eds. Paul Faulkner and Thomas Simpson. Oxford University Press, 2017. Pp. 149–160.
5. Hardin R. Trust and trustworthiness. Russell Sage Foundation. New York, 2002. 234 p.
6. Baier A. Trust and Antitrust. *Ethics*. 1986. Vol. 96, No. 2. Pp. 231–260.
7. Uslaner E.M. The moral foundations of trust. Cambridge University Press, 2002. 298 p.
8. Seligman A. The Problem of Trust. Princeton University Press, 2000. 240 p.
9. Кьеркегор С. Страх и трепет. Республика, 1993. 383 с.
10. McGeer V. Trust, hope and empowerment. *Australasian Journal of Philosophy*. 2008. 86:2. Pp. 237–254.
11. Lewicki R.J., McAllister D.J., Bies R.J. Trust and Distrust: New Relationships and Realities. *The Academy of Management Review*. 1998. Vol. 23, No. Pp. 438–458.
12. Вершинин С.Е. Феномен недоверия в контексте постсоветского общества: к постановке проблемы. *Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук*. Екатеринбург, 2001. Вып. 2. С. 58–72.
13. Эрикссон Э. Идентичность: юность и кризис. Москва : Флинта : МПСИ : Прогресс, 2006. 352 с.
14. Luhmann N. Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives. *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*. Department of Sociology, University of Oxford, 2000. Pp. 94–107.
15. Бубер М. Я и Ты. Два образа веры. Москва, 1995. С. 16–92. URL: <http://psylib.org.ua/books/buber01/index.htm> (дата звернення: 29.08.2021).
16. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. Москва : ООО «Издательство АСТ» : ЗАО НПП «Ермак», 2004. 730 с.
17. Sullins J.P. Trust in robots. *The Routledge handbook of trust and philosophy* / edited by Judith Simon. Routledge Taylor & Francis Group. New York. London, 2020. Pp. 313–325.

THE NATURE OF TRUST: EXISTENTIAL-ONTOLOGICAL DIMENSION

Oleksandra Stebelska

Lviv Polytechnic National University

Bandera st. 12, 79013, Lviv, Ukraine

e-mail: cleanwave4@gmail.com

ORCID ID 0000-0002-7208-3197

This article is devoted to understanding the phenomenon of trust and its role in the modern world. As a result of critical analysis, it is argued that trust is an extremely complex and multifaceted phenomenon, dialectical in its nature. Trust, on the one hand, is connected with a sense of confidence in another person, on the other hand, with risk and uncertainty. The feeling of trust has a certain unconditionality, but it is aimed at the unconditional. The Other is always different from us and to some extent unrecognizable. Nevertheless, we are open to Him, and this is the paradox of trust. Trust is also a phenomenon in which rational and irrational aspects are intertwined. We are not able to fully control the process of trust, it often resembles a leap of faith. Trust in strangers, trust at first sight, trust without a rational basis (for example, adolescents) do not have a clear and logical explanation. It is always a risk and the expectation of its justification. There is no calculation here: it is impossible to trust a person simply by weighing all the pros and cons. However, trust can contain rational components. Trust implies a certain belief in the reliability of the Other, we can often strengthen our trust with concrete arguments and examples of His positive behavior. The interrelation of rational and irrational aspects emphasizes the internal dynamics of the phenomenon of trust and demonstrates its multifaceted nature. Deep understanding of trust is impossible without its connection with distrust. Excessive trust in other people can sometimes cause no less problems than uncompromising distrust. Any trust needs a crumb of healthy mistrust and doubt. The latter will allow the processes of self-consciousness and adequate perception of reality to unfold. Trusting relationships not only promote the mutual development of communication partners, but also establish professional relationships, unite people to achieve a common goal. The important role that trust plays in communicative processes gives it ontological status. Since trust is closely intertwined with feelings of hope and risk, uncertainty and openness, courage and determination, it appears as the existential core of communication practices in which a person is involved.

Key words: trust, communication, confidence, hope, risk, society.

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ

УДК 147;165.5

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2021.28.9>

РИЗИКОВИЙ ДИНАМІЗМ РАЦІОНАЛЬНОСТІ: МОДИФІКАЦІЯ, АБСОЛЮТИЗАЦІЯ, ПЛЮРАЛІЗАЦІЯ В СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ ХХІ СТОЛІТТЯ

Дар'я Пучкова

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

вул. Володимирська, 60, м. Київ, 01033, Україна

e-mail: tuuuuj@gmail.com

ORCID ID 0000-0002-7392-2693

По-перше, на підставі звернення до сформованих тенденцій студіювання раціональності (переосмислення ролі й заперечення ролі), виявлення основних рис наукових революцій (XVII століття; кінець XVIII – початок XIX століття; кінець XIX – середина XX століття; сучасність), яким відповідають три типи раціональності (класичний, некласичний, постнекласичний), зроблено висновок про унаочнення двох тенденцій розгляду раціональності: 1) узагальненої типологізації раціональності – абсолютизації (В. Стюпін, К. Хюбнер); 2) ситуативної застосовності раціональності – плюралізації (Г. Ленк). По-друге, показано, що перегляд абсолютистської позиції підходу до раціональності (що має історичну тяглість з кінця XVIII століття, коли розум розглядався як щось позаісторичне) веде до критики «тоталітаризму» науки та наукової раціональності, а останнє, в свою чергу, тяжіє до тенденції плюралізму, що покликана пом'якшити «диктат рацію», який стоїть за кожним можливим узагальненням. По-третє, з'ясовано, що внаслідок трансформованого погляду на раціональність – від абсолютизму до плюралізму, – вимальовуються дві – відповідно абсолютизаційна й плюральна – тенденції її розгляду, а відтак можна бачити спроби систематизації й узагальнення поряд із абсолютною плюральністю трактувань. Оскільки сучасне суспільство торує шлях у майбутнє небувало пришвидшеними темпами, владно штовхає на перегляд засад наукової раціональності й раціональності в цілому як рушія прогресу, наразі спостерігається боротьба позаісторичного з конкретно історичним. По-четверте, робиться наголос на виникненні потужного напрямку аналізу ризику – соціокультурного, – і розглядаються три типи відповідних ризиків: 1) культурно-символічний; 2) теорія «суспільства ризику»; 3) «калькулятивна раціональність». По-п'яте, зазначено, що наразі в умовах модифікованої раціональності не слід звертатися до старих моделей світооблаштування, а навпаки, варто пірнути у вир змін раціонального, які відбуваються щохвилини і вимагають осмислення.

Ключові слова: динамізм, наукова революція, тип раціональності, сучасне суспільство ризику, класична, некласична, пост класична форми раціональності.

Вступ. Сама по собі проблема раціональності аж ніяк не є новою [11; 12; 18], позаяк майже всі, хто роздумував над проблемами формування інтелектуальних стратегій, серед них засадничі спостереження належать як зарубіжним мислителям М. Веберу [2], А. Ейнштейну, Ф.-А. фон Хайску, Ст.-Е. Тулімну [19; 20], М. Мамардашвілі [10], так і українським В. Кизимі [6], С. Кримському [5], П. Йолону [4; 5], Б. Парохонському [5;

14], В. Скотному [16] та іншим, – виражали непідробний, глибинний інтерес до природи раціональності, що перебуває начебто на перехресті водночас і теоретичної компоненти, і життєво-практичної. Можливо, найбільш опукло існування такого роду перехрестя описав Ст. Тулмін: «У таких випадках слід звертатися не до кодифікованих рубрик встановлених теорій, а до більш широкої аргументації, що включає в себе порівняння альтернативних інтелектуальних стратегій у висвітленні історичного досвіду й прецедентів» [20, с. 238]. Отже теперішня цивілізація надіндустрії настійливо пропагує ідею сучасного типу раціональності і сама по собі є цивілізацією «раціо», адже ключову роль у ній відіграє саме наука (в її класичному, некласичному [10] й постнекласичному варіантах) зі своїми законами, що повсякчас видозмінюють наше життя, трансформують його технологічно, примушують осмислювати його в категоріях, мовити б, спектрального аналізу явищ, спираючись на їхній онтологічний статус, що все більше набуває рис тотальної онтології [7] ризиків.

Апелюючи до концепту суспільства ризику, яким влучно охарактеризував У. Бек теперішнє суспільство [1], ми усе більш нагально відчуваємо своєрідне занепокоєння майбутнім людства в цілому. Кризи, що постійно породжуються технотронною цивілізацією, ставлять питання про засади сучасної наукової раціональності, роблячи актуальним розгляд її трансформації упродовж останнього десятиліття.

Постають питання: чи можемо ми розглядати модифікацію засад раціональності як дещо позитивне? Чи не є це загрозою сучасному світоустрою? Які наслідки таких змін ми можемо передбачити? І чи можемо ми «захистити» раціональність як таку? Питання відкриті й дискусійні, потребують аналізу сучасного стану справ, чим і засвідчують актуальність розгляду.

Метою роботи є аналіз ризиків сучасного типу раціональності в контексті техногенного суспільства ризику.

Методи дослідження: метод історичної та раціональної реконструкції – для розкриття змін у витлумаченні основних понять роботи; структурно-функціональний – для цілісного вивчення раціональності

1. Дві тенденції у розгляді раціональності. Останнім часом проблема раціональності постає все більш актуальною в межах активного розвитку людства. В цьому аспекті П. Гайденко у вступі до праці «Наукова раціональність та філософський розум» підтримує думку німецького філософа В. Ціммерлі, який зазначає: «Головна та ключова проблема, навколо якої рухається континентально-європейська філософія наших днів, – це тема раціональності та її меж» [3, с. 9]. Утім, вдається простежити скоріше певну історичну тяглість актуальності розгляду раціональності, ніж контекст, в якому вона розглядалась.

Якщо візьмемо філософів початку ХХ століття, сама наукова раціональність не піддавалась критиці взагалі, й у рамках існування двох антинатуралістичних напрямів – філософії життя (В. Дільтей, Г. Зіммель) та неокантіанства баденської школи (Г. Ріккерт, В. Віндельбанд) – визнавалося, що принципи наук про культуру (за своїм предметом) і наук про природу (за своїм методом) суттєво відмінні [2, с. 33]. Попри цю розбіжність, раціональність як ставлення до явищ і подій об'єктивного світу була підставою суспільно-культурної достовірності наукового дослідження й об'єктивності наукового знання, продукувала можливість раціональної реконструкції розвитку науки в рамках уявлень про культуру і природу. Себто, саме наука в її філософському (гуманітарному, людинознавчому) й природознавчому вимірах опинялася взірцем раціональності. Натомість сьогодні – з кардинальною трансформацією суспільства і суспільної свідомості в бік споживання, – спостерігаємо переорієнтацію розуміння раціональності, а інколи вчуваємо і взагалі бойовий настрій, спрямований проти раціональності.

В останньому можемо (як приклад) зазначити думку філософа науки Ганса Ленка: «Вірогідно, європейською помилкою було встановлення занадто тісного зв'язку раціонального та раціональності з наукою європейського походження» [3, с. 10]. На наш погляд, не в європейськості чи неєвропейськості походження раціоналізму справа, а в тому, що, як показали П. Гайдено та Ю. Давидов на прикладі спів ставного дослідження наукового доробку М. Вебера та Г. Ріккорта, наукове пізнання можливе лише завдяки існуванню надіндивідуального гносеологічного суб'єкта, який здійснює акт «віднесення до цінності». «Слідом за Ріккорттом Вебер жорстко формулює принцип: будь-яке пізнання є судження. Не інтуїція, не очування, не безпосереднє осягання, а судження» [2, с. 40]. З того часу пройшло більш ніж сто років, і зараз більш загостреним виглядає питання: чи потрібно ототожнювати науку й раціональне, чи, як і раніше, судження є результатом пізнання? Питання творче, дискусійне, адже наразі переглядаються абсолютно всі підстави раціональності в контексті філософії науки.

Виходячи із дефініції самої раціональності як характеристики знання з погляду його відповідності загальним принципам мислення та розуму, можемо засвідчити наявність трансформації раціональності відповідно до історичних епох і наукових революцій у них.

Сучасна доба презентує особливу знаковість науки в житті людини та суспільства. Як показав 1994 року Е. Дж. ван Волде, семіотика може бути залучена для вивчення раціональності, якщо вона розглядається як наука про значення або семіозис, а не як наука про знаки, як її зазвичай розуміють; і запропонував два типи розгляду раціональності, базовані на логічному і аналогічному висновуванні [15, с. 9–14]. Отже, можна бачити, що наукова й науково-технічна революції призвели до того, що сама наука починає екстраполювати себе у сфери, де раніше її принципи не були застосовні. Так, В. Стюпін [17; 18] характеризує науку з погляду трьох її головних підсистем: наукових картин світу, ідеалів і норм науки, її філософсько-світоглядних засад.

Розмірковуючи про характерні ознаки сучасної науково-раціональної цивілізації (віяло розмаїття комунікативних гаджетів, девайсів тощо), можна стверджувати, що відбувається зміна ціннісно-цільових орієнтирів діяльності та рефлексії, виражених якраз у специфіці філософсько-світоглядних засад технічної науки та її повсякденно-наочної ролі в суспільстві (в його деградації чи покращенні – інше питання).

Під час аналізу динаміки раціональності й науки, яка її трансформує, слід звернути увагу саме на історичну тяглість і трансформацію самої науки, що виражалась у поступі наукових революцій, оскільки наука по мірі розвитку стикається з принципово новими типами об'єктів, що потребують відштовхування від нового бачення реальності, яка «неприємно» контрастує з уже наявною картиною світу. Нові об'єкти потребують змінити схематизацію й моделювання методів подальшої пізнавальної діяльності, репрезентованих ідеалами і нормами науки, а зміна ідеалів і норм провокує перебудову засад науки, що виражається саме у практичних знахідках-вибухах майже повсякденної науково-технічної революції.

Принаймні слід звернути увагу, що, як спостеріг Б. Пружинін, в існуючих методологічних концепціях філософії науки проблема раціональності ставиться у двох площинах: 1) як узгодженість пізнання та його результатів з нормами і вимогами логіки та 2) як відповідність знання цілям пізнання, а саме досягненню істини [13, с. 132]. Б. Парахонський коментує ці обставини: «Власне проблема раціональності ставиться як проблема включеності до методологічної свідомості науки не лише суворих логічних норм, а й відхилень від них типу анархізму методологій, перемикання парадигм тощо. Тут, однак, виникає проблема пошуку та розробок інтегративних логічних структур, що може розглядатися

як аспект ширшої проблеми історичного розвитку самого розуму» [5, с. 163]. Щодо самої можливості «історичного розвитку розуму», звісно, можна сперечатися, а от те, що анархізм методологій і перемикання парадигм відбувається саме на теперішньому етапі становлення раціональності, не викликає заперечень.

2. До типології наукової раціональності. Аби наблизитись до з'ясування природи ризикового динамізму раціональності теперішньої доби, слід зазначити, що історія природознавства Нового часу зазнала чотири наукові революції, яким відповідають свої типи раціональності.

А. Революція XVII століття ознаменувала становлення класичного природознавства. Сформувалася особлива система ідеалів і норм дослідження (настанова класичної науки, домінування механіки), що спиралася на сповідування об'єктивності й предметності наукового знання, яке досягається лише тоді, коли з опису і пояснення виключається все суб'єктивне. В ідеалі бачилася побудова правдивої картини природи; головна увага спрямована на пошук наочного, того, що витікає з досвіду; пояснення витлумачується як пошук механічних причин, оскільки саме механічна картина природи була загальною науковою картиною світу. Розум наділяється статусом суверенності, а сама революція відбувається в контексті раціоналістичного світогляду ранніх буржуазних (міських) революцій.

2. Революція наприкінці XVIII – на початку XIX століття презентує перехід до дисциплінарно організованої науки. В біології, хімії формується специфічна картина реальності, що її неможливо було звести до механічної. Здійснюється диференціація дисциплінарних ідеалів і норм дослідження.

Ці дві революції проходили в межах *класичного типу раціональності*.

3. Революція кінця XIX – середини XX століття оприявнюється становленням некласичного типу природознавства. Відбуваються неочікувані перетворення: у фізиці це відкриття ділності атому, становлення релятивістської і квантової теорії, в космології – концепції нестационарного Всесвіту, в хімії – квантова хімія, в біології це становлення генетики. Виникають кібернетика (Н. Вінер), теорія систем (Л. фон Берталанфі), теорія складних адаптивних систем; спостерігається відмова від прямолінійного онтологізму, розуміння відносної істинності теорій і картин природи. Допускається існування різних водночас вірних картин реальності, оскільки кожна з них може містити частково правильний об'єктивний зміст.

Цій революції відповідає *некласичний тип раціональності*.

Нарешті революція сучасна засвідчує інтенсивне застосування наукових знань в усіх сферах соціального життя, зміну самого характеру наукової діяльності, що пов'язана із революцією в засобах збереження й отримання знань (комп'ютеризація знань, гаджетизація життя тощо). Специфіка: комплексні дослідницькі програми, в яких беруть участь фахівці різних галузей знання, розглядаючи саме знання як синкретичне і віддалене як від класичного, так і некласичного типів раціональності. Це – *постнекласичний тип раціональності*, яким характеризується суспільство, в якому ми мешкаємо.

Чи є зазначені характеристики наукових революцій класифікацією раціональності? Навряд чи. Тут варто звернути увагу на погляди К. Хюбнера та Г. Ленка.

К. Хюбнер виводить чотири типи раціональності: логічний, емпіричний, оперативний, нормативний. Як зазначає П. Гайденко, посилаючись у цьому пасажі на Хюбнера, сама раціональність «виступає завжди (для Хюбнера) в однаковій формі, а саме семантично як тотожне фіксування правил визначеного смислового змісту, емпірично як застосування однакових правил пояснення, логіко-оперативно як застосування калькуляції,

нормативно як зведення цілей та норм до інших цілей та норм» [3, с. 21]. Себто раціональність постає для Хьюбнера чимось формальним. Вона лише відноситься до змісту науки, але не є сама частиною науки чи її підставою. Натомість Г. Ленк іде далі, і пропонує ситуативний, конкретизований перелік із 26 дефініцій раціональності у статті «Типи та метатипи раціональності» [15, с. 127–138]. Оскільки наша коротка розвідка є вибірковою і не може охопити всі мисленнєві напрацювання філософів із тематики раціональності, зробимо спробу побіжно охопити головні роздуми з приводу раціональності, не торкаючись конкретних реалій.

Але навіть з першого погляду є наочними дві тенденції розгляду раціональності. Умовно назвемо їх так: 1) узагальнена типологізація раціональності – *абсолютизація* (подана в працях В. Стьопіна і К. Хьюбнера); 2) ситуативна застосовність раціональності – *плюралізація* (подана в працях Г. Ленка). Про що свідчить такий поділ? Постнекласичний перегляд абсолютистської позиції підходу до раціональності (яка має історичну тяглість ще з кінця XVIII століття, коли розум розглядався як щось позаісторичне – згадаємо подальшу метаморфозу історичності розуму) спрацьовує на користь вивільнення мислення про світ від класичних форм. Останнє тяжіє до тенденції плюралізму, що покликана пом'якшити «диктат рацію», який стоїть за кожним можливим узагальненням. Можливо, саме про таку ситуацію писав М. Мамардашвілі, коли наголошував, що класичне філософське мислення це переважно мислення *за іншого*. «Воно явно або неявно передбачає інтелектуальну несамостійність свого масового контрагента, лишає за ним право в кращому випадку функцію відтворення вже виконаних творчих актів. Ця страждальна активність масової аудиторії мається на увазі всією класичною культурою» [10, с. 216]? І раптом виявляється, що для того, аби існувати далі, наукова раціональність має перебирати на себе постнекласичні форми розумування про світ, аби лишатися в рамках операціональної, дієвої системи поглядів.

Отже, раціональність досі перебуває в динаміці. Трансформується погляд на раціональність: від абсолютизму до плюралізму, що є свого роду навіть анігіляцією раціонального, і вимальовуються дві – абсолютизаційна й плюральна – тенденції її розгляду.

Поряд із абсолютною плюральністю трактувань наразі бачимо спроби систематизації й узагальнення, але не за класичним інструментарієм. В надто стрімкому розвитку технологій, які перш за все спрямовані на забезпечення людини миттєвістю соціальної комунікації, спостерігаємо боротьбу позаісторичного з конкретно-історичним. Сучасне суспільство торує шлях у майбутнє семимильними кроками, штовхає на перегляд засад наукової раціональності та раціональності в цілому, як рушія прогресу, що засадниче розвиток технічної науки як такої. В такому контексті слід розглянути ризики такої раціональності та можливі шляхи їхньому запобіганню.

3. Можливі ризики сучасного типу раціональності. Оскільки філософська тема раціональності є актуальною саме в динаміці її трансформацій упродовж століть, наразі варто назвати трьох соціальних філософів сучасності, які в контексті розробки концепту суспільства ризику та «техногенної цивілізації» (в якому ми перебуваємо) переглядають раціональність на міцність її підстав. Маємо на увазі Нікласа Лумана (1927–1998), Ентоні Гіденса (н. 1938) та Ульріха Бека (1944–2015).

Сама тема ризику не відноситься до числа традиційних соціологічних проблем. *Ризик* – те, що аж ніяк не передбачалося проєктом сучасності для мирного цивільного благоустрою. Якщо ризикує підприємець, звідси не випливає, що все цивілізоване життя просякнуте променями ризиків. Якраз навсупротив: всі «антибуржуазні» рухи останнього століття відбувалися під знаком зневаги до бюргерського ідеалу безпеки. Однак саме після двох світових воєн в обстановці більш-менш тривалої політичної стабільності й технічного

прогресу загострилося усвідомлення наскрізної ризикованості всього, що відбувається, а звідси підлягають сумніву та перегляду підстави раціональності, до якої упродовж цього часу серйозних закидів не засвідчено.

В якому контексті розглядається тут раціональність? З її розвитком пов'язують процеси демократизації суспільства, ефективність соціальних інститутів, диктат науки та її вплив на модифікаційні процеси всередині суспільства. Себто, наголошуючи на її домінантності, дослідники зауважують ризики такої раціональності в тому, що надмірна раціоналізація соціального буття чинить загрозу для особистісного існування людини. Адже раціональність часто приймають за обмежувач суб'єктивної волі і творчості. З цим пов'язані заклики повернути раціональності багато в чому втрачену в «техногенній цивілізації» роль найважливішої культурної цінності, «знову звернутися до розуму – як тієї вищої людської здатності, що дозволяє розуміти, – розуміти смисловий зв'язок не тільки людських дій і порухів душі, а і явищ природи, взятих в їх цілісності, в їх єдності: в їхньому живому зв'язку» [15, с. 21]. Ми також мусимо наголошувати на кореляції раціональності та розуміння саме за сучасних умов, коли брак розуміння знижує якість існування моделей суспільства в країнах, вже не розділених за різними політичними ознаками.

Але існує й інша думка щодо раціональності, яка була проголошена Н. Луманом в його концепції суспільства ризику. В літературі існують два великих напрями інтерпретації ризику як соціального феномена.

Згідно з реалістичним підходом, ризик інтерпретується в наукових і технічних термінах. Цей напрям зводиться до когнітивних наук, що базуються на психології, і практикується інженерними дисциплінами, економікою, статистикою, психологією й епідеміологією. Вихідним моментом такого підходу є поняття небезпеки (шкоди), а також твердження про можливість обчислення її настання й калькуляції наслідків. У цьому випадку ризик визначається як «продукт ймовірності виникнення небезпеки і серйозності (масштабу) її наслідків» [21, р. 382]. Інакше кажучи, ризик трактується як об'єктивний і пізнаваний факт (потенційна небезпека або вже заподіяна шкода), що може бути вимірний незалежно від соціальних процесів і культурного середовища. Проте адепти такого підходу визнають, що ризик може бути помилково оцінений у рамках того чи іншого способу соціальної інтерпретації, оскільки, за влучним спостереженням Мері Дуглас (1921–2007), «небезпеки трактуються як незалежні змінні, а реакція людей на них – як залежна» [22, р. 25]. Головна проблема полягає в конструюванні ризиків як соціальних фактів. До того ж, сприйняття не тільки звичайних людей, а й експертів, що обчислюють «об'єктивний ризик», залежить від політичного і культурного контекстів.

Звідси виникає інший потужний напрям аналізу ризику: соціокультурний. Тут наголос робиться на соціальному і культурному контекстах, у рамках яких ризик сприймається і дебатуються. Цей напрям виник на підставі таких гуманітарних дисциплін, як філософія, культурна антропологія, соціологія й культурна географія.

Історики соціології ризику умовно виділяють в соціокультурному напрямі три підходи:

- 1) культурно-символічний, розвинений М. Дуглас та її колегами;
- 2) теорія «суспільства ризику», подана У. Бемом і Е. Гідденс;
- 3) «калькулятивна раціональність», що спирається на праці М. Фуко.

Перший підхід фокусується на проблемах взаємини «Особистості» й «Іншого». Саме тут підіймається тема раціональності в ключі особистісного виміру людини та ризики надмірної раціоналізації нашого сучасного суспільства, що виливається в блокування можливості ірраціональних вимірів людської особистості, їхнє нівелювання та контроль

з боку раціонального засновку. Постають питання, чи є закономірною така модифікація суспільства, його перехід у тотальну раціоналізацію, або ж ми повинні шукати шляхи синтезування раціонального й ірраціонального?

Другий концентрується на макросоціальних змінах, породжуваних виробництвом ризиків під час переходу до високої модернізації. Це процеси: рефлексивної модернізації, критика наслідків попереднього етапу модерну й індивідуалізму, наслідки руйнування традиційних цінностей і норм. Тут постає проблема не загрози раціональності в контексті особистості, а вже у площині осмислення існування людства як такого.

Адептів третього підходу мало цікавить, «що є ризик насправді», оскільки вони вважають, що «правда про ризик» конструюється за допомогою людського дискурсу, стратегій, практик та інституцій. Вони також досліджують, як різні концепції ризику породжують специфічні норми поведінки, що можуть бути використані для мотивування індивідів до вільної участі в процесах самоорганізації в ризикованих ситуаціях.

Як ми бачимо, саме в контексті суспільства ризику переглядаються засади раціональності, що починають підриватися на світоглядному рівні.

Ми засвідчили одну лише точку зору, відповідно до якої мусимо бути обережними із вже наявним диктатом з боку раціональності. Але існує й інша думка соціолога Н. Лумана, який засвідчує інші ризики раціональності: характерною рисою постсучасного суспільства є не так потреба у створенні умов стабільного існування, як інтерес до крайніх, граничних, навіть неймовірних альтернатив, що руйнують умови для суспільного консенсусу і підривають основи міжлюдської комунікації. Як поведінка, орієнтована на такі випадковості, так і прийняття таких альтернатив є суперечливими. «Всі зусилля заснувати рішення на раціональному підрахунку не лише залишаються безспішними, але в кінцевому рахунку також підривають вимоги методу і процедур раціональності» [3, с. 142].

Відповідно, хоча й існує певне тяжіння до тотальної раціоналізації суспільства, ми повинні розуміти, що це вже не є та раціональність, що була релевантна «техногенній цивілізації». Вона так само модифікується, її засадничі підстави переглядаються відповідно до запитів людства загалом.

Між іншим, нещодавно Римський клуб презентував ювілейну доповідь «Come on! Капіталізм, короткозорість, населення та руйнування планети». Вже в самій назві доповіді відчуваємо певний заклик до формування відповідального глобалізму та стійкого розвитку. Сама доповідь написана двома президентами Клубу – Ернстом Вайцеккером та Андерсом Війкманом, але виражає думу всіх членів. Відправною точкою є так само розуміння модифікації сучасного суспільства ризику, світу незвіданих територій та надлишку ресурсів (робиться посилання на концепцію «повного світу» Германа Дейлі), але метою було поставлено не тільки теоретична характеристика всієї складності формування такої «техногенної цивілізації», а й демонстрація певних теоретичних конструктів взаємодії з такими змінами, що можуть мати і прикладний характер. Вони закликають до утворення нової філософії, або ж філософії «нового Просвітництва».

Тривалий час людство намагалося чинити опір цивілізаційним змінами у світі, протистояти тотальній раціоналізації, або ж зміні підстав раціональності, фундуватися на засадах редукціоністського мислення й фрагментації знання, перебуває під владою наївного реалізму й матеріалізму. Але Клуб засвідчує обмеженість такої позиції. «*Все повинно досліджуватися у взаємодії*», – такий заклик лунає з Римського клубу.

Ми можемо трансформувати таку позицію і піти ще далі: не треба зациклюватися на фрагментаційному впливі змін засад раціональності (загрози особистісного), потрібно

досліджувати її в контексті сучасної глобалізації «техногенної цивілізації», і саме в такий спосіб зможемо дійти усвідомлення, що зміни не завжди ведуть до певних загроз будь-чому сталому.

Висновки. Аналіз різних форм і типів концепту раціональності дав змогу засвідчити водночас декілька моментів: раціональність як така перебуває в постійній динаміці. Трансформуються погляди та потрактовування раціональності, що їх умовно можна назвати рухом від абсолютизму до плюралізму, формується тенденція до конфронтації поза-історичного й історичного розуміння раціональності.

Незважаючи на ризики сучасного типу раціональності, які виражаються в тенденції до прогнозування абсолютного диктату «рацію» або ж нівеляції ірраціонального, в загрозі самій раціональності з боку ірраціонального й у можливих модифікаціях засад, принципів і методів раціональності, – все одно доходимо висновків, що немає підстав розглядати такі зміни у негативному ключі. Наразі важливо усвідомити, що сама модифікація раціональності у вигляді її постнекласичних форм є невідворотним, а відтак об'єктивним продовженням динамічного становлення самої раціональності як наукової моделі віддзеркалення явищ світу, охопленого ризикам з різних сторін прояву суспільно-культурного і цивілізаційного життя. Через те, намагаючись усвідомити особливості модифікації, абсолютизації та плюралізації моделі раціональності в соціокультурному просторі XXI століття, слід більш озброєно вдатися до експерименту у створенні нових наукових теорій, що, за П. Копніним, передбачає безперервну взаємодію досвіду й теоретичного мислення. «Більше того, самий експеримент є конкретним сполученням абстрагуючої діяльності людського розуму із живим почуттєвим спогляданням» [8, с. 373]. Експериментування над існуючими і можливими типами раціональності та можливими ризиками їхнього прояву створює належний ґрунт, на якому мають продукуватися незвичні форми раціонального, що будуть покликані проковувати зміни у соціологічній й філософській думці, в погляді на суспільний устрій як на живу, рухому речовину.

Список використаної літератури

1. Бек У. Общество риска: На пути к другому модерну. Москва : Прогресс-Традиция, 2000. 384 с.
2. Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность: Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. Москва : Изд-во полит. л-ры, 1991. 368 с.
3. Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. Москва : Прогресс-Традиция, 2003. 528 с.
4. Йолон П.Ф. Системність наукових знань і дійсність: Проблема системного аналізу наукових знань і поняття теоретичної системи. Київ : Наук. думка, 1967. 104 с.
5. Йолон П.Ф., Крымский С.Б., Парахонский Б.А. Рациональность в науке и культуре. Київ : Наук. думка, 1989. 288 с.
6. Кизима В. В. Культурно-исторический процесс и проблема рациональности. Київ : Наук. думка, 1965. 214 с.
7. Кизима В. В. Тоталлология (философия обновления). Київ : ПАРАПАН, 2005. 272 с.
8. Копнин П.В. Диалектика, логика, наука. Москва : Наука, 1973. 464 с.
9. Луман Н. Понятие риска. *Thesis*. 1994. № 5. С. 135–160.
10. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Санкт-Петербург : Азбука; Азбука-Аттикус, 2010. 288 с.
11. Порус В.Н. Многомерность рациональности. *Эпистемология и философия науки*. 2010. Т. 23. № 1. С. 5–16.

12. Порус В.Н. Парадоксальная рациональность (очерки о научной рациональности). Москва : Изд-во УРАО, 1999. 120 с.
13. Пружинин Б.И. Рациональность и историческое единство научного знания (гносеологический аспект). Москва, 1986. 148 с.
14. Рациональность и семиотика дискурса: Сб. науч. трудов / Отв. ред. Б.А. Парахонский. Київ : Наук. думка, 1994. 252 с.
15. Рациональность и её границы: Материалы междунар. науч. конф. «Рациональность и ее границы» в рамках заседания Международного института философии в Москве (15-18 сентября 2011 г.) / Отв. ред.: А. А. Гусейнов, В.А. Лекторский. Москва : ИФРАН, 2012. 234 с.
16. Скотний В. Г. Рациональне та ірраціональне в науці й освіті. Київ, Дрогобич : Коло, 2003. 284 с.
17. Стёпин В.С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения. *Постнеклассика: философия, наука, культура*. Санкт-Петербург : Изд. дом «Миръ», 2009. С. 249–295.
18. Стёпин В.С. Типы научной рациональности и синергетическая парадигма. *Сложность. Разум. Постнеклассика*. 2013. № 4. С. 45–59.
19. Тулмин Ст. Концептуальные революции в науке. *Структура и развитие науки: Из бостонских исследований по философии науки* / пер. с англ. Москва : Прогресс, 1978. С. 170–189.
20. Тулмин Ст. Человеческое понимание / пер. с англ. Москва : Прогресс, 1984. 328 с.
21. Bradbury J. A. The Policy Implications of Differing Concepts of Risk. *Science, Technology, & Human Values*. 1989. Vol. 14. P. 380–399.
22. Douglas M. Risk Acceptability According to the Social Sciences. N. Y. : Russel Sage Foundation corp., 1985. 116 p.

RISK DYNAMISM OF RATIONALITY: MODIFICATION, ABSOLUTIZATION, PLURALIZATION IN THE SOCIO-CULTURAL SPACE OF THE XXI CENTURY

Daria Puchkova

Taras Shevchenko National University of Kyiv

Volodymyrska str., 60, Kyiv, 01033, Ukraine

e-mail: tuuuuj@gmail.com

ORCID ID 0000-0002-7392-2693

Firstly, based on the appeal to the existing trends in the study of rationality (rethinking the role and denial of role), identifying the main features of scientific revolutions (XVII century; late XVIII – early XIX century; late XIX – mid XX century; modernity), which correspond to three types of rationality (classical, non-classical, post-non-classical), the conclusion is made about the manifestation of two tendencies of consideration of rationality: 1) generalized typology of rationality – absolutization (V. Stepin, K. Hübner); 2) situational applicability of rationality – pluralization (G. Lenk). Secondly, it is shown that the revision of the absolutist position of the approach to rationality (which has a historical duration from the end of the XVIII century, when the mind was seen as something extrahistorical) leads to a critique of 'totalitarianism' of science and scientific rationality, and the latter tends to tendencies of pluralism, which is designed to soften the 'dictate of the ratio', which is behind every possible generalization. Thirdly, it has been found that as a result of the transformed view of rationality, from absolutism to pluralism, two tendencies of absolutization and pluralism, respectively, emerge, and thus attempts to systematize and generalize along with the absolute plurality of interpretations could be seen. As modern society paves the way for the future

at an unprecedented rate, powerfully pushing to reconsider the principles of scientific rationality and rationality in general as a driver of progress, there is now a struggle between the non-historical and the specific historical. Fourthly, the emphasis is on the emergence of a powerful direction of risk analysis – socio-cultural, – and on three types of relevant risks: 1) cultural and symbolic; 2) the theory of 'risk society'; 3) 'calculative rationality'. Fifthly, it is stated that nowadays, in the conditions of modified rationality, we should not turn to the old models of the world situation, but on the contrary, it is worth diving into the whirlpool of rational changes that occur every minute and require understanding.

Key words: dynamism, scientific revolution, type of rationality, modern risk society, classical, non-classical, post-classical forms of rationality.

ФІЛОСОФІЯ МОВИ (ЛІНГВІСТИЧНА ФІЛОСОФІЯ) І СЕМІОТИКА

УДК 81`22: 811

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2021.28.10>

ЯВИЩЕ АВТОРЕФЕРЕНЦІЇ У ПРИРОДНІЙ МОВІ: ЙОГО МЕЖІ І ВИДИ

Леся Левченко

*Університет Григорія Сковороди у Переяславі,
вул. Сухомлинського, 30, 08401, м. Переяслав, Київська область, Україна
e-mail: les17ya@gmail.com
ORCID ID 0000-0002-9919-9018*

Статтю присвячено автореференції як важливому різновиду референційних відношень у знакових системах, конкретніше – у природній мові. Автореференцію визначено як відношення між висловлюванням і його референтом, яким безпосередньо є воно саме або його частина. Піддано критиці думку, згідно з якою думка, що референтом автореферентного висловлювання є суб'єкт мовлення, людське Я. Показано, що, хоча суб'єкт мовлення може бути референтом автореферентних висловлювань, це потребує особливих умов і треба відрізнити автореференцію від рефлексії, з якої її іноді асоціюють. Виявлено, що автореференція має складний характер, в ній можна виділити два референти – первинний, яким є висловлювання або його частина, і вторинний, яким є референт, на який вказує знак, що є первинним референтом. За вторинним референтом та відношенням між ним і первинним референтом можна розрізнити види автореференції. Охарактеризовано автореферентні висловлювання з нульовим вторинним референтом, які зводяться до посилання на форму знаку. Також виділено висловлювання з вторинним референтом у вигляді лексичного значення слів і словосполучень. Це висловлювання, де описується значення лексичних одиниць. Автореферентними є також висловлювання, які звертаються до смислу сказаного, первинними референтами тут є цитати, текстові повторення, паремічні висловлювання. Крім того, застосування в тексті алюзій, натяків, посилань, символів може здійснювати автореферентну функцію. Безперечними автореферентними висловлюваннями є перформативи, які включають предикати стану і дії, що відображують ментальні та комунікативні дії і стани людини. Нарешті, особливим випадком автореферентних висловлювань є висловлювання, які вказують на певну найабстрактнішу ознаку, яка входить до змісту знаку. Такими є висловлювання теоретичних наук, насамперед математики і філософії.

Ключові слова: знак, природна мова, мовлення, референція, автореференція, висловлювання, референт.

Постановка проблеми. Однією з властивостей природної мови, як – з більш широкого погляду – і будь-яких знакових систем, що привертає особливу увагу філософії мови, є референція, тобто здатність певного повідомлення вказувати на предмет, про який це повідомлення робиться (референт). Дослідження референції дає змогу розв'язувати низку суттєвих філософських проблем – щодо відносин між мовою і позамовною реальністю, щодо онтологічного статусу мови, щодо природи знакових систем і їх пізнавальних можливостей. Залежно від характеру референта розрізняють власне референцію і автореференцію. Остання є вказуванням повідомлення на нього самого. Дослідження автореференції уможливорює прояснення низки важливих аспектів тих проблем, з якими філософія мови зустрічається, вивчаючи явище референції.

Чи може повідомлення, одиниця мовлення бути референтом? Чи має автореференція свою семантику, чи можна говорити про значення чи сенс автореферентних висловлювань? Або ж звернення знаку до себе позбавляє його сенсу? Що означають логічні парадокси, які виникають в автореферентних висловлюваннях? Які функції виконують автореферентні висловлювання у тексті і в усному мовленні? Відповіді на ці питання можуть надати інформацію про ще не цілком зрозумілі фундаментальні властивості мови і, взагалі, знакових систем.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Невипадково останнім часом явище автореференції привертає пильну увагу дослідників. Дослідження цього предмета набуло значення міждисциплінарної галузі, оскільки стосується філософії, логіки, лінгвістики, літературознавства, мистецтвознавства, культурології, досліджень наукового і політичного дискурсу. Автореференція, як виявилось, проявляє себе у всіх знакових системах: у природній мові, літературі, мистецтві, соціальному і політичному дискурсі, науці. Найбільша увага приділялася досі логічним аспектам автореференції, пов'язаним із логічними парадоксами (насамперед, парадоксом Брехуна), щодо чого існує вже досить велика дослідницька література.

Утім, нас цікавитимуть інші – лінгвістичні аспекти цього явища, яким також приділяється останнім часом певна увага дослідників. Можна виділити два напрями вивчення автореференції як лінгвістичного явища. Перш за все, йдеться про автореференцію в мовленнєвих граматичних конструкціях. Найбільш досліджуваною тут є проблема так званих перформативних висловлювань як очевидного прояву автореференції. Досліджуються, зокрема, перформативні дієслова в різних мовах (насамперед, англійській) і різних контекстах [1; 2]. Перформативи пов'язуються з асертивними мовленнєвими актами [3]. Іншими мовними одиницями, які розглядаються в контексті їх автореферентного використання, є особові займенники [4] і предикати внутрішнього стану [5].

Ще один напрям вивчає автореференцію з точки зору лінгвістики тексту. Досліджується відображення в тексті самого себе, характер такого відображення та частини тексту, які його здійснюють. Зрозуміло, що особливий інтерес у цьому сенсі викликають тексти художньої літератури. Автореферентні структури в прозовому тексті виявляються в роботі [6], в поетичному – в роботах [7; 8]. Автореференція тут розглядається здебільшого як естетичний засіб, притаманний літературі модернізму і, особливо, постмодерну. Деякі автори поширюють вивчення автореференції на мистецтво в цілому, виходячи за межі художньої літератури [9]. Втім, не лише художні тексти привертають останнім часом увагу дослідників. Можна відзначити дослідження автореференції в інтернет-дискурсі [10] і в науці про суспільство [11]. Треба зазначити, що інтенсивне вивчення автореференції на різному матеріалі веде до неоднозначного розуміння самого цього поняття. Автореференцію розуміють як «посилання на себе» висловлювань [11, с. 12], як характеристику висловлювання, яке звертається до себе і свого референта [12], як референцію до внутрішніх станів мовця, «інтрареференцію» [7], як саморефлексію мовця [24, с. 95]. Існують також певні проблеми з класифікацією видів автореференції, оскільки немає чітких критеріїв її здійснення. Одну з перших класифікацій розробив С. Дж. Бартлет [14], який виділяв автореференцію індексальних знаків, егоцентричних слів, семантичну, тавтологічну, прагматичну, металогічну автореференцію. Д. Вайс розрізняє чотири види автореференції: пряму, непряму, інференціальну, інклюзивну [15, с. 630]. К.А. Смердова зводить автореференцію до двох видів – прямої і непрямої [16, с. 50]. Очевидна необхідність уточнення критеріїв розрізнення видів автореференції, а для цього потрібне уточнення й обґрунтування загального розуміння цього явища.

Мета статті полягає у визначенні й обґрунтуванні сутності і меж автореференції як притаманного природній мові явища, а також у систематизації видів автореференції на основі встановлених у процесі її визначення критеріїв.

Виклад основного матеріалу. Для більш точного окреслення сутності автореференції, перш за все, визначимо відношення між автореференцією та референцією. Цілковите протиставлення цих двох явищ є недоречним, оскільки в автореференції присутня головна ознака референції – віднесення знаку до певного об'єкта. Отже, автореференція є різновидом референції. Базовим і найбільш елементарним є визначення автореференції, дане в роботі [17], з якого будемо виходити: автореференція є референція від знаку до нього самого (Self-reference is reference from the sign to itself). У природній мові знаком, який вказує на себе, може бути висловлювання або текст. Щодо автореферентності лексичних одиниць – слів і словосполучень – питання є дискусійним. Принаймні ті дослідники, які поєднують автореференцію з саморефлексією мовця, мають визнати автореферентним особовий займенник «я». У нашій роботі для прояснення сутності автореференції будемо спиратися на визнану у філософії мови автореферентність висловлювань (маючи на увазі, що текст – це сукупність висловлювань, до автореференції яких можна звести автореферентність тексту).

Далі треба визначити коло референтів, до яких може звертатися автореферентне висловлювання. На думку П.В. Дениска, повідомлення можуть відсилати «до таких своїх якостей чи аспектів: своєї будови, системності, синтаксису чи просто зв'язку позначення з позначеним; плану вираження, форми; особливостей субстанції плану вираження, матерії означників; свого створення чи походження; інших знаків чи текстів; своєї фіктивної природи» [9, с. 10]. Можна сказати, що тут йдеться про різні аспекти структури і семантики висловлювання. У найзагальнішому плані зі структурного погляду висловлювання може здійснювати референцію до себе в цілому або до певної своєї частини. Саме так тлумачиться автореференція в роботі [18]: «A sentence is self-referential, as the term will be here understood, just in case it is the referent of one of its constituents» [18, с. 445]. Наприклад, речення «The sentence hereby uttered is interesting» є автореферентним, оскільки його референтом є його частина, а саме. словосполучення «the sentence hereby uttered» [18, с. 446].

Існує думка, згідно з якою будь-яке висловлювання вказує на себе, тобто є автореферентним, оскільки містить у собі, принаймні у прихованому (імпліцитному) вигляді, перформативну частину («Я кажу, що...», «Я стверджую, що...»). Таке положення має назву «перформативної гіпотези» [2, с. 54]. Деякі автори доходять висновку, що відсилання до акту проголошення чогось містять взагалі усе висловлювання [5, с. 25]. Проте слід зазначити, що автореферентність прихованої перформативної частини висловлювання (його модусу) не тотожна автореферентності самого висловлювання (його диктуму), яке може містити свою експліцитну перформативну частину. Достатньо порівняти два речення: 1) «Засідання відкрито» і 2) «Я проголошую засідання відкритим». У першому реченні можна виявити приховану перформативну частину («Я кажу, що засідання відкрито»), але саме речення можна тлумачити як не автореферентне. Друге речення очевидно автореферентне.

Наступне питання – що саме являє собою той знак, який виступає референтом автореференції? Взагалі знак – це об'єкт, який вказує на інший об'єкт. Існує два розуміння знаку – як двосторонньої сутності (яка включає означуюче і означуване) або як односторонньої сутності (знак протиставлений його значенню). У лінгвістиці домінує перше розуміння і його доцільно прийняти в нашому дослідженні. У будь-якому разі референтом автореферентного висловлювання слід вважати повний знак (означуюче і означуване або знак з його значенням). Отже, автореференція є віднесенням знаку до самого знаку, який,

у свою чергу, може мати певний зовнішній референт, що виходить за межі відношень автореференції. Так, у наведеному вище прикладі безпосереднім референтом речення «Я проголошую засідання відкритим» є акт проголошення засідання відкритим, але це висловлювання має референтом також засідання, яке відкривається, і цей подальший референт не є тим, на що безпосередньо вказує автореферентне висловлювання. Можна сказати, що референт автореферентного знаку складний. У ньому виділяються первинний (безпосередній референт) – самий знак – і вторинний (опосередкований) референт – зовнішній стосовно автореференції референт знаку, позначений в його мовному значенні або сенсі.

Тут ми знаходимо референт всередині референта. Можлива ситуація, коли первинний і вторинний референти збігаються. Це відбувається тоді, коли висловлювання вказує виключно на свою форму, інакше кажучи, коли референтом постає простий набір звуків або літер, позбавлений подальшого сенсу. Тоді наслідком автореференції стає нісенітниця, втрата сенсу висловлювання, яке відносить себе до себе. Така можливість привертає увагу дослідників, які іноді роблять з неї висновки про «призупинку, модифікацію чи навіть елімінацію референційної функції», про те, що «випадки автореференційності не пов'язані навіть із виникненням значення і, отже, не мають стосунку до процесу семіозису» [9, с. 6]. Поширювати це положення на явище автореференції в цілому було б, зрозуміло, перебільшенням. Йдеться лише про крайні випадки, в масі яких, навпаки, можна виділити як первинний, так і вторинний референт автореферентного висловлювання.

Серед дослідників явища автореферентності поширена також думка, що референтом автореферентного висловлювання є суб'єкт мовлення, людське Я. О.В. Дахалаєва і О.В. Солодкова під автореференцією розуміють «співвіднесеність окремого висловлювання або цілого дискурсу з центральним референтом, яким є сам мовець» [10, с. 26]. «Автореференція є способом опису своєї особистості за допомогою мови» [10, с. 27], «автореферентний дискурс – це повідомлення мовця / того, хто пише в першу чергу про самого себе, про свою ідентичність, а в другу чергу – про інші об'єкти світу» [19, с. 107]. А.В. Циммерлінг стверджує, що автореферентними є предикати внутрішнього стану, які містять рекурсивне посилання на свій суб'єкт [5, с. 24]. О.Є. Бразговська та К.А. Смердова погоджуються з тим, що бути суб'єктом висловлювання означає займати автореферентне положення [13, с. 95].

Безперечно, суб'єкт мовлення може бути референтом автореферентних висловлювань. На такі випадки вказують О.Є. Бразговська та К.А. Смердова, відносячи до них автобіографію та автопортрет [13, с. 95]. Водночас можна знайти багато випадків, коли людське Я (суб'єкт мовлення) в автореферентній ситуації не постає у якості референта. Наприклад, у наукових текстах, які аж ніяк не позбавлені здатності до автореференції, авторське Я часто елімінується. Те ж саме можна сказати про мовлення при документальній фіксації фактів. Слід зробити висновок, що людське Я мовця цілком може не бути референтом висловлювання, на яке вказує воно саме. У зв'язку із цим треба відрізнити автореференцію від рефлексії, з якої її іноді асоціюють [16, с. 55]. Самий по собі прийменник «я» не відсилає до себе як до знаку, а відсилає до іншої сутності – людського Я.

Безпосереднім (первинним) референтом автореференції суб'єкт може бути лише в експліцитних перформативних висловлюваннях, а також коли мовлення є одиницею, що прямо вказує на суб'єкт (прийменник Я і похідні від нього), використовується у прямому цитуванні чи посиланні («Чому Ви постійно говорите «Я»?»). Суб'єкт також може бути вторинним референтом у ситуації автореференції, але тільки якщо первинним референтом є саме висловлювання. Під цю вимогу не підпадають, зокрема, предикати внутрішнього стану, описувані А.В. Циммерлінгом. Так, речення «Мені соромно», яке наводиться цим автором [5, с. 2], не є автореферентним. Воно має безперечним референтом суб'єкт,

людину, якій соромно, але саме речення явно (експліцитно) не посиляється на себе. Референтом речення є стан сорому, а не те, що людина говорить «Мені соромно» (перформативну гіпотезу ми тут не беремо до уваги).

Ще одна проблема щодо референта автореферентних висловлювань виникає у зв'язку з дослідженням сучасної художньої літератури. Література постмодернізму, як вважається, орієнтована на безмежну гру зі словами, яка передбачає віднесення тексту до самого тексту, а отже, насичена автореференціями. Утім, предметом дискусії є питання: чи може бути справжнім референтом уявний світ, тим більше – самий текст? Переконливою в цьому контексті є думка, згідно з якою естетичне освоєння світу базується на тому, що референтом висловлювань стають предмети з уявної, вигаданої реальності [20, с. 237]. Тому референт є у будь-якого висловлювання, в тому числі ним може бути вигаданий образ або навіть образ звукової, письмової нісенітничі. У художній літературі завжди певний образ (навіть образ самого тексту), певна вигадана, утворена реальність є референтом.

Підбиваючи проміжні висновки, скажемо, що автореференція – це відношення між висловлюванням і його референтом, яким безпосередньо є воно саме або його частина. Цей безпосередній референт може бути, у свою чергу, осмисленим безвідносно до акту автореференції і, відповідно, мати інший (вторинний) референт. Саме за характером вторинного референта можна розрізнити види автореферентних висловлювань.

Класифікуючи за означеним критерієм види автореферентних висловлювань, перш за все, виділимо автореферентні висловлювання з нульовим вторинним референтом. Посилання тут здійснюється лише на форму знаку, який (в межах самого цього посилання) не вказує на якийсь інший референт. Висловлювання вказує на себе як на словесний вираз без його осмислення, як на простий набір звуків чи літер. Такою позбавленою зовнішньої референції формою може бути і окреме слово чи словосполучення, і ціле висловлювання, і текст. Виразний приклад автореференції без вторинного референта наводить К.А. Смердова. Аналізуючи «Зоряні щоденники» польського письменника-фантаста Станіслава Лема, вона згадує епізод, коли астронавт Йон Тихий намагається зрозуміти слово *serpuka* в Космічній Енциклопедії. Знак *serpuka*, вигаданий письменником, «не в змозі поєднати нашу думку ні з яким референтом» [16, с. 52]. У такій автореференції, зазначає дослідниця, «входячи до кола інтерпретації, ми... підходимо до меж семіотичного, точніше, наближаємося до десеміотизації» [16].

Погоджуючись щодо граничного характеру семіотичних відношень у тому виді автореференції, який описується, не можна все ж таки цілком виключати цей вид з області знакових систем. Автореферентні висловлювання з нульовим вторинним референтом не цілком позбавлені референції і навіть певного сенсу, який простежується, попри видиме безглуздя виразів, на які йде посилання. У висловлюваннях, що обговорюються, вторинний і первинний референти збігаються. Мовець має на увазі те, що він промовляє – потік звуків, зображень, без подальшої інтерпретації. І цей потік не цілком безглуздий, він має певний сенс, утворений граматичною формою референта, його місцем у мовленні, прагматичними інтенціями мовця. Так, щодо наведеного вище прикладу можна сказати, що слово *serpuka*, до якого звертається Йон Тихий, є словом, є науковим чи технічним терміном (оскільки воно репрезентоване в енциклопедії), має відношення до космосу, нарешті, є чимось незрозумілим, що також надає йому певний сенс – сенс незрозумілого терміна.

Другим, більш змістовним видом автореферентних висловлювань, на який треба звернути увагу, є автореферентні висловлювання з вторинним референтом у вигляді лексичного значення слів і словосполучень. Це висловлювання, які пояснюють значення слів. Зокрема, до них належать визначення, наукові дефініції, словникові статті. Первинним референтом тут є саме слово чи словосполучення, вторинним – об'єкт, який розкриває його

значення. Приклад: *«Що означає слово «фармаколог»? «Фармаколог» означає людину, яка займається створенням, вивченням, тестуванням та відбором лікувальних препаратів»*. Первинним референтом другого висловлювання є слово «фармаколог», оскільки у висловлюванні йдеться саме про це слово. Отже виконується зазначена у визначенні автореференції умова – референтом висловлювання безпосередньо є частина висловлювання. Вторинний референт також присутній у наведеному прикладі висловлювання, він експліцитно виражений у вигляді предиката висловлювання – у словах «людина, яка займається створенням, вивченням, тестуванням та відбором лікувальних препаратів». Ця частина висловлювання вказує вже не на слово, а на реальний позамовний об'єкт. Проте цей позамовний референт є вторинним, оскільки речення стосується насамперед слова «фармаколог», а вже потім – його значення, що підкреслюється позицією граматичного суб'єкта.

Третім видом є автореферентні висловлювання з вторинним референтом у вигляді смислу сказаного раніше у певному тексті. Йдеться про цитати, текстові повторювання або передбачення (текстові прийоми ретроспекції та проспекції). Первинний референт тут – буквально або стисло відтворення висловлювань, здійснених раніше чи передбачених пізніше. Прикладом цього може бути твердження щодо висловлених в цій статті положень: *«Сказане вище про відношення між висловлюванням та його референтом, яким безпосередньо постає воно саме або його частина, є визначення автореференції»*. Це речення автореферентне, бо його референтом є його частина – *«сказане вище про відношення між висловлюванням та його референтом...»*. Такий вид автореференції апелює не просто до форми, а до її втілення у висловлюванні або (у випадку гри «тексту в тексті») у оповіді (нарації). Текст у тексті, як і цитати, не завжди є референтом автореферентних висловлювань. Таким він стає лише тоді, коли вводиться відповідними висловлюваннями. Розміщені в новому контексті, цитати й повтори можуть змінювати своє значення, тобто змінювати вторинні референти. Тоді автореференція набуває більш складної структури. На думку П.В. Дениска, надзвичайне ускладнення автореференційності у таких типових випадках «тексту в тексті», як «картина в картині», «театр у театрі», «фільм у фільмі», може вести до «елімінації референції або, щонайменше, її призупинення» [9, с. 7]. О.В. Юферева звертає увагу на естетичний засіб «подвоєння» в поезії, відомий ще з романтичної доби, який породжує «породжує автометареферентну форму поетичного висловлення» [21, с. 200]. Про прийом повторення як автореференцію в поезії пише Ф.Х. Ісрапова, аналізуючи вірш В. Брюсова «Творчість» [8, с. 42].

Четвертий вид автореферентних висловлювань також пов'язаний із текстом, охоплюючи висловлювання із вторинними референтами, які виявляються через контекстуальні смисли. Первинні референти тут – вислови, які містять в собі алюзії, натяки, посилання, символи, «крилаті слова», прислів'я, формули етикету. Вторинні референти – об'єкти, які розкривають зміст цих алюзій, натяків, символів тощо. Так, речення *«Часто кажуть «Життя прожити – не поле перейти»»* є автореферентним, тому що його безпосереднім референтом є прислів'я, яке має свій референт (людське життя). Як і в попередньому виді автореферентних висловлювань, референція тут має суто семантичний характер, прямує від знаку до його сенсу, який пов'язаний із певною ситуацією та ідентифікує відповідний референт.

Безперечним різновидом автореферентних висловлювань є висловлювання з вторинними референтами у вигляді мовленнєвих актів мовця. Така автореференція базується на прагматичних відношеннях у мовленні. Вторинними референтами тут постають дії мовця, а первинними – мовне вираження цих дій. Найбільше досліджені в цій галузі перформативні висловлювання. Вони містять предикати дії або предикати стану, які виражають ментальні і комунікативні дії і стани людини. Про них вже йшлося в цій

статті. Р. Рядська відносить до них так звані асертивні дієслова «заяви (declaration), запевнення (assurance), визнання (acknowledgement), припущення (assumption), передбачення (prediction), застереження (warning)» [3, с. 229]. Автореференція тут базується на збігу мовлення, його мовного змісту і мовленнєвого акту. Це самоопис мовця. При цьому вторинним референтом є не самий мовець, а його дії.

Особливим випадком автореферентних висловлювань є висловлювання з вторинними референтами у вигляді гранично абстрактних об'єктів. Такими є висловлювання теоретичних наук, насамперед математики і філософії. Вторинний референт тут – це певна найабстрактніша ознака, яка входить до змісту знаку, який, у свою чергу, позначає цю абстрактну ознаку і є для себе тому первинним референтом. Прикладом може бути математичне твердження: «Запишемо: чотири плюс три дорівнює семи». Вторинним референтом в ньому є арифметична дія, первинним референтом – запис цієї дії. Автореферентним є й філософське міркування: «Те, що я бачу, є форма». Вторинний референт тут – форма, первинний референт – вираз, який є (з певної точки зору) формою. Автореференція в описаних випадках базується на абстрактній ознаці, яку вона і виражає. Утім, автореференція здійснюється лише тоді, коли автореферентне висловлювання містить посилання на себе, тобто в ньому йдеться не про зазначену найабстрактнішу ознаку, а про висловлювання, що містить цю ознаку.

Висновки. У статті розглянуто автореференцію як важливий різновид референційних відношень у знакових системах, конкретніше – у природній мові. Автореференцію визначено як відношення між висловлюванням і його референтом, яким безпосередньо є воно саме або його частина. Виявилось, що автореференція має складний характер, в ній можна виділити два референти – первинний, яким є висловлювання або його частина, і вторинний, яким є референт, на який вказує знак, що є первинним референтом. За вторинним референтом та відношенням між ним і первинним референтом можна розрізнати види автореференції. Виділено автореферентні висловлювання з нульовим вторинним референтом, які зводяться до посилання на форму знаку; висловлювання з вторинним референтом у вигляді лексичного значення слів і словосполучень; висловлювання, які звертаються до смислу сказаного, маються на увазі цитати, текстові повторення, паремічні висловлювання; застосування в тексті алюзій, натяків, посилань, символів. Безперечними автореферентними висловлюваннями є перформативи. Нарешті, особливим випадком автореферентних висловлювань є такі, що вказують на певну найабстрактнішу ознаку, яка входить до змісту знаку. Такими є висловлювання теоретичних наук, насамперед математики і філософії.

Список використаної літератури

1. Пивоварова Е.Л. Перформативные глаголы речи в номинации акта декларирования (на материале произведений У. Сомерсета Моэма). *Вестник ВГУ. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация*. 2007. № 1. С. 47–50.
2. Крюкова И.В. Перформативное высказывание и перформативный глагол. *Известия ДГПУ. Общественные и гуманитарные науки*. 2009. № 4. С. 52–55.
3. Рядська Р. Семантико-функціональні особливості асертивних дієслів в англійській мові. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філологічна»*. 2015. Вип. 55. С. 228–230.
4. Гранева И.Ю. Вторичные референтные и нереферентные контексты употребления местоимения «вы» в разных типах дискурса. *Мова*. 2014. № 22. С. 56–59.
5. Циммерлинг А.В. Автореферентность и классы предикативных слов. *Проблемы функциональной грамматики: Отношение к говорящему в семантике грамматических категорий*. Москва : Издательский Дом ЯСК, 2020. С. 23–58.

6. Юдін О.А. Поетика перформатива у творчості Андрія Бітова (на матеріалі «Книги подорожей») : автореф. дис... канд. філол. наук : 10.01.02. Київ, 2003. 20 с.
7. Безугла Л.Р. Естетика поетичного дискурсу. *Вісник ХНУ імені В.Н. Каразіна. Серія: Іноземна філологія. Методика викладання іноземних мов.* 2020. Вип. 91. URL: <https://doi.org/10.26565/2227-8877-2020-91-01>.
8. Исапова Ф.Х. Автореферентность как способ изображения творчества в стихотворении В. Брюсова «Творчество». *Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология.* 2010. № 11(54). С. 35–44.
9. Дениско П.В. Непрозорість знаків як проблема семантичної естетики : автореф. дис ... канд. філос. наук : 09.00.08. Київ, 2011. 13 с.
10. Дахалаева Е.Ч. Автореферентные жанры интернет-дискурса. *Вестник ИГЛУ.* 2013. № 4(25). С. 24–29.
11. Шаров А.Н. Проблема автореферентности в науке об обществе. *Система ценностей современного общества.* 2013. № 27. С. 12–15.
12. Bolander Th. "Self-Reference". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition)*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/self-reference>.
13. Бразговская Е.Е., Смердова Е.А. Когнитивный потенциал автореференции: самоописания в прозе Станислава Лема. *Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология.* 2013. № 2(22). С. 94–102.
14. Bartlett S. J. Varieties of Self-Reference. Dordrecht : Springer, 1987. URL: https://doi.org/10.1007/978-94-009-3551-8_1.
15. Байс Д. Типы автореференции в современном русском языке / Boguslavsky I., Iomdin L. Meaning, Text and other Exciting Things. *A Festschrift to Commemorate the 80th Anniversary of Professor Igor Alexandrovich Mel'čuk*. Moskva : Jazyki slavjanskoj ku'tury, 2012. С. 627–640.
16. Смердова Е.А. Нереферентное употребление имён (на материале текстов Станислава Лема) : дисс. ... канд. филол. наук : 10.02.19. Пермь, 2015. 200 с.
17. Nöth W. The art of self-reference in Edward Lear's limericks. *Interdisciplinary Journal for Germanic Linguistics and Semiotic Analysis.* 2005. 10.1. P. 47–66. URL: <https://nonsenselit.wordpress.com/bibliographies/studies-on-el/>.
18. Tsohatzidis S. L. Self-reference and the divorce between meaning and truth. *Logic and Logical Philosophy.* 2013. № 22(4). P. 445–452. DOI: 10.12775/LLP.2013.025.
19. Солодкова Е.В., Тюрнева Т.В., Бирюкова Я.Ю. Сущность женского автореферентного дискурса. *Вестник Череповецкого государственного университета.* 2020. № 3(96). С. 105–113.
20. Рабенко Т.Г. Проблема референции художественного и естественного дискурсов в контексте современной лингвистики. *Вестник ННГУ.* 2017. № 5. С. 236–241.
21. Юферева О.В. Поезія в системі метакатегорій. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка.* 2011. Вип. 56. С. 197–201.

THE PHENOMENON OF SELF-REFERENCE IN NATURAL LANGUAGE: ITS LIMITS AND TYPES

Lesia Levchenko

*Hryhorii Skovoroda University in Pereiaslav,
Sukhomlinsky str., 30, 08401, Pereiaslav, Kyiv region, Ukraine
e-mail: les17ya@gmail.com
ORCID ID 0000-0002-9919-9018*

The article is devoted to self-reference as an important type of reference relations in sign systems, more specifically – in natural language. Self-reference is defined as the relationship between an utterance

and its referent, which coincides directly with this utterance or is a part of it. The opinion is criticized that the referent of a self-referential utterance is the speaker, the subject of speech, namely the human self, the referent sometimes being associated with. It is revealed that the self-referential relation has a complex character, it contains in fact two referents – the primary one, which is an utterance or a part of it, and the secondary, which is the referent, which indicates the sign that appears to be the primary referent. According to the secondary referent and the relationship between it and the primary referent, it is possible to distinguish the types of self-reference. Among these types the self-referential utterances with zero secondary referent are characterized, their referential relations are reduced to the reference to mere sign form. Expressions with a secondary referent in the form of lexical meaning of words and word combinations are also highlighted. These are statements which describe the meaning of their lexical units. There are also self-referential utterances that appeal to the meaning of what is said before, the primary referents here have the form of quotations, text repetitions, paremic expressions. In addition, the use in the text of allusions, hints, references, symbols can perform the function of self-reference. Undisputed kind of self-referential statements is performatives that include predicates of state and actions reflecting the mental and communicative actions and states of speakers. Finally, a special case of self-referential statements is the statements that indicate a certain most abstract feature that is part of the sign content. Such are the statements of theoretical sciences, especially mathematics and philosophy.

Key words: sign, natural language, speech, reference, self-reference, statement, referent.

UDC 13+81

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2021.28.11>

THE PHENOMENON OF TRANSLATION CONTINUITY AS AN ATTEMPT TO UNDERSTAND ORIGINAL TEXTS

Pavlo Sodomora

*Lviv National Medical University
Pekarska str., 69, Lviv, 79010, Ukraine
e-mail: pavlosodom@gmail.com
ORCID ID 0000-0002-2006-1383*

The article aims at discussing translation difficulties and ways of their solutions. It has been suggested that certain texts can not be translated but can be interpreted only. Several issues on the interpretation and reading of philosophical texts, especially in the Ukrainian cultural environment, are addressed here. To produce an adequate translation different compensative means sometimes are required, such as adding a new word in order to explain the meaning of the whole discourse. This presupposes ambiguity of the notion of translation adequacy taken as a literal translation. This fact results in the phenomenon of a variety of translations of the same text seen as translation continuity. The practice of double translations is being considered as a result of the application of various approaches to the same text. The study aims at supporting the expediency of double translation of the same text due to the variety of approaches and ambiguity of the notion of translation adequacy. The article is based on English and Ukrainian translations of Greek and Latin texts.

Key words: translation, cultural environment, double translation, interpretation, translation adequacy.

Difficulties

While analyzing various translations of the same Greek or Latin texts, it has been suggested that some texts cannot be actually translated, they can be interpreted only in their own way. This can be seen on the basis of several translations of ancient masterpieces, which was analyzed somewhere else (Sodomora, 2010), but some key points of the aforementioned study are to be presented here. The research deals with the problem of reproducing realia (or culture-specific words) in a target language and presents a many-sided contrastive analysis of two Ukrainian translations of Homer's "Odyssey". Different theories of artistic translation are described with a special emphasis on poetic translation. It has been found, that the ethnolinguistic component was fully reproduced in the translation of "Odyssey" by Borys Ten (Homer, 1963). Most of the realia were reproduced, alongside the hexameter of the original. The ethnolinguistic component was partly reproduced in Petro Nishchyn'skyi's (Homer, 1890) "Odyssey": he maintained the original hexameter and preserved some of the realia. Each translation was done in a different epoch, which influences the style of each translation. The translations from different periods enrich the treasury of Ukrainian literature.

Translation adequacy presupposes the correspondence of the target text to the source text, including the expressive means in translation, and it is distinct from literal translation. This is why every translation of ancient texts, especially of philosophical ones, is accompanied by various problems. An innovative approach to rendering specific words or philosophical terms is to be administered carefully, as well as some solutions to translation difficulties that may cause

semantic substitution from the perspective of the source or the target languages resulting in translation inadequacy. It is worth saying that translation inadequacy is a more definite notion in contrast to previously mentioned translation adequacy, insofar as the former possesses relatively clear features of being inadequate, unlike the latter, which can be identified only by the absence of those.

Issues linked to translation become more complicated along with the subject being discussed. For example, Plato's works settle even more complicated issues for translators, and particularly "Cratylus" (Plato, 1892) provides us with a variety of difficulties. The most striking and obvious case of so-called "untranslatability" is the one with the Greek word "anthropos" explained in terms of its etymology. According to Plato's analysis, the word is compiled of the prefix "ana-" followed by the root "opos", which means "the one who looks up". For Plato, as well as for Socrates, the unique feature of a human being is stargazing, which is entirely missing in all the rest creatures. Unfortunately, the plain and smooth structure of the dialogue should be disturbed in the process of its interpretation into any language, as well as there is no direct correspondence between the meaning of vocabulary and its components, e.g. prefixes. Neither Polish, English, nor Ukrainian languages possess anything similar in order to render the example provided hereby Plato.

The second, more obscure issue enlightened in the aforementioned dialogue, is the controversy between conventionalism and naturalism, two opposite streams, which since have been represented during all four ages of understanding in the European thought and acquired their development in various fields. This is why St Augustine, being a true Platonist, developed his theory of sign on the basis of some thoughts expressed in "Cratylus". Finally but not lastly, the theory of language acquisition acquired its continuation in the so-called "20-century debate" between nativism and empiricism represented by Chomsky and Skinner's theories of language respectively. This is why the truth promulgated by Socrates as well as questions settled by his great disciple still remain valid in post-modern civilization.

Again, this settles another question, i.e. how these features can be identified, but the difficulty was subject to discussion in another extensive work based on St. Thomas' "Summa Theologiae" and its translations (Sodomora, 2010), and here just some excerpts are to be presented in order to clarify the point of view. The fact that Latin was always dependent on Greek shows common sites of both cultures. There are plenty of words in Latin that are translated directly from Greek, e.g. *individuum* is translation from Greek *atom*, *accidens* is translation from Greek *symbebekos* etc. This fact approves using copying as one of the methods of specific vocabulary reproducing in Ukrainian writings. For example, Thomas Aquinas uses Latin translations of Greek words widely in his works, but at the same time he applies entirely Greek words, e.g. *hypostasis* alongside with *substance*. Similar problems are faced in many modern languages, including Ukrainian. The difference between Latin-specific words and their modern equivalents is explained on the material of various approaches and in various cultural contexts, including the Ukrainian one. The untranslatable words are examined in the contrastive bilingual analysis. It is emphasized that in most cases there are no direct equivalents for some words in the Ukrainian language.

In contrast to Plato, Aristotle was convinced that we can learn from experience only. His great follower, Thomas Aquinas, in his "Summa" says, "*nihil est in intellectu quod non-erat in sensibus*" – "there is nothing present in the intellect what was not present in the senses". In such a way Aquinas establishes a basis for empiristic theories. But the question of empiricism versus nativism underwent newer development in theories of Descartes, as well as his John Locke, his contemporary opposer. This point is being represented currently by nativistic theories of Noam Chomsky.

Solutions

The main point of the debate is that the major part of the terms can be translated differently. The first method to be generally preferred is transliteration, i.e. rewriting the word according to the rules of the target language, the second one is copying, i.e. reproduction of morphological structure, and sometimes translators apply analogy as well, i.e. finding the word with similar semantics. The difference between these methods presupposes a discrepancy in the semantic content of a term. At the first glimpse, transliteration seems to be more convenient, but it is not so. In this case, one would have a strange text full of incomprehensible words.

Hence this threefold way of terms translation should be considered step by step. Definitely, it is much easier to translate all the terms by transliteration. But there is a big difference between the modern meaning of the word *accident* and Latin *accidentia*, as well as between the modern word *habit* and Latin *habitus* even in the English language. There are different works of scholars concerning this problem, for example, Jean Torrell discusses the meaning of *habitus* and its difference from modern *habit* according to Torrell (Torrell, 1996).

A completely different approach to rendering philosophical terms is based on copying. This method consists in the precise translation of the morphological structure of a word. Prefix, root, suffix, and ending are rendered separately by equivalents of the target language. A striking example of this approach is the term *accidentia* and its rendering into Ukrainian. The Latin word consists of prefix *ac-*, which means by- root *-cid-*, which means to fall, the suffix *-ent-*, which indicates participle form, and ending *-ia*, which means plural neutral. The Ukrainian word *prypadkovist'* is formed by the same structure as the Latin one. Prefix *pry-* means by-, root *-pad-* means to fall, but the suffix and the ending indicate feminine noun, singular. From a philosophical perspective, a very important grammar form is lost. Neutral gender indicates something unstable and additional, and this semantics is very important for contrasting this term with substance, which is feminine. In the same way term *accidentia* is translated into the Polish Language: *przy-padlost*.

Thus, given the morphological structure of these terms, it is necessary to determine what is signified by *accidentsia* and *prypadkovist'*. These terms, in spite of their common meaning, have some discrepancies in semantic content. The action or so to say the impact of these two words is different, though the meaning is almost the same. The semantic content of the term *accidentsia*, when transliterated into Ukrainian, includes uncommon and extraordinary semanteme in terms of foreign origin. At the same time, the foreign origin of this word is a real advantage because it is not filled with any commonly used meaning. But the same advantage implies a serious disadvantage: this is not a Ukrainian word and hence it is not understood widely. So an average reader does not grasp the whole semantic content of this word. Of course, this is terminology, and it is natural for it to contain certain foreign vocabulary. In addition to this, the word *accidentsia* is also deprived of its original grammatical form.

Furthermore, the following option, i.e. copying, should be considered on the basis of the Polish translation of "Summa". From the perspective of this approach the Ukrainian word *prypadkovist'*, has its own advantages and disadvantages as well. First of all, this is an entirely Ukrainian word and so it is more understandable for an average Ukrainian reader. It implies semantics which helps to grasp the necessary content of this concept. Besides, the term *prypadkovist'* had been used by Ukrainian scholars in the 19th century, but not frequently. Keeping in mind the concept of entire Ukrainian philosophical terminology, this is the only term one can use for translation of Latin *accidentia*. By means of using *prypadkovist'* only the image of something non-substantial can be formed in the mind of a reader. Any transliterated term can not form such an impression due to its emotional emptiness and different semantics. It is significant that two words with similar meanings, *accidentsia* and *prypadkovist'* create

a completely different image. Despite the fact that these words are synonyms, they are of different connotations.

There is one more argument supporting copying as a translation method: the Latin word *accidentia* is a translation of the Greek word *symbebekos*, and the method of translation from Greek into Latin (*symbebekos* – *accidentia*) is exactly the same one as from Latin into Ukrainian (*accidentia* – *prypadkovist*). This argument supports using *prypadkovist* in Ukrainian translation. Of course, transliteration was not considered by St. Thomas to be an appropriate method of rendering a Greek term into Latin. We can not suppose St. Thomas used transliteration of Greek terms in his works.

Therefore the question is if the sign “*accidentsia*” and the sign “*prypadkovist*” represent one and the same object. Apparently, they represent the same object but they do so by different means. These signs have special relations to their object. This is only one example of a term and options of its translation. In fact, it is not easy to decide what method is better without having a broad view of different philosophical terms and methods of their translation. Paying attention to the context of each and every term is essential. Obviously, all the terms must be agreed with each other. The proper solution to these problems contributes to compiling an adequate translation significantly.

The discussion on the methods of translation becomes more complicated with the fact that one and the same word can be applied to different contexts (Deely, 2001). This is why in order to understand properly the position of Socrates (or Plato) in “*Cratylus*” it is necessary to know what exactly he understands by this or that word. The task looks really simple, but at the first glimpse only, because by one and the same word Plato sometimes means various things. Here we arrived again at the word “*onoma*” which is used by Plato in various meanings. Primarily, in the “*Cratylus*” this word can be used in general meaning “word”; again, in other contexts, it can be understood as “name”; this word sometimes is used in order to describe nouns in general or even adjectives in certain contexts. This four-fold meaning of one and the same word should be clearly distinguished in order to avoid difficulties in understanding the dialogue. For this purpose, these meanings are to be clarified.

First of all, Plato is convinced that etymology is a proper way to cognition, which gives him the right to judge and conclude on the meaning of the names of Greek gods. One and a quite large part of “*Cratylus*” is dedicated to the explanation of functions and purposes of various gods relying on the analysis of their proper names, e.g. Dionysius: “Dionysus, the giver (διδούς) of wine (οἶνος), might be called in jest Didoinsus, and wine, because it makes most drinkers think (οἷεσθαι) they have wit (νοῦς) when they have not, might very justly be called Oeonus (οἰόνους)” (406 c) and many others.

But Plato was interested in god’s names not only due to just being a religious person. Proclus in his “*Commentary*” on “*Cratylus*” explains the immense depth of Plato’s theology “If the God himself is so-called, it is clear that both his first and his median activities may be given the same name as his ultimate one. Now (406C) referring to that, Socrates calls the God “*Didoinsos*”, deriving the name from wine (oinos), which, as we have stated, reveals all the powers of the God. For the oionous (406C5-6) is nothing else than the intellectual form which is separated off from the whole, and is already participated in (e.g. by soul), and has become single and “specific” (hoion). The altogether perfect Intellect is all things and operates in accordance with all things in the same way” (Proclus, 2007). Apparently, Proclus provides us with a completely so-called “internal” meaning of Plato’s text, similarly to what Swedenborg says about the internal meaning of the Word.

This is how the reason arises for a deeper understanding of Plato’s dialogues, and especially “*Cratylus*”. The basis for considerations of two main characters in the dialogue, namely Cratylus

and Hermogenes, is language. Socrates, being a moderator of the discussion, strives to reconcile the two opposite views. The philosophy of language which was initiated in this dialogue, still has not obtained answers to the questions settled by Plato. In fact, it just acquired various solutions among different approaches during all four ages of understanding, namely Ancient, Scholastic, Modern and Post-modern periods (Deely, 2007). Questions, risen by Plato in his “Cratylus”, found their continuation in various nativistic theories of language, especially in recent works of Noam Chomsky (Chomsky, 2002).

The complexity of this question, raised by Plato, prompts variety of approaches to the interpretation of the dialogue and, consequently, a variety of translations. The three English translations of the dialogue (Plato, 1892) present different renderings of keywords, starting from the very first paragraph. For example, Greek “synthemenoī” is translated as “conventional” (Plato, 1892), and in another “by agreement” (Plato, 1921). It would be improper to ask which one presents a better option: there is no direct 100% equivalent to Greek word neither in English nor in Ukrainian. And one more thing which complicates translation is that Plato preferred spoken word to written. Plato never became a writer of philosophical treatises, even though the writing of treatises (for example, on rhetoric, medicine, and geometry) was a common practice among his predecessors and contemporaries. This occurs due to the fact that Plato never expresses his exact position on the discussed issue, namely the correlation between two opposite views on the nature of language, which are represented by contemporary notions of conventionalism and naturalism. The influence of Plato’s works was evident in various periods of development of European culture in general and philosophy in particular (Proclus, 1908). Several translations are available in Ukrainian (Plato, 1995), although the work on translations is being continued.

St Augustine, being a true Platonist, speaks of “signum naturale et conventionale”, and provides explanation to these terms in his “De Doctrina Christiana”. Signs for Augustine are genera for what words (Greek “onoma”) and theory of signs (Greek “semeion”) are the same species (Eco, 1986). It is the mutual (and mute) convention, that Latin words are being constantly used as equivalents for Greek terms, but this present situation is quite paradoxical, although this was a subject to discussion in other work (Sodomora, 2010) on the basis of St. Thomas’ works.

Although it looks like quite a vein undertaking from the first glimpse, it is evident that any translation is deprived of hundred-percent preciseness due to the natural discrepancies between languages. In addition, significant time span adds up many points of interest to the question. The practice of double translations is pretty common, especially of those works which are difficult to interpret: note the difference from translate. But still, this evokes significant interest due to its disputable essence.

Plato, speaking in his dialogues on behalf of Socrates, his teacher, etymologically proves that the stargazing is the unique ability of humans. In fact, this is what can be seen even from the etymology of the Latin verb “considerare”, which is common in the English language as well, the root of which (sidera) means “star”. Plato says, that the word is compiled of the prefix “ana-” followed by the root “opos”, which mean “the one who looks up”: consequently, humans stare at what is considered to be “beauty”, or “cosmos”, which consists in harmony and is opposite to Chaos, from which the world was created by Demiurge.

It has just been represented the first, or external, level of difficulties that arise in the process of translation of Plato’s “Cratylus”, as well as in the process of reading of the translated text. Plato provides the reader with a good set of words, primarily with names of gods, and strives to explain their etymology by the means of, naturally, Greek language. But the problem of interpretation of those so-to-say straightforward Greek names into various languages arises due to rare coincidences on the level of their etymology. There are but few correspondences with these words that can be found in, for example, the Ukrainian language.

The other, or internal type of difficulty in translating Plato's "Cratylus" is linked with the interpretation of key terms. This question can be called "a posterior", as well as it does not appear directly at the reading of the text, but arises during its more precise interpretation: it deals with the usage of various target-language words for the single word of the original language. One of the most striking examples of such difficult words is Greek "onoma". But this question required preliminary explanation, regardless of the first-glimpse simplicity. We need to interpret the work itself to find out what it, or Plato the author, is saying. Similarly, when we ask how a word that has several different senses is best understood, we are asking what Plato means to communicate to us through the speaker who uses that word.

Despite the fact that dialogues possess relatively easy and reader-friendly form of explanation, the interpretation of dialogues requires a deep understanding of questions settled by their author. Plato never strives to establish his authoritative solution to this or that issue that arises in the process of discussion: this is why it causes certain complications in grasping his precise point of view. Socrates, being the representative of Plato's positions in the dialogues, uses his well-known "Socratic method" of arriving to the proper solution, the most famous feature of which is avoiding direct indications to the correct answer.

Results

According to Heraclitus, the whole Cosmos is a well-organized system that resembles the language (Curd, 2016). As it has been shown above, there is a variety of difficulties that cannot be solved unequivocally in a given translation of any text, not speaking about a philosophical one. Therefore, it is quite obvious and logical to administer different approaches to the text being translated. In addition to the lexical approach, recent changes in the political and cultural life settle newer approaches to the reading and understanding of previous ideas. This is how the appearance of one more translation of already translated work amounts to the renewed need for well-known, and at the same time slightly forgotten ideas, but not misshaped, though.

There are a variety of examples in the modern practice of important works being double translated into Ukrainian. This amounts more to the newer understanding of these works, not to their being translated improperly though. Therefore recently Descartes' "Meditations" have been rendered into Ukrainian for the second time by Oleg Khoma (2014) (Descartes, 2017), regardless of the fact that the work had been translated earlier (2000) (Descartes, 2000). The approach of these two translations to the Descartes' work itself is completely different, which is apparent from the first paragraph already.

As it follows from the aforesaid, there are several reasons for compiling several translations of a single work. The same can be said about one more translation of John Locke's "Two Treatises on Government" (Locke, 2020). The first one, or subjective reason, is linked to physical impossibility of compiling a hundred-percent equivalent translation due to the possibility of interpreting same notions ambiguously. The second one, or objective reason, is linked to significant changes our society had experienced since the appearance of the first (2001) translation of "Treatises" (Locke, 2001). It is worth mentioning that compiling the second translation can in no way be linked to any "wrongs" in the first one. Any translation is accompanied by its own "catches" and "misses", which sometimes can be mutually exclusive. In fact, several translations taken together provide us with a broader comprehension of the great works of Ancient and Modern thinkers.

References

1. Curd, P. Presocratic Philosophy. In E. N. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/presocratics/>.
2. Chomsky, N. On Nature and Language. Cambridge : Cambridge University Press, 2002. 362 p.
3. Davis, W. Philosophy of Language. Malden : Blackwell, 2003. 254 p.
4. Deely, J. Four Ages of Understanding. Chicago : University of Scranton Press 2001. 1250 p.
5. Deely, J. Intentionality and Semiotics. Chicago : University of Scranton Press, 2007. 475 p.
6. Descartes, R. Meditations. Transl. O. Khoma. K. : Duch i litera, 2017.
7. Descartes, R. Meditations. Transl. Z. Borusiuk. K. : Universe, 2000.
8. Eco, U. La Struttura Assente. Introduzione alla ricerca semiologica. Milan, 1986. 237 p.
9. Homer. Odyssey. Transl. by Borys Ten. K., 1963. 466 p.
10. Homer. Odyssey. Transl. by Petro Nishchyn's'kyi. Lviv, 1890. T. 1. 144 p., 1892. T. 2. 158 p.
11. Lewiss, D. *Convention*. Cambridge : Harvard University Press, 1969. 395 p.
12. Lepore, E., Stone, M. Imagination and Convention. Oxford : Oxford University Press 2015. 254 p.
13. Locke, John. Two Treatises on Government. K. : Osnovy, 2001.
14. Locke, John. Two Treatises on Government. K. : Nash Format, 2020.
15. Montgomery, E. Plato's Cratylus: The Comedy of Language. Indianapolis: Indiana University Press, 2013. 248 p.
16. McNally, Th. *Wittgenstein and the Philosophy of Language: The Legacy of the Philosophical Investigations*. Cambridge : Cambridge University Press, 2017. 269 p.
17. Plato. *Cratylus*. (C. Reeve, Trans.). Indianapolis and Cambridge : Hackett, 1997. 345 p.
18. Proclus. On Plato Cratylus. (B. Duvick, Trans.). London : Bloomsbury, 2007, 350 p.
19. Plato. Cratylus. (B. Jowett, 1892 Trans.). URL: <http://www.gutenberg.org/files/1616/1616-h/1616-h.htm>.
20. Plato. Works in 12 vol. V. 12. (H. Fowler, 1921 Trans.). Cambridge : Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=plat.+crat.+383a>.
21. Proclus Diadochus. In Platonis Cratylum Comment. Lipsiae : In aedibus B.G. Teubneri, 1908. 1250 p.
22. Proclus Diadochus. In Platonis Cratylum Comment. Lipsiae: In aedibus B.G. Teubneri, 1908. 1250 p.
23. Platon. Tvory. (In Ukrainian). (J. Kobiv, Trans.) Kyiv : Osnovy, 1995. 450 p.
24. Rescorla, M. Convention. In E. N. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008.
25. Sedley, D. Plato's *Cratylus*. Cambridge : Cambridge University Press, 2003. 328 p.
26. Sodomora, P. Philosophy of Language: Ukrainian Translations. (In Ukrainian). Lviv : Spolom, 2010. 180 p.
27. Sodomora, P. Terminological System of St. Aquinas. (In Ukrainian). Lviv : Spolom, 2010. 280 p.
28. Torell J. St. Thomas Aquinas. The Person and his Work / J. Torell / trans. Robert Royal. Washington: Catholic University of America Press, 1996. 407 p.

ФЕНОМЕН ПОСЛІДОВНОСТІ ПЕРЕКЛАДУ ЯК УМОВА РОЗУМІННЯ ОРИГІНАЛЬНИХ ТЕКСТІВ

Павло Содомора

Львівський національний медичний університет

вул. Пекарська, 69, Львів, 79010, Україна

e-mail: pavlosodom@gmail.com

ORCID ID 0000-0002-2006-1383

Стаття розглядає питання, що стосуються проблем перекладу філософських текстів, відштовхуючись від припущення, що деякі тексти надаються не до перекладу, а радше до інтерпретації. Саме тому задля створення адекватного перекладу необхідно вдаватися до різноманітних так званих компенсаторних засобів, завдяки яким уможливорюється передача як інформації, так і культурного навантаження тексту. Матеріалом статті є українські й англійські переклади класичних грецьких і середньовічних латинських філософських текстів. Такий матеріал є показовим, оскільки грецька мова була основною мовою філософських текстів античності, а латинська мова була основною мовою текстів епохи середньовіччя.

З уваги на встановлене твердження, що точний переклад створити практично неможливо, розглядається питання подвійних перекладів одного й того ж твору. Це питання розглядалося у попередніх дослідженнях, тому висновки базуються також і на них, попри те стаття намагається прослідкувати явище подвійного перекладу й на матеріалі новіших перекладів, щоб встановити ключові тенденції. Античний матеріал є вдачним середовищем для дослідження, оскільки саме від нього походить практично вся європейська філософія. Твори Гомера й Гесіода стали першими пам'ятками писемності, на яких опиралися усі наступні автори.

Основним матеріалом статті є діалоги Платона і коментарі Прокла до деяких із них, насамперед діалог «Критил». Саме у цьому діалозі зустрічаємося з неможливістю перекласти деякі уривки тексту, оскільки Платон пояснює етимологію грецьких слів, як-от слово «антропос». За Платоном, це слово означає «той, хто дивиться вгору», оскільки лише людина цікавиться космосом, на відміну від усіх інших тварин, які спрямовують свій погляд на пошуки поживи, до землі. Відтворити текст неможливо жодною сучасною мовою, тому інтерпретатори вдаються до різних допоміжних засобів.

Діалог викликав цікавість починаючи з давніх часів, оскільки неоплатонік Прокл видав обширний і деталізований коментар до нього. Читаючи коментар Прокла, бачимо глибини античної міфології, які слугували витокami творчості Платона. Коментар Прокла дає можливість побачити, наскільки складнішими є питання, які обирає Платон для обговорення із співрозмовниками. Сам діалог «Критил» не справляє на читача враження такої складної теологічної системи, яка стала основою для пояснення етимології.

Стаття намагається показати неперервність традицій європейської філософії, незважаючи на створення різних шкіл й адаптацію різних поглядів. Реалізм Аристотеля й переосмислення традицій античності у християнському дусі Св. Томи з Аквіну, незважаючи на привнесення нового матеріалу, були б неможливими без такого підґрунтя. Подальший раціоналізм Декарта, який хоча й не був платоністським, все ж у певному ракурсі продовжує ідеї Платона.

Діалоги продовжують справляти значний вплив і на сучасних дослідників, як-от на теорію мови Ноама Хомського, що базується на подібних засадах, зокрема на теорія «пригадування» Платона. Сучасні дискусії щодо так званих вічних питань неможливі без грецького й латинського підґрунтя. Стаття має за мету висвітлити деякі з них й вказати на те, що питання, які ставив Платон, досі не отримали повної відповіді. Українські переклади, на яких базується стаття, ще не є опубліковані.

Ключові слова: переклад, культурне середовище, подвійний переклад, інтерпретація, адекватність перекладу.

НОТАТКИ