

**VISNYK
OF THE LVIV
UNIVERSITY**

Series philosophical science

Issue 25-26

Published since 1999

Ivan Franko
National University of Lviv

**ВІСНИК
ЛЬВІВСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ**

Серія філософські науки

Випуск 25-26

Виходить з 1999 р.

Львівський національний
університет імені Івана Франка



Видавничий дім
«Гельветика»
2020

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 № 2/12 від 29 грудня 2020 р.
Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації
Серія КВ № 14622-3593 Р від 30 жовтня 2008 р.

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

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

Редакційна колегія:

д-р філос. н., проф. В. Глухман – головний редактор; д-р філос. н., проф. А. Карась – спів-гол. редактор і голова редакційної ради; д-р філос. н., проф. Н. Гапон – заступник головного редактора; д-р філос. н., доц. А. Синиця – відповідальний секретар редколегії; д-р габіл. філос. н., проф. Л. Гавор (Польща); д-р філос. н., проф. О. Гомілко; д-р габіл. філос. н., проф. А. Гняздзовські (Польща); д-р філос. н., доц. М. Глухманова (Словаччина); д-р філос. н., доц. А. Дахній; д-р філос. н., проф. П. Ємелка (Чехія); чл. кор. НАНУ, д-р філос. н., проф. А. Єрмоленко; д-р філос. н., доц. Я. Калайтцідіс (Словаччина); д-р філос. н., доц. К. Коменска (Словаччина); канд. філос. н., доц. О. Лосик; д-р філос. н., проф. П. Макарієв (Болгарія), чл. кор. НАНУ, д-р філос. н., проф. В. Мельник; д-р філос. н., проф. О. Панич; д-р філос. н., проф. Я. Пасько; канд. філос. н., доц. Л. Рижак; 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
K. Otkovych – 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*
Редактор *А. Габрук*

Комп'ютерне верстання *Н. Лобач*

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: journal@fs-visnyk.lnu.lviv.ua
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
ДК № 6424 від 04.10.2018 р.

Формат 70x100/16
Ум. друк. арк. 8,45.
Тираж 100 прим. Зам. 1220/365

© Львівський національний університет імені Івана Франка, 2020

ЗМІСТ

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

| | |
|---|----|
| <i>Віталій Білецький</i> ДИСКУРСИВНІ ОСОБЛИВОСТІ МАНІПУЛЯЦІЇ СВІДОМІСТЮ В АНТИУТОПІЇ ДЖОРДЖА ОРУЕЛА «1984»: АНАЛОГІЇ..... | 5 |
| <i>Тетяна Власова, Ірина Грабовська, Олександр Пишійко</i> КОНФЛІКТ ЦІННОСТЕЙ В СЕРЕДОВИЩІ УКРАЇНСЬКИХ ЕЛІТ (ФІЛОСОФСЬКО-СВІТОГЛЯДНИЙ ЗРІЗ ПРОБЛЕМИ)..... | 21 |
| <i>Алла Макарова</i> ІННОВАЦІЙНИЙ ПОТЕНЦІАЛ АРХЕТИПНО-ЦІННІСНОГО ПІДХОДУ ДО АНАЛІЗУ ПРОЦЕСІВ СОЦІАЛЬНОЇ ДІЙСНОСТІ..... | 29 |

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ, ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

| | |
|--|----|
| <i>Олександра Стебельська</i> ПРАКТИКИ СТОЇЦИЗМУ Й ДУХОВНІ ОРІЄНТИРИ ЛЮДИНИ В СУЧАСНОМУ СВІТІ..... | 37 |
| <i>Наталія Шолуха</i> АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ КОНЦЕПЦІЙ БРУНО ЛАТУРА ТА МАНУЕЛЯ ДЕЛАНДА..... | 47 |

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

| | |
|--|----|
| <i>Тетяна Глушко</i> ФІЛОСОФСЬКО-ЕКОНОМІЧНІ ІДЕЇ СТАРОДАВНІХ ГРЕКІВ: СТРУКТУРНО-ІСТОРИЧНИЙ АНАЛІЗ..... | 54 |
| <i>Галина Коротіч</i> ПРОБЛЕМА ПІЗНАННЯ У ТВОРЧОСТІ М.О. БЕРДЯЄВА..... | 64 |

ЕТИКА

| | |
|--|----|
| <i>Paulina Dubiel-Zielińska</i> CHANCES OF IMPLEMENTING KANTIAN IDEAS IN POSTMODERNISM..... | 73 |
| <i>Ольга Єрахторіна</i> КУЛЬТУРА ПЕДАГОГІЧНОГО СПІЛКУВАННЯ ВИКЛАДАЧА ВИЩОЇ ШКОЛИ..... | 79 |

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ

| | |
|--|----|
| <i>Лідія Сафонік</i> РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ ДИСКУРСУ СВОБОДИ ВОЛІ В СУЧАСНОМУ КОНТЕКСТІ..... | 85 |
| <i>Олег Чорний</i> МОЖЛИВОСТІ АКТИВІЗАЦІЇ МІЖДИСЦИПЛІНАРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ В УКРАЇНІ: ТЕОРЕТИЧНИЙ ОГЛЯД..... | 95 |

CONTENTS

SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHY OF HISTORY

| | |
|---|----|
| <i>Vitaliy Biletsky</i> DISCURSIVE FEATURES OF MANIPULATION OF CONSCIOUSNESS IN GEORGE ORWELL'S ANTI-UTOPIA "1984": ANALOGIES..... | 5 |
| <i>Tatiana Vlasova, Iryna Grabovska, Oleksandr Pshinko</i> CONFLICT OF VALUES OF THE UKRAINIAN ELITES (PHILOSOPHICAL WORLD OUTLOOK ON THE PROBLEM)..... | 21 |
| <i>Alla Makarova</i> INNOVATIVE POTENTIAL OF ARCHETYPIC-AXIOLOGICAL APPROACH TO ANALYSIS OF SOCIAL REALITY PROCESSES..... | 29 |

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY, PHILOSOPHY OF CULTURE

| | |
|---|----|
| <i>Oleksandra Stebelska</i> THE PRACTICES OF STOICISM AND THE SPIRITUAL DIMENSIONS OF PERSON IN THE CONTEMPORARY WORLD..... | 37 |
| <i>Nataliia Sholukho</i> ANTHROPOLOGICAL MEASUREMENTS OF THE CONCEPTS OF BRUNO LATOUR AND MANUEL DELANDA..... | 47 |

HISTORY OF PHILOSOPHY

| | |
|--|----|
| <i>Tetiana Hlushko</i> PHILOSOPHICAL-ECONOMIC IDEAS OF ANCIENT GREEKS: STRUCTURAL-HISTORICAL ANALYSIS..... | 54 |
| <i>Halyna Korotich</i> THE PROBLEM OF COGNITION IN THE WORK OF M.O. BERDYAEV..... | 64 |

ETHICS

| | |
|--|----|
| <i>Paulina Dubiel-Zielińska</i> CHANCES OF IMPLEMENTING KANTIAN IDEAS IN POSTMODERNISM..... | 73 |
| <i>Olga Yerakhtorina</i> PEDAGOGICAL COMMUNICATION CULTURE OF HIGHER SCHOOL TEACHER..... | 79 |

PHILOSOPHY OF SCIENCE

| | |
|---|----|
| <i>Lydiya Safonik</i> REPRESENTATION OF THE FREE WILL DISCOURSE: A CONTEMPORARY THINKING CONTEXT..... | 85 |
| <i>Oleh Chorny</i> POSSIBILITIES OF INTERDISCIPLINARY RESEARCH FACILITATION IN UKRAINE: A THEORETICAL OVERVIEW..... | 95 |

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

УДК 82/1/9

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2020.25-26.1>

ДИСКУРСИВНІ ОСОБЛИВОСТІ МАНІПУЛЯЦІЇ СВІДОМІСТЮ В АНТИУТОПІЇ ДЖОРДЖА ОРУЕЛА «1984»: АНАЛОГІЇ

Віталій Білецький

*Донецький національний університет імені Василя Стуса
вул. 600-річчя, 21, Вінниця, 21000, Україна
e-mail: biletisk750@gmail.com*

У статті автор продовжує свої розвідки з препарування романів-антиутопій й пошуку аналогій у поточній соціальній реальності. Тут із філософської точки зору аналізується знакова для світової літератури антиутопія Джорджа Оруела «1984».

З точки зору філософської методології детально аналізується тоталітарне суспільство, подане в романі. При цьому подаються як загальні його характеристики, так і окремі методи маніпуляції масовою свідомістю. Підкреслюється, що останні становлять систему – політичну міфотворчість, за допомогою якою й досягається керованість суспільства і тотальний контроль.

Також показано, що головний спосіб маніпуляції свідомістю (політична міфологічна пропаганда) переростає у справжню політичну релігію зі всіма необхідними її складниками: політичною релігійною громадою з ієрархізацією її членів, релігійними діями й концепцією політичної релігійної віри.

Крім цього, виявлені та артикульовані такі засоби впровадження цієї релігії, як фальсифікація історії, фальсифікація новин, будь-яких витворів культури, політичний примус до споживання цієї інформації, модифікація мовлення і мислення, тоталітарний контроль й репресивна політика держави до інакомислячих.

Дискутуючи з деякими тезами Джорджа Оруела, автор статті виявляє аналогії з літературними творами подібної спрямованості, які було проаналізовано ним раніше, а також із відомими соціальними реаліями ХХ та ХХІ сторіччя.

Зокрема, наголошується, що маніпуляція масовою свідомістю шляхом створення і впровадження політичної міфотворчості – поширена практика в сучасному світі.

Автор переконаний, що саме цей спосіб впливу на суспільство є нині чинним й в Україні. Саме завдяки трансляції засобами масової інформації політичних міфів, поширенню чуток тощо до влади обираються некваліфіковані індивіди – зі всіма неминучими наслідками для економіки, зовнішньої та внутрішньої політики, української освіти, науки й культури загалом.

Для цього український електорат цілеспрямовано редукують до нелогічного, неосвіченого, некритичного стану й насичують мислення людини маси міфологемами, низка яких практично тотожна оруелівському «1984».

Отже, гіпотеза, висловлена автором у попередніх працях про цінність для сучасного філософа саме літературних творів такої спрямованості як джерельної бази, отримує додаткове підтвердження.

Ключові слова: маніпуляція свідомістю, новомова, двомислення, політична релігія, думкозлочин, антиутопія, віра, масова покора.

Постановка проблеми і стан її дослідження. Продовжуючи серію робіт щодо дослідження сучасних проявів маніпуляції масовою свідомістю [2–7; 13], ми, як і в минулій статті [14], зосереджуємося на її рефлексії відомими літераторами, які створюють картини соціальних утопій або, радше, антиутопій.

Практика цілеспрямованого інжинірингового деградаційного впливу на мислення та емоційну сферу населення, яка переслідує політичні чи маркетингові цілі, в поточній об'єктивній реальності широко розгорнута в багатьох сучасних суспільствах.

Сили, які або утримують владу, або претендують на неї, зацікавлені в тому, щоб «мозок людини втрачав спроможність до критичного аналізу дійсності. Людина мисляча перетворювалася б на *людину віруючу* несамовито, фанатично, всупереч реальності, що б'є в очі. Відтак людині <...> можна б було елементарними засобами нав'язати все, що завгодно, і вона б прийняла навіюване як світлу і єдину істину й готова була б жити для неї, страждати за неї, помирати за неї» [1].

Саме така антигуманна практика, яка дискредитує сутність особи й нівелює родові поняття «*sapiens*», спостерігається і в Росії, і в Україні, і в будь-якій країні сучасності чи минулого, де влада намагається встановити тоталітарний контроль над населенням.

У роботі [14] було доведено, що картина управління суспільствами шляхом маніпуляції масовою свідомістю способами вихолощення інтелекту людей, плекання в них афективного зоологічного реагування, підміни історії, тотальної пропаганди заданих диктаторами дискурсів, створенням політичних неорелігій і трансляції всього цього через ЗМІ, створена такими літераторами, як Олдос Хакслі й А. та Б. Стругацькі, ніскільки не суперечить науковому баченню соціальних процесів. Ба більше: їхні художні рефлексії є дотичними до філософії, соціології, психології і додають до наукової картини образності, відчуття залучення до подій та безпосередньої присутності.

Отже, автор, аналізуючи окреслену вище проблему, нині розвиває тезу, що витвори знаних митців літератури, які працювали у відповідному жанрі, виступають як своєрідна джерельна база, дослідження якої дасть змогу створити *комплексну картину* як самої маніпуляції масовою свідомістю, так і її наслідків.

До цього варто додати, що актуальність цього і подібних досліджень додатково посилюється тим, що нині явно бракує як фахових соціально-філософських розвідок подібних літературних творів, так і публіцистичної їх популяризації. Сукупно з деградацією, профанацією або повним скасуванням гуманітарної складової частини вищої освіти, наприклад, в Україні, відсутності пропаганди інтелектуальності, це призводить до браку обізнаності як широких мас населення взагалі, так і студентської молоді, зокрема, з грандіозною проблемою і реальним ризиком перетворення їх на віруючих маріонеток, які за бажанням маніпуляторів із натхненням та ейфорією можуть здійснити будь-який заданий маніпуляторами політичний вибір.

У цій роботі ми звернемо увагу на персону письменника та публіциста Еріка Артура Блера, відомого під псевдонімом Джордж Оруел. Його твір «1984» на тлі футурологічної соціально спрямованої літератури виділяється надзвичайно опукло, авторитетно і фундаментально. При цьому доволі потужна і розлога публіцистико-наукова аналітика, присвячена як цьому роману, так і персоні автора, вже знала і начебто пережила свій пік у третій чверті ХХ століття.

З 1950-х років десятки дослідників західного світу дискутували на шпальтах авторитетних видань «*New York Post*», «*New Yorker*», «*The Spectator*», «*The Futurist*», «*Daily Worker*», влаштовували відповідні тематичні симпозиуми та конференції – багатий бібліографічний матеріал, який нараховує *сотні позицій*, представлено, наприклад, у книгах кембриджського дослідника Джона Роддена «*George Orwell: The Politics of Literary*

Reputation» та «The Cambridge companion to George Orwell» [16; 17]. Певні автори монографій, тез та статей віднаходили очевидні паралелі у «1984» та у сталінізмі, франкізмі, в устрої фашистської Німеччини та інших тоталітарних диктатурах, загалом поділяючи острах Дж. Оруела щодо небезпеки виродження демократичного устрою і перетворення його на тоталітарний. Їх опоненти, виокремлюючи якусь окрему тезу із загального тла роману, звинувачували Оруела у спекуляціях, огульному очорненні соціалізму, хибних страхітливих пророцтвах, які не справдилися, а також ледь не у психологічних індивідуальних проблемах, які нібито були віддзеркалені у «1984».

Своєю чергою цей роман після зняття цензурних заборон проаналізований низкою радянських та пострадянських дослідників, які наважилися дослідити тему тоталітаризму. Тут практично не спостерігається такої чіткої дихотомії позицій, як на Заході, – науковці і публіцисти схилиються до обережної згоди якщо не з всією концепцією роману, то, принаймні, з низкою тез щодо реального існування партійної «новомови», «двомислення», потенційної можливості глобального тоталітарного контролю тощо.

До найвідоміших оруелознавців варто зарахувати, насамперед, соціального філософа і соціолога В. Чалікову, журналіста і літературознавця В. Недошивіна, філологів і літературознавців Ю. Кагарлицького та Н. Зінкевича. В їхніх наукових і науково-публіцистичних працях, особливо фундаментальних, подається корисна для сучасного дослідника розлога бібліографія минулих розвідок стосовно Оруела та його творів [10; 12; 15]. Зрозуміло, що ці аналітики недалекого минулого, як правило, зосереджувалися на віднаходженні паралелей і розбіжностей між подіями роману і соціально-політичних реалій у СРСР за часів Жовтневого перевороту і невдовзі після нього.

Іншими словами, «1984», на перший погляд, більш ніж гідно досліджений. Але, беручи до уваги надзвичайну динамічність розвитку соціально-політичних процесів у ХХІ столітті, низку численних «кольорових» революцій, поширення практики керування масами за допомогою маніпуляції свідомістю, застосування ЗМІ як зброї, можна констатувати певну застарілість минулих оруелівських розвідок. Нині актуально буде зіставити соціуми «1984» не із СРСР чи німецьким Рейхом, а із сучасною Російською Федерацією, Україною, США і т.п., зробивши висновки, важливі для чинної нагепер геополітичної та соціально-культурної картини світу. Таких праць, бодай епізодичних розвідок, а тим паче фундаментальних монографій, нині явно бракує.

Мета статті, з огляду на обмеження обсягу, віддзеркалює лише певну частину вищевказаної необхідної роботи. Тут буде проаналізовано *спосіб і засоби* маніпуляції масовою свідомістю, наведені в антиутопії Джорджа Оруела. Вибір автора і твору пояснюється не лише вищевикладеним, але й тим, що «1984» входить до невеликого переліку книжок ХХ сторіччя, які називаються «найважливішими», «найвпливовішими», «пророчими», «такими, що змінили світ», «такими, що стримали комунізм в Європі». До мети також належить пошук яскравих прикладів наявності аналогічних технологій у тих сферах сучасної політичної реальності, які є найбільш актуальними для нашої країни.

Методи. У процесі написання цієї статті автор послуговувався способами пошуку та вивчення літературних джерел, наукового аналізу текстів – як першоджерела, так і розлогих критичних візій на нього, що включав, зокрема, підходи об'єктивного, неупередженого сприйняття, та компарації. Після цього необхідним буде застосування методу сходження від абстрактного до конкретного для якомога більш компактного артикулювання засобів і способів впливу на масову свідомість, віднайдених художньо-соціальною уявою письменника в романі. Продуктивними є також методи абстрагування і порівняння – для віднаходження аналогій між відповідними тезами Оруела і фактами сконструйованої політичної реальності. Як і в минулій роботі, залучено також міждисциплінарний

підхід, бо маніпуляція масовою свідомістю може бути комплексно проаналізована лише з наверненням до соціальної філософії, соціології, царин психологічного знання, а також релігієзнавства.

Виклад основного матеріалу. «1984» [8] детально вимальовує перед читачем внутрішньополітично стабільне суспільство, яке є вже доволі віддаленим у часі результатом радикальних соціально-політичних перетворень. Революція пролетаріату сталася понад 20 років перед змальовуваними подіями і швидко виродилася в тоталітарну диктатуру партії «Англійський соціалізм» («Ангосоц»), всередині якої відбулося знищення всіх політичних лідерів, крім так званого «Великого Брата» (далі – ВБ).

З тексту роману не випливає з очевидною достовірністю, що останній є реальною й окремою персоною – цілком можливо, що він є уособленням колективної влади. Фактично суб'єкт влади анонімний, а радше псевдонімний, що надзвичайно зручно для унеможливлення протидержавних закатів, які буде занадто важко спрямувати.

Наддержава «Океанія» (одна з трьох світових) фактично є конфедерацією, керованою ВБ, який делегує повноваження чотирьом взаємопов'язаним установам-міністерствам Правди, Миру, Достатку і Любові. Влада існує заради самої себе, тобто, маніпулюючи свідомістю населення способами, які будуть наведені нижче, створює умови неможливості її непідтримування. Така політика вироджує поняття «громадянин» до простого індивіда – представника населення.

Зі стратифікаційної позиції, соціум поділяється квазікастово на партійну верхівку Ангосоца – «внутрішню партію» (2%), звичайних її членів (13%) і значні за кількістю пролетарські маси (85%).

Зовнішня політика зводиться до *постійної* війни проти держав-сусідок. При цьому одне з проголошених партійних гасел «Війна – це мир» може бути пояснене таким чином. Економічна невідповідність війни компенсується іншою метою. Вона дає змогу підтримувати населення в умовах тотального дефіциту товарів народного вжитку і навіть першої необхідності. Це обдумане державна політика, бо так підвищується значення привілеїв для 2%.

Партійна верхівка забезпечена навіть предметами розкошів, що є *секретом* для інших верств. Отже, вона категорично не зацікавлена у втраті цих привілеїв і державних заколотів. Зручним виправданням жебрацького існування 98% людей стає ведення війни. Постійне збільшення робочого дня, тяжка праця і техніки, які будуть змальовані нижче, *не залишають часу і ментальних можливостей для робоподібних верств населення ні обдумати ситуацію, ні організуватися* для повалення влади 2% привілейованих партійців. Війна просто має тривати. Тим паче вона не загрожує еліті, і навіть стан справ на фронті не має особливого значення.

Абсолютно тотожна ситуація і в інших світових державах. Навіть ідеології партійних верхівок експлуатують однакові тези. Зрозуміло, що головною, але недосяжною метою кожної з держав є завоювання всього планетарного простору. Тут Оруел стверджує, що перемогти у війні ніяка держава не може – не вистачить ресурсів, але вести війну кожній *потрібно* із зазначених причин. *Тобто якщо перемога неможлива, така мета і не ставиться. Кожна держава вдається лише до мінімально достатньої імітації війни – фактичного шахрайства щодо своїх громадян.* Війна зводиться лише до периферійних бойових дій, що, крім утримання всього населення в режимі «трудового подвигу», дає періодично інші вигоди – війна є джерелом безплатної робочої сили і деяких рідкісних природних матеріалів. Іншими словами, стан війни є перманентним модусом – іншого миру, як постійне мілітарне напруження, на планеті немає. Тобто війна – це мир.

Що стосується культурної діяльності, то її спрямування жорстко диктуються партією, а її витвори фактично є пропагандними продуктами.

Науковий прогрес, яким опікується Міністерство миру, існує лише у сферах розробки психолого-технічних методів тотального контролюю і виявлення потенційних інакомислячих шляхом відстеження дрібних моторних проявів, міміки, жестикуляції, виразу обличчя. Прогресують також методики катування і психологічної обробки як мас, так й індивідів для прищеплення політичної віри і повної підсвідомої покори політичній пропаганді. Із природничих наук розвиваються тільки ті галузі біології, фізики, хімії, які розробляють зброю масового ураження.

Економіка планового типу – регіональні центри розподіляють матеріальні ресурси, практично не цікавлячись кількістю та якістю продукції, реальними потребами людей чи ступенем їх задовільнення. Вже сказано, що розподіл всіх тих матеріальних благ, які ще існують в атмосфері тотального дефіциту елементарних предметів і потреб, відбувається контрастно нерівномірно, наприклад, взуття, шнурків, лез для гоління чи мила.

Яким же чином – *способом і засобами* – підтримується внутрішньополітична стабільність? Викладемо нижче базові тези.

Головним способом є тотальне впровадження ідеократичного управління. Ідеологія, окремі складники якої ми наведемо нижче, передбачає створення і трансляцію *системи політичних міфів* із примусовим охопленням нею всього населення. Читач застасе події тоді, як ця політична міфологія вже *перетворилася на політичну релігію* – з усіма необхідними складниками – системою сакралізованих персон і цінностей, партійними нормами-заповідями нової етики, ритуалами й квазірелігійною спільнотою.

Канонічна ідея проста – абсолютне верховенство і месіанська роль Великого Брата, який за всіх бореться, за всіма стежить, доглядає, суворо по-батьківськи піклується й веде народ до абстрактного «світлого майбутнього». За законами міфотворчості, ця персона претендує на вічність (ВБ був завжди і буде). Безпосереднім соціальним «тілом» ВБ є непогрішима і знеособлена партія Ангсоц.

Протистоять і перешкоджають ВБ інферналізовані сили – як внутрішньополітичні відступники, політичні еретики, так і зовнішньополітичні агресивні квазідемони (сусідні держави) з їхніми військами, шпигунами, диверсантами.

Політично-релігійні ритуальні дії приписують індивідам конкретні фізичні рухи, специфічне мовлення, встановлені вирази обличчя, погляду, статури тощо. Наприклад, люди зобов'язані під страхом фізичного усунення чи тортур дивитися телевізійні пропагандистські програми (інших не існує) ніяк не менше за необхідний мінімум, бути присутніми на щоденних «двохвилинках ненависті» – ритуалах демонстрації екзальтованої любові до ВБ й люті до ворогів. Діти зобов'язані вступати до організацій, де їх, крім бездумного засвоєння ідеологем, вчать шпигувати за батьками для профілактики «партійної неблагонадійності», «партійних ересей».

Релігійно-політичною організацією є все суспільство Океанії з відповідним лідером, верхньою *непогрішимою* верствою – «внутрішньою партією», простими членами Ангсоца і деіндивідуалізованою масою пролетарів («пролів»), аналогічною до нижчої касти з відповідним ставленням презирства і зневаги до неї.

При цьому міністерства й низка обов'язкових організацій дітей, молоді, дорослих чоловіків і жінок виконують, у тому числі роль релігійних орденів – їхні працівники транслують ідеологію, мільйони наглядців та інформаторів стежать за дотриманням партійно-релігійних норм, займаються репресивною системою – тортурами чи фізичним знищенням партійних еретиків, пропагують війну, яка начебто є єдиним способом встановлення миру на планеті.

Наведемо тепер способи, тобто інструменти, знаряддя впровадження засобу налагодження громадського спокою та покори, яким є окреслена вище політична міфотворчість чи політична неорелігія.

Фальсифікація історії. Оскільки здобуття Ангсоцем та особисто ВБ влади, перекреснення геополітичної карти з утворенням нових наддержав не могло відбуватися безкровно і високоморально, то очевидною є задача затирання цієї інформації з пам'яті людей для підтримки рафіновано позитивного образу. Отже, треба підмінити історичну правду вигадками – «відмінити» справжню.

Відповідним «виправленням інформації» займається, зокрема, Міністерство правди – Мінправ. Його співробітники систематично та планомірно знищують будь-які згадки про репресії та знищених осіб – із точки зору пересічної людини їх нібито не було і немає. Підміненими виявляються дані у всіх архівах і на всіх можливих носіях інформації. Так створюється *tabula rasa* – чистий простір для насичення пам'яті людей маси потрібними фальсифікаціями, які прославляють, оголошують бездоганними вождями одних людей і дискредитують інших. Це стосується не тільки періодичних видань, а й філософських, наукових, літературних творів – будь-яка згадка про партію має бути виключно позитивною, а герої романів, наприклад, *мусять вести себе партійно*.

Фальсифікація новин. Мінправ також оперативно «виправляє» дані щодо поточних подій. Наприклад, якщо чільник Ангсоца в недалекому минулому пообіцяв випуск певної кількості продукції народного споживання, а реальність цьому не відповідає, то потрібно змінити дані в архіві щодо обіцянки – вона має стати скромнішою або взагалі зникнути. Одночасно треба підтасувати статистичні дані щодо реального стану речей – підігнати цифри під потрібні. Отже, в новинах досягається імітація бездоганності, виключної правдивості і пророчого дару партії і ВБ. Для створення заданої інформації про внутрішньо- або зовнішньополітичні події, життя пересічних людей тощо Мінправ має потужний штат режисерів, акторів, імітаторів голосу для того, щоб сфабрикувати потрібний продукт, який прославляє партію, велич і мудрість ВБ, показує зв'язку окремих партійців, часто вигаданих, демонструє добробут мешканців Океанії, їх лояльність, вдячність, трудовий ентузіазм. Так само фабрикуються звірства ворогів на фронті, підступність шпигунів, диверсантів, зрадників. Тобто замість подання інформації, власне, відбувається *створення атмосферного пропагандного інформаційного продукту*, насиченого потрібними міфологемами.

Цензура і корекція витворів мистецтва, науки та літератури. Мінправ цензурує всі витвори мистецтва (пам'ятники, театральні п'єси, кінофільми, малюнки etc.), створює канони наочної агітації – плакати, гасла, «правовірні» партійні пісні, вірші тощо. Отже, вся наново створена або відкоригована продукція такої маскультури має відбивати: 1) велич Ангсоца та ВБ; 2) нищість, підступність і звірство ворогів та їхніх посіпак; 3) необхідність правовірної партійної поведінки у постійній праці і боротьбі; 4) образ світлого віддаленого майбутнього після перемоги Ангсоца у всьому світі.

У контексті цього засобу цікавим є те, що Оруел зазначив надзвичайний вплив на маси інформації, поданої в цифрах. Астрономічні числа щодо продукції народного вжитку неначе зачаровують натовп. Перевірювати вона їх не хоче і, за підтасування статистики, не може. На цьому ефекті, зокрема, наголошував і соціальний філософ С. Кара-Мурза у відомій праці «Маніпуляція свідомістю» [9].

Використання дискурсу війни. Цей спосіб маніпуляції є продовженням попереднього. Партія як створювач-фальсифікатор новин активно експлуатує концепт *справедливої* війни, яку тривалий час веде Океанія з ордами Євразії чи Остазії. Якщо ж вона й окупує останніх території, то це тлумачиться як «визволення» або помста підступному ворогові.

Зрозуміло, що разом із демонізацією держав-антагоністів та їхніх народів паралельно подається сакралізований образ Ангсоца та Великого Брата як єдиних захисників та оборонців країни, що додатково посилює їх легітимізацію. Іншими словами, війна як модус існування держави *вигідна владі*. Інших вигід війна практично не має – економічно

вона надзвичайно збиткова, що не обходить 2% «внутрішньопартійців», які приховано для інших верств забезпечують собі надлишок благ.

Підкреслення в масовій інформації детермінанти війни дуже зручне також для пояснення тотальності дефіциту, убогості життя, антисанітарії, недосконалості медичної системи, комендантської години, обмеженості свобод тощо.

Крім цього, проводиться внутрішня політика *зобов'язаності всіх готуватися до війни* з відповідною міфологічною героїзацією цього процесу. Ін ргачі це, зокрема, реалізується діяльністю дитячих, підліткових тощо організацій мілітарного спрямування. А будь-яка людина, яка виявляє партійну неправовірність або може бути в ній запідозрена, оголошується посіпакою ворога, диверсантом, шпигуном, контрреволюціонером. Зрозуміло, що єдиним справедливим способом покарання таких у воєнний час є страта – вияв позитивної народної волі та народного обурення.

Примушення до споживання пропаганди. Як вже говорилося, кожна людина *зобов'язана* дивитися телебачення, регулярно відвідувати «двохвилинки ненависті», «добровільно» підписуватися на пропагандистську періодику, вступати до громадських організацій тощо. Зазначимо, що альтернативи споживанню пропаганди практично *не існує* – все, починаючи зі шкільних зошитів, підручників, закінчуючи назвами цигарок, відредагованих Мінправом. Інстинкт стадності, взаємного психологічного зараження, характерний для натовпу (маси), робить таку поведінку нормальною, морально схвалюваною – правдивою.

Контроль канонічності поведінки пов'язаний із примусом. Після того, як державою встановлені стандарти вигляду та поведінки партійно благонадійного індивіда, Ангсоц пильнує і забороняє будь-які відхилення від них.

Демонструвати власне ставлення, висловлювати свої думки *і просто їх мати*, особливо коли вони відрізняються від лінії партії, *небезпечно для життя*. Це так званий «думкозлочин», який буде змальований нижче.

Те ж стосується всієї зовнішності – одягу, зачіски, емоційної сфери, публічних зустрічей. Наприклад, членам партії забороняється на вулиці скупчуватися групами понад три людини. У процесі демонстрації в кіно чи по ТБ ворога необхідно показувати одні емоції, а в процесі показу обличчя ВБ інші – сміятися, демонструвати благоговіння, захоплення чи співати хвалебний гімн.

Стеження за обов'язковістю споживання пропагандистської міфології і ступенем партійності поведінки (навіть під час сну людини) опікується Міністерство любові. Це забезпечується технічними засобами – телевізорами з відеоконтролем глядача, патрулями, громадськими наглядачами, партійними активістами, сусідами, пильнуванням родичами один одного, включаючи стеження дітей за батьками і навпаки. І це не зрада чи підлість. Саме така поведінка тепер називається моральною і означає чесність, відповідальність, принциповість, беззастережне служіння ідеалам партії та ВБ. Через це у людей зникає почуття безпеки, приватного простору. Натомість *вони набувають комплексу потрібних соціальних рефлексів*, який відтворюється несвідомо, але цілком свідомо *оскаженіло конкурують* у демонстрації своєї відданості ідеалам партії.

Соціальні санкції. Будь-які люди, які викликають незадоволення партії, просто щезають з інформаційного простору з відповідним виправленням даних – всі згадки про них, характеристики або зникають, або швидко відредаговуються в негативно-критичному контексті. Зрозуміло, вони зазнають тортур для дачі самозвинувачувальних зізнань і знищуються. Це відбувалося, як правило, без пояснень і коментарів, а записи таких «зізнань», у разі потреби, демонструвалися знов-таки з метою пропаганди. Іншими словами, громадський осуд, новорелігійні і правові санкції є одним і тим самим й реалізуються

однаково – стратою і забуттям. Зазначимо, що масові санкції («політична чистка») застосовувалися раз на кілька років просто *без провини*. Десятки представників верхніх щаблів Ангсоца періодично проголошувалися «контрреволюціонерами», які відступили від лінії партії, – імовірно, для профілактики, бо вони мали змогу здобути певний авторитет і популярність. Трансляція їхнього каяття і страти була своєрідним пропагандистським спектаклем і збоченою розвагою.

Особлива роль у цьому способі маніпуляції відіграє боротьба Ангсоца з так званими «думкозлочинами». Це слово означає спроможність до аналітичного мислення, яка збереглася навіть під пресингом тотальної пропаганди. В окремих осіб настає стан «двомислення» – вони вже засвоїли соціальні рефлекси нового часу, відтворюють їх публічно, наприклад, вони палко вигукують гасла, в них виникає інстинктивна лють або ейфорія на певні подразники, але за відсутності інтенсивної пропаганди, у спокої, вони можуть подумки наводити контраргументи «правовірній» партійній ідеології. Вони усвідомлюють свою спроможність чинити внутрішній спротив ідеології і небезпеку власних думок для свого існування. Зрозуміло, що таку здатність найбільш інтелектуальний прошарок має всіляко приховувати. А спеціальний карний підрозділ «Поліція думки» прагне виявляти осіб, які не можуть жорстко контролювати постійний внутрішній діалог чи навіть конфлікт. Ті, хто не вміє викорінювати в собі неканонічні думки, є особливо небезпечними для системи.

Створення і насадження «новомови». Новомова (Newspeak) – це штучно створювана Мінправом система знаків. Оруел абсолютно точно констатував відому взаємозалежність між мисленням і мовою. Іншими словами, якщо спростити мову до мінімуму конкретних понять, вилучити з неї всі небажані слова, скажімо «дефіцит», «поганий», «свобода», «любов», «бідність», «голод», то мислення не зможе оперувати ними і відповідні думки, які можуть бути опозиційними владі, просто *не виникнуть*. Таким чином, новомова створювалася шляхом:

– *конструювання партійно-бюрократичних штампів часто квазірелігійного забарвлення з відповідним потужним емоційним підтекстом*, наприклад, партійними можуть бути «ересь», «правовірність», «чистота», «голдстейнівщина», «світле майбутнє», «партійний обов'язок»;

– *мілітаризації мовних штампів*. Оскільки Мінправ фабрикує інформаційний потік із підкресленням у ньому наявності справедливої війни, різноманітних ворогів, необхідності самообмеження, високопродуктивної праці заради перемоги, то в новомові присутні відповідні конструкції – «перемога на трудовому фронті», «героїчна праця», «звільнення від ланцюгів», «наша боротьба», «підступний ворог», «ворожий посіпака»;

– *істотного скорочення й примітивізації лексики* та граматичних правил «старомови» (звичайної англійської). «Це прекрасно – знищувати слова! Головне сміття, звичайно, міститься у дієсловах і прикметниках», – говорить працівник Мінправа, який працює над створенням чергового словника новомови. Так усуваються з мовлення і мислення шкідливі і потенційно небезпечні поняття, утворюються «неголод» замість «ситість», «плюс» – замість всіх відтінків поняття «хороший», «неособа» – замість «репресована людина, дані про яку треба знищити» тощо;

– *підміни змісту понять й утворення своєрідних неологізмів*, зміст яких відбиває корисні або шкідливі для Ангсоца предмети матеріальної чи духовної природи. Отвір для знищення документів називається «гніздом пам'яті», молодіжна організація донощиків – «Розвідниками», вбивство людини – «розпиленням». Щодо дійсних неологізмів, то вони позначають нові поняття моралі і права – «думкозлочин», «лицезлочин» – неблагонадійний вираз обличчя, наприклад, скептичний або не надто радісний, «Мінмир» – Міністерство

миру, «штучзап» – штучне запліднення, «саможит» – дивакуватий (потенційно небезпечний) індивідуаліст тощо.

Інша мета насадження новомови – *примітивізація мислення* до елементарних партійно-канонічних актів розсудку. Правовірному не потрібно мислити, вміти аналізувати. Розум має бути обмежений. Підсвідома інстинктивна фанатична правовірність *для партії* набагато цінніша. *Ідеалом психічної рефлексії є бездумне відтворення партійних гасел*, які існували на будь-який випадок життя. Це посилює наш аргумент щодо того, що саме розробка і примусове впровадження політичної релігійної системи є головним засобом маніпуляції свідомістю населення вигаданої Океанії.

Алкоголізація населення. На нашу думку, цей спосіб впливу на масу також непрямо стосується маніпуляції свідомістю, бо *приводить до інтелектуально-вольової деградації і зниження критичності мислення.* До того ж в умовах жорсткого дефіциту всіх товарів, транслявання депресивного концепту війни і ворогів, необхідності суворого контролю поведінки, двомислення, яке примушує широкі маси радіти вигаданим перемогам партії, при цьому констатуючи наростання зубожіння, Ангсоц *зобов'язаний надати населенню простий антидепресант.* У романі «1984» ним є алкоголь – завжди загальнодоступний, дешевий і часто вживаний, на відміну від інших товарів.

Разом із ним фігурує і проституція, яка поширена серед «пролів», шар котрих був забезпечений предметами потреб ще гірше, ніж члени партії. Статеві відносини між останніми політичною лінією партії категорично не заохочувалися, бо це розкріпає людину, налаштовує на еротичний, романтичний і часто героїчний лад. Міністерство любові видавало дозвіл на шлюб, лише якщо чоловік і жінка тілесно один одному відрозливі – *суто для виконання «партійного обов'язку»*, яким є народження дітей. Існували антисексуальні організації, наприклад, «Молодіжна антистатєва спілка», які пропагували позитивну цнотливість і штучзап. Отже, партія прагнула поширити відразу до відповідних стосунків, що була складником тотального контролю.

Разом із вищенаведеним, на думку головного героя роману, соціально-політична стабільність Океанії доволі дивна, адже 85% населення становить слабо контрольований пролетаріат.

Примус і нагляд партії за пролами помітно нижчий – відповідно, саме вони в змозі «встати і струсити» із себе панівний лад. Проте цьому начебто перешкоджає відсутність політичної волі, зосередженість на примітивних цінностях й відсутність організованості – поліція думки активно й успішно знищує всіх потенційних ватажків пролетаріату. До того ж сполучення між регіонами Океанії та інформаційний зв'язок є слабкими. Це своєю чергою робить складною організацію по-справжньому масових протестів.

Відповідно до такого середовища, історія головного героя – це історія його латентного самогубства, шлях до смерті, що, власне, він сам добре усвідомлює. Не витримавши внутрішнього конфлікту, породженого необхідністю постійного двомислення, він віддає перевагу пошуку реальної інформації та несподівано віднайденому кохання. Але, що цілком прогнозовано, вимушений відхід від правил суворого контролю своєї поведінки призводить до виявлення його карними структурами і «перевиховання». Катування як складник психотехніки знищили волю, стерли індивідуальність протагоніста, психічно скалічили й перетворили його на абсолютно конформного індивіда, *щиро відданого ідеалам партії*, а любов до коханої перетворилася на ненависть і байдужість. Фізично знищений головний герой роману не був.

Після аналізу роману з позиції мети дослідження, ми вимушені подумки *дискутувати* з автором, але лише стосовно невеликої кількості тез.

Перше. На нашу думку, наголошування на неможливості масових політичних збурень доволі непереконливе. Оруел сам стверджує, що нагляд за пролами надзвичайно

слабкий, пропаганда поширюється менш потужно, ніж серед партійців, контролювати емоції та мислення їм не потрібно, а умови життя – жебрацькі. Повну відсутність можливості назрівання нової революційної ситуації, активізації політичної волі і самоорганізації пролетаріату заперечувати не можна.

Посилюється цей контраргумент оруелівської реальності також тим, що двомислення, примусово насаджуване серед членів партії, *практично не спостерігається* серед маси простих пролетарів. Робітничому класу не потрібно обдурювати своє мислення і уяву. Образно кажучи, проли позбавлені необхідності самотужки вибудовувати ту ширму, яка дає змогу не бачити контраст між ідеями соціалізму, достатку, зростання добробуту, постійних перемог, доброти й опіки партії й прогресуючим голодом, жебракуванням, безробіттям, бомбардуванням житлових кварталів. Іншими словами, ця каста *неминуче має бути обурена цим контрастом*, і в її середовищі мають відбуватися процеси самоорганізації для скидання влади Ангосоца. Це в романі чомусь заперечується.

Другий аргумент стосується заперечення автором роману ролі організатора політичних перетворень, якою потенційно володіє така верства населення, як *криміналітет*. Останній малюється як доволі поширена верства населення, яка взаємодіє з Ангосоцем, але чомусь зосереджує свою діяльність виключно в середовищі пролів і чомусь не зацікавлена в захопленні влади в Океанії. Автор статті із цим не згодний, тому що:

– кримінальне середовище не може бути гомогенним і не веде свою діяльність хаотично. На це вказують всі існуючі й, очевидно, відомі авторові роману приклади – факти швидкого налагодження ієрархізованої структури серед злочинних елементів суспільства;

– навіть якщо припустити пряме керівництво делінквентами політичною верхівкою, неминучими є як надзвичайна конкуренція всередині мафіозної «держави всередині держави», так і ризик непокори – виходу з-під партійного контролю і підготовку державного заклоту. Приклади розвитку кримінальних організацій в Італії, Японії, США, на пострадянському просторі, очевидно, свідчать саме про це – неодмінне зрощення їх із політикою й інститутом права, тобто і про прагнення криміналітету до політичної влади. Це в романі проігноровано;

– допускаючи припущення, що подібне відбулося під час революції, яка згадується в романі, Оруел мав би вказати, що вожді революції були ніким іншим, як вихідцями з кола злочинців. Вони б зрозуміли вигоду тоталітарного контролю над суспільством і розбудували відповідну політичну тиранію, забарвлену партійними гаслами. Однак, якщо саме це автор роману мав на увазі, то, знову-таки, не підкреслив цю думку з очевидною ясністю;

Третій аргумент. Ми певною мірою погоджуємося зі зауваженням Олдоса Хакслі щодо неможливості тривалого соціально-політичного стану «1984» *як такого*. Воно стосується того, що правляча більшість не буде безкінечно тяжіти до репресивно-садистських технік управління суспільством, які просто занадто дорогі. Вона віднайде більш дешеві і економічно доцільні [11].

Аналогії. Застосування компаративного аналізу роману Оруела з літературними витворами, в тому числі, філософськими, що йому передували, виявляє алюзії до думок всіх мислителів, які започаткували і творили в жанрі соціального моделювання.

Зважаючи, що це питання вже досить проаналізоване, зазначимо, що на конструюванні вигідної для управління політичної міфотворчості та цензурі інформації наполягав ще Платон. Останній, а також Аристотель і більшість античних класиків збіглися в думці щодо необхідності для тиранічного укладу перманентної війни. Крім цього, оптика творів древніх мислителів не може не наштовхнути нас на тези Лао Цзи про анонімну владу як найкращу і навіть на принципи кодексу Бусідо, в якому повсякчас говориться про шлях

воїна як невпинний усвідомлений поступ до своєї смерті. Але нам нині невідомо, чи були ці джерела взірцем для письменника, чи він транслиував такі позиції незалежно. Тому конструювання відповідних гіпотез вважаємо тут недоцільним.

Освічений читач легко знайде очевидні аналогії «1984» з «Містом Сонця» Т. Кампанелли, де, зокрема, керують правителі Любові та Міці, регламентуючи статеві контакти, «Утопією» Т. Мора з його одноманітністю побуту, розваг, зовнішнього вигляду, державною педагогікою, що культивує патріотизм. Алюзії до Дж. Свіфта також цілком явні. Навіть якщо читач не знайомий із тією повагою, яку Оруел насправді відчував до цього англо-ірландського філософа, впадає в очі епізодична подібність реальності «Аеросмуги №1» і соціумів, якими мандрував Гуллівер.

Наприклад, Мінправ за допомогою механічної машини (версифікатора), подібної до калейдоскопа, створює партійні вірші, пісні, романи для пролетаріату, жонглюючи набором сюжетів і поняттям новомови. Такий самий спосіб використовують і академіки-прожектери в Лагадо. Взагалі дух «1984» апелює до «Мандрівок Гуллівера» або «Байки бочки» Дж. Свіфта тим, що всі ці твори є радикальною і нищівною політичною сатирою, в якій гротескно і з сумом змальовані ниці потяги будь-якої людини – заздрість, підлабузництво, злість, підлість, жадібність, кар'єризм тощо.

Опуклі і численні подібності простежуються також із романом Є. Замятіна «Ми». Збігається і сюжетна лінія, і особиста трагедія головного героя, і змалювання суспільства деіндивідуалізованих людей зі збідненим емоційним світом, обмеженими правами й модифікованим (партійним) мисленням.

Що стосується порівняння «1984» із «Цим чудовим новим світом» Хакслі, проаналізованим у попередній статті [14], то, на нашу думку, подібності можуть стосуватися лише:

- підміни історичної правди;
- поширення політичної міфології як головного засобу налагодження соціальної стабільності. В Оруела це віра в сакральність Ангсоца, у Хакслі – «Фордіанство»;
- деіндивідуалізації особистості нав'язуванням соціально-поведінкових шаблонів, послабленням аналітичного мислення політичною вірою;
- охопленні людини пропагандою з дитинства;
- наркотизації чи алкоголізації населення. Призвичаєння до *соми* в Хакслі в дечому аналогічне безперешкодному доступу і вживанню алкоголю в антиутопії Оруела.

Далі навіть у разі поверхневого аналізу цих соціумів ми радше знайдемо безліч відмінностей, які зручніше навести в Таблиці 1.

Про аналогії «1984» з реальними країнами минулого написано десятки, якщо не сотні робіт. Підняття і аналіз цієї теми тут буде межувати з трюїзмом – вона явно не відрізняється новизною. Тому ми просто констатуємо справедливості аналітиків, які наголошують, що роман є своєрідним продовженням «Колгоспу тварин» або інакшою демонстрацією процесу виродження пролетарської революції до тиранії меншості (партійної верхівки або однієї особи) над масою.

Подиву це не викликає, бо відомо, що взірцем для Дж. Оруела були сучасні йому процеси у СРСР, фашистській Німеччині, Італії, франкістській Іспанії, Китаї і не лише вони. Відомо, що в цих країнах після революційних перетворень типово спостерігається комплекс рис соціально-політичного управління, який, власне, і становить зміст поняття «фашизм», а саме: *мілітаристичний націоналізм, партійність, вождізм, антилібералізм, шовінізм і ксенофобія, експансіонізм й ідеократія*. Що стосується останньої, то вона дійсно реалізувалася розробкою і примусовим впровадженням політичної міфології, в якій універсально простежуються міфологеми сакралізації «своїх», «світлого майбутнього», демонізації «чужих» тощо, тобто все те, що ми бачимо в «1984».

Таблиця 1

Відмінності в соціально-політичному бутті Океанії і Світової держави Ери Т

| Ознака соціально-політичного буття | У романі «1984» | У романі «Цей чудовий новий світ» |
|---|--|---|
| Суттєве обмеження спектра як предметів потреб, так і заборона низки потреб | Присутнє. Забезпечення пересічної людини на рівні жебракування. Заборонена довільна комунікація, статеве життя, шлюб, розваги тощо. | Відсутнє. Навпаки, життя людей (каст альфа і бета) надлишково забезпечене предметами потреб духовно вихолощеної мас-культури. Нав'язується ідеологія фетишу споживання предметів і людей, в тому числі розкутості контактів. |
| Заборона приватного життя і радикальний контроль будь-якої соціальної поведінки, включаючи несвідомі акти | Присутні повною мірою. | Відсутні. Санкцій (остракізму) зазнають тільки ті індивіди, які тривало порушують норми моралі «Чудового світу» |
| Культивування егоїстичних мотивів | Категорично заборонене партією. Життя розглядається тільки в контексті самовідданого служіння партії і лідеру. | Бажана соціальна норма. Відхилення від егоїстичності є ненормальним проявом. |
| Робоподібний стан громадян (населення) | Норма та ідеал. Еліта тримає масу в атмосфері страху. | Еліта надає масам політичну релігію, мораль і масу розваг. Рабство стосується тільки нижчих каст, які виконують важку роботу. |
| Спосіб прищеплення політичної віри | Тотальний і жорсткий контроль та самоконтроль, репресивна політика до інакомислячих. Соціально-політичні рефлекси засвоюються через страх перед тортурями і знищенням. | Соціально-політичні рефлекси засвоюються з ембріонального стану і раннього дитинства методами гіпнопедії, дресури. У дорослому віці підтримуються суспільною мораллю, пропагандою товарів, впливом нової релігії. Страх практично невідомий. Норма психічного реагування – розкуте ейфорійно-гедоністичне налаштування. |
| Присутність у політичній релігії концепту війни як нормального і бажаного стану | Є у повній мірі. Активно експлуатується для підвищення авторитету партії, для пояснення необхідності тотального контролю і зубожіння | Концепт війни абсолютно відсутній. |

Цікавіше простежити, чи спостерігається реальність «1984» у сучасних країнах, особливо тих, активність котрих суттєво впливає на Україну.

У роботах [5; 7] було детально простежено і констатовано, що внутрішньополітична система сучасної Російської Федерації має виражені риси ідеократії, тобто системи управління за допомогою політичної міфології, поширюваною державними ЗМІ (інших тут практично не існує). Вираженими є доцільно сконструйовані міфологеми про існування так званого «народу Росії», а також про його месіанство – «особливу історичну місію», «богообраність», «велич» тощо. При цьому присутні міфи щодо ворожого середовища, в якому ця країна перебуває. Емоційно насиченим образам «прогнилої Європи» чи США протистоїть сакралізований образ РФ та її лідера. Щодо останнього, то роками відбувається трансляція колажу міфів, які посилюють його авторитет у масі. Отже, РФ просто

зобов'язана боротися, протистояти, рятувати інші країни, долучаючи їх до свого міфічного «російського світу».

Виявлені тут і психічні особливості маси населення, наприклад, схильність до некритичної віри сукупно з некогерентністю мислення, підміною у свідомості історичної пам'яті та надзвичайна слабкість пам'яті короткотривалої забезпечують вкорінення віри і громадську покору. Наслідком цього є, зокрема, готовність фанатично боротися з ворогом, образ якого маніпулятором, може змінюватися. При цьому підміну ворога маса зі слабкою пам'яттю сприймає конформно. Ще недавно Росія «звільнювала», наприклад, Україну від вигаданих ворогів, а нині вороги чомусь виявилися в Сирії, Лівії, Туреччині, тому народи цих країн терміново треба «рятувати».

Накладаючи на сучасні реалії координати «1984», ми посилюємо розуміння того, що ідеократична тиранія не може не воювати.

При цьому очевидними є інші аналогії з РФ, зокрема: згадана фальсифікація історії і підробка інформації про поточні події, зубожіння населення РФ, відчутне посилення репресивної політики до інакомислячих включно з їх фізичним усуненням, комплексна пропаганда з раннього віку, утворення ультраправих організацій, намагання створити політичну неорелігію, використовуючи потенціал ідей та авторитет православного християнства. Крім цього, на особливу увагу заслуговує інша яскрава аналогія з Океанією – російська ідеологічно забарвлена новомова, яка є засобом маніпуляції свідомістю. Наприклад, курс російського рубля не падає, економіка не деградує – вони демонструють «негативне зростання». Можна пригадати й легко знайти в пошукових системах інші приклади щодо «туркобандерівців», «духовних скреп», «зайвої духовної хромосоми росіян» тощо.

Разом із цим пошук і демонстрація цих витворів пропаганди – справа радше журналістських чи публіцистичних розвідок, задача філософських – у цьому випадку – артикуляція тез та емне узагальнення.

У контексті нашої задачі не можемо уникнути констатування очевидного поширення маніпулятивних практик керування свідомістю мас і в Україні.

Низведення українського народу до стану маси, деградованої мисленнєво і емоційно відбувалося роками і планомірно [5; 7]. Вихолощена й усічена («реформована») освіта, алкоголізація, низькопробна маскультура і соціальна аномія перетворили значну частину нації на просте населення. Така маса некритично засвоює будь-який телепродукт і *відтворює задану маніпулятором поведінку* – поблажливо сприймає антидержавні колабораціоністські ідеї, вірить у дезінформацію щодо низки політичних персон, голосує, керуючись не розумом, а вірою в міфічну, але привабливу відеокартинку.

Такі соціально-політичні явища спостерігаються знедавна і у США, президент яких був обраний шляхом маніпуляцій – дезінформації і міфотворчості. Нині він пране, власне, поступово зробити нормальною контрольно-репресивну функцію держави до людей, які зберегли раціональні критично-аналітичні функції мислення. Тобто, подібно до ВБ, налагодити ідеократію олігархічного чи автократичного гатунку.

Висновки. Підсумовуючи викладене, можна зробити такі висновки.

1. Гіпотеза про можливість використання певних літературних творів як джерел інформації в процесі дослідження феномена маніпуляції масовою свідомістю отримує додаткову аргументацію.

2. У романі Артура Еріка Блера «1984» детально подано базовий *спосіб* підтримки внутрішньополітичної стабільності і покори в тоталітарному суспільстві. Ним є примусове впровадження розгалуженої і системної *політичної релігії*. Ця система вірувань вже пройшла стадію міфології, напрацювала чітку канонічну ідею, комплекс релігійно-політичних дій, окреслила та ієрархізувала спільноту.

3. Засобами, якими впроваджується у свідомість цей тип маніпулятивного впливу на масу, є: фальсифікація (підміна) історії, актуальних новин шляхом цензурування або зрежисованого створення, фабрикування широкого спектра витворів мистецтва, насиченого пропагандистськими ідеологемами, використання в інформаційному потоці дискурсу справедливої війни, примус до споживання пропагандної продукції, комплексний та всеохопний контроль за неканонічністю (непартійністю) будь-якої поведінки для закріплення системи соціальних рефлексів, застосування санкцій до неправовірних – катування і знищення, створення і насадження новомови для деградації мислення і стандартизації дозволених актів розсудку, алкоголізація населення.

4. Аналіз аналогій «1984» з літературними творами в жанрі моделювання соціальної реальності (утопій), які були написані до 1948 року, показали явну подібність концепцій Оруела, Хакслі, Замятіна. Вона полягає в тому, що названі автори вважали маніпулятивну міфотворчість головним способом досягнення керованості громадян. Така візія, очевидно, бере початок ще з творів Платона, який пропанував дещо подібне стосовно «правильного» облаштування політичного режиму. За стилем і замислом «1984» є жорсткою політичною сатирою, започаткованою в Новий час Еразмом Роттердамським, Томасом Мором і Джонатаном Свіфтом. До поглядів і художньої форми останнього Джордж Оруел мав особливі симпатії.

5. Разом із подібністю в літературі є й розбіжності в баченні засобів впровадження вищевказаного політичного режиму. В Оруела це насильницьке встановлення єдиномислення за допомогою атмосфери страху, придушення будь-якої незалежної думки тощо. У Хакслі суттєво навпаки – гедоністичне суспільство практично тотальної всездозволеності призводить до деградації особистості до індивіда зі слабкою автономною волею, девальвованими креативними здібностями. Політична пропаганда і державна неорелігія педагогічно культивує віру в те, що метою життя є максимальне задоволення чуттєвих потреб і споживацтво.

6. Очевидно справедливими є позиції аналітиків ХХ сторіччя, що «1984» є критикою соціальної реальності при фашистських і комуністичних державно-політичних режимах СРСР, Німеччини, Іспанії *etc.* Позиція автора роману зрозуміла – революція пролетаріату швидко вироджується в тиранію меншості над більшістю. Зберігається лише ідеологія, яка стає базою створення політичних міфів, які разом зі швидкою появою карно-репресивних механізмів робить суспільство покірним панівній верхівці.

7. Низка аргументів Оруела дискусивні. На погляд автора статті, деякі тези англійського письменника є непереколивими, а деякі об'єктивні соціальні закономірності – знехтуваними.

8. Разом із цим саме ідеократичний вплив, напрацювання і трансляція у ЗМІ системи сфальсифікованих політичних міфологем, а також практично всі засоби її примусового вкорінення у свідомості мас, вказані у п. 2 висновків, реально спостерігаються в сучасній Україні, Російській Федерації, США і взагалі в сучасному світі, що зазнає наслідків глобалізації. Усе це набуває характеру маніпулятивно спричиненої гібридної війни проти українського національного суверенітету й світового демократичного громадянського суспільства.

9. Маніпуляція масовою свідомістю з примусом чи за «сценарієм» Олдоса Хакслі, коли духовно збіднений індивід некритично вірить у всі байки, які йому згодують ЗМІ, спостерігається нині у світі неодноразово. Ймовірно, такий неявний вплив на населення, збіднене мисленнєво і спримітивізоване емоційно, у ХХІ сторіччі *глобально* практикується для досягнення громадської покори або будь-яких інших цілей суб'єктив-державців. Фактично це означає ризик виродження демократичних держав на популістські авторитарні, тиранічні, фашистські диктатури.

Список використаної літератури

1. Стругацкий А., Стругацкий Б. Обитаемый остров. Москва : АСТ, Neoclassic, 2018. 480 с.
2. Білецький В. Агресорний технологічний вплив на масову свідомість на тлі східноукраїнського конфлікту. Підготовка ґрунту і перші міфи. *Схід*. 2016. № 3 (143). С. 93–100.
3. Білецький В. Агресорний технологічний вплив на масову свідомість на тлі східноукраїнського конфлікту. Міфологія мілітарної фази. *Схід*. 2016. № 4 (144). С. 92–100.
4. Білецький В. Морально-інтелектуальне відродження вітчизняного суспільства? *Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю, присвяченої 80-річчю заснування Донецького університету*, м. Вінниця, 4–5 квітня 2017 р. Вінниця : ФОП Корзун. 2017. С. 202–206.
5. Білецький В. Маніпулятивні практики на тлі гібридної війни. Монографія. Київ : ФОП Халіков Р.Х., 2018. 166 с.
6. Білецький В.В. Політичний вибір як індикатор ментальної зрілості суспільства. *Філософські рефлексії сучасних світоглядних дискурсів* : Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції 19–20 квітня 2019 р. Вінниця : ФОП Корзун, 2019. С. 33–37.
7. Гібридна війна: in verbo et in praxi : монографія / під. заг. ред. проф. Р.О. Додонова. Вінниця : ТОВ Нілан-ЛТД, 2017. 412 с.
8. Оруэлл Дж. «1984» и эссе разных лет: Пер. с англ. / Сост. В.С. Муравьев; Предисл. А.М. Зверева; Комментар. В.А. Чаликовой. Москва : Прогресс, 1989. 384 с.
9. Кара-Мурза С. Манипуляция сознанием. Москва : Эксмо, 2005. 832 с.
10. Недошивин В. Джордж Оруэлл. Неприступная душа. Москва : АСТ, 2018. 840 с.
11. Письмо Олдоса Хаксли к Оруэллу: Мое видение адского будущего лучше, чем твое. URL: <https://medium.com/@loyosh78/письмо-олдоса-хаксли-к-оружеллу-мое-видение-адского-будущего-лучше-чем-твое-1949-7c5c11c963e0>
12. Чалікова В. Біографія. Статті та есе. Книги. URL: <http://chalikova.ru>.
13. Biletskyi V. Political agitation and state of mental maturity of the domestic society. *Схід*. 2019. № 3 (161). С. 53–156.
14. Biletskyi V. Discourse of manipulation of consciousness in literature works of A. Huxley and Strugatsky brothers. Analogies with modernity. *Схід*. 2020. № 1 (165). С. 17–22.
15. George Orwell. «Animal Farm: A Fairy Story» / Авт. предисловия Н.А. Зинкевич. Москва : Цитадель, 2001. 150 с.
16. Rodden, John. George Orwell: The Politics of Literary Reputation. URL: <https://books.google.com.ua/books?id=fNwzDwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=uk#v=one-page&q&f=false>
17. The Cambridge companion to George Orwell / Ed. by Rodden J. Cambridge : Cambridge univ. press, 2007. XVI, 222 p.

DISCURSIVE FEATURES OF MANIPULATION OF CONSCIOUSNESS IN GEORGE ORWELL'S ANTI-UTOPIA "1984": ANALOGIES**Vitaliy Biletsky**

*Vasyl' Stus Donetsk National University
600-richchia str., 21, Vinnytsia, 21000, Ukraine
e-mail: biletsk750@gmail.com*

In the article the author from a philosophical point of view analyzes George Orwell's dystopian fiction "1984". The attention is paid both for the whole characteristic of a totalitarian society and for methods of manipulation of mass consciousness in it.

It is shown that the main way of such manipulation is the creation and propaganda of political mythology, which grows into a real political religion. In addition, the means of introducing this religion,

such as: falsification of history, falsification of news, any cultural works, political coercion to consume this information, modification of speech and thinking, totalitarian control and repressive policy of the state towards dissenters were identified and articulated.

The picture of the anti-utopian totalitarian and militaristic world painted by George Orwell is exactly the same as that found by the author of the article in the previous scientific works. For example, according to the “1984” scenario, there is a hybrid aggression against Ukraine, the domestic political rule of the masses of leaders in modern Russia.

At the same time, the world of total prohibitions, fear and control contrast with the atmosphere of Aldous Huxley’s world. Thus, if Oreul’s recipes are implemented in attack, aggression, and modern warfare, Huxley’s principles are upheld where peace exists today. Permissiveness, consumerism, entertainment and a minimum of creative thinking prevail here.

The submitted article, like other works in this series, clearly demonstrates how literary works can become a source of modern topical socio-philosophical research. And their conclusions may be extrapolated to social reality.

Discussing with some George Orwell's thesis, the author of the article finds analogies with literary works of this kind, as well as with the social realities of the twentieth and twenty-first centuries. In particular, it is emphasized that the manipulation of the mass consciousness through the creation and implementation of political myth-making is a common practice in the modern world.

Key words: manipulation of consciousness, newspeak, doublethink, political religion, thoughtcrime, dystopian, faith, mass obedience.

УДК 316.4+1(477)

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2020.25-26.2>

КОНФЛІКТ ЦІННОСТЕЙ В СЕРЕДОВИЩІ УКРАЇНСЬКИХ ЕЛІТ (ФІЛОСОФСЬКО-СВІТОГЛЯДНИЙ ЗРІЗ ПРОБЛЕМИ)

Тетяна Власова

*Дніпровський національний університет залізничного транспорту
імені академіка Всеволода Лазаряна
вул. Ак. Лазаряна, 2, м. Дніпро, 49010, Україна
e-mail: vasovat2@gmail.com*

Ірина Грабовська

*Київський національний університет імені Тараса Шевченка
вул. Володимирська, 60, м. Київ, 01033, Україна
e-mail: grabovskai@ukr.net*

Олександр Пшінько

*Дніпровський національний університет залізничного транспорту
імені академіка Всеволода Лазаряна
вул. Ак. Лазаряна, 2, м. Дніпро, 49010, Україна
e-mail: anpshinko@gmail.com*

У статті проведено аналіз неефективності українських еліт, їхньої нездатності адекватно відповісти на виклики часу, що стає особливо небезпечним для самозбереження української держави і нації в добу стрімких змін та особливо в ситуації збройного конфлікту Росії проти України.

Концентрується увага на значенні «вищих» ціннісних настанов елітних шарів суспільства для конструктивної взаємодії і позитивного функціонування всього соціуму. Пропонована розвідка базується на плюралістичній моделі еліт, розробленій рядом вчених, зокрема Р. Ароном. У роботі наголошується, що в українському науковому середовищі ще й сьогодні ведуться дискусії щодо визначення критеріїв віднесення певних груп чи осіб до української еліти. Проведено порівняльний аналіз щодо уявлень про еліти з погляду так званих «пересічних» українців і «класичного» розуміння «кращих» у відомих і актуальних для нас працях Х. Ортеги-і Гассета.

До аналізу поставленої проблеми залучаються тексти, що стосуються ціннісних характеристик українських еліт в історичній ретроспективі та філософсько-світоглядному вимірі проблеми, а також авторські розвідки. Розглядається співвіднесеність понять «зверхники» і «достойники», які є історично виробленими характеристиками для представників еліти саме в Україні. Проаналізовано чинники існування внутрішнього ціннісного конфлікту в середовищі українських еліт.

Метою статті є спроба виявити джерела внутрішнього ціннісного конфлікту, який заважає українським елітам, а разом із ними і всьому суспільству, перетворитись на сучасну ефективну спільноту, наближену за показниками економічного, політичного, правового, зрештою, культурного рівня життя до розвинених країн Заходу.

У висновках стверджується, що постколоніальним елітам, не орієнтованим на національну державу як найоптимальніший спосіб колективної ідентичності, а разом із тим і індивідуального виживання у сучасному складному мінливому світі, не впоратись із викликами доби. Отже, повинна докорінно змінитися аксіологічна якість українських еліт, щоб вони змогли перебувати на рівні завдань теперішнього складного і швидко змінюваного світу.

Ключові слова: українські еліти, цінності, «зверхники», «достойники», ціннісний конфлікт, постколоніальний період, російська агресія.

Постановка проблеми. Загальником сучасної української наукової аналітики стало твердження, що, не дивлячись на роль мас в історії, особливо в добу «повстання мас» (Х. Ортега-і-Гассет), все ж доля нації і країни в основному залежить від позиції та якісної діяльності еліт країни. Саме еліти визначають, формують і реалізують політику держави, керуючись власними інтересами, політичними та економічними реаліями та суспільними цінностями. І коли власні інтереси найбільше збігаються з суспільними цінностями, або власні настанови пов'язуються з суспільними інтересами за максимальною шкалою збігів, країна активно рухається шляхом розвитку. Здавалось би, все вкладається в марксистську схему: «потреби-інтереси-цінності». Проте серія «революцій гідності», яка прокотилась постсовєтським простором (сьогодні чимало аналітиків і українських, і західних, і білоруських, проводять прямі паралелі між українськими Майданами та білоруськими протестами), довела, що наш час вніс суттєві корективи у класичну схему розгортання історичних суперечностей, поклавши в основу соціального конфлікту між викликами та відповідями саме цінності.

Зрештою, відомий і прямо протилежний марксистсько-матеріалістичному редукціонізму підхід до розуміння вирішальних чинників історичного розвитку, початок якому в науковому дискурсі визнають за М. Вебером. Його роботи показали, що саме цінності, адаптовані спільнотою і засвоєні індивідом як власні, відіграють рушійну роль у реформаційних процесах соціуму. «Для регуляції соціального життя, суспільних відносин суспільство не може обійтися без звернення до тих чи інших абсолютних утворень. Це ідеали, цінності, норми. Вони виконують функції еталонів поведінки і діяльності, а найголовніше – служать основою і обґрунтуванням рішень, оцінок, дій. Причому остаточним, або навіть вирішальним обґрунтуванням», – стверджує дослідник П.Я. Макутон [11].

Ще знаменитий український історик совєтської доби М. Брайчевський зауважував: «Звичайно, боротьба народних мас була найважливішим фактором історичного розвитку у найбільш відповідальні, критичні хвилини. Але ж історія складається не тільки з таких критичних моментів. Нормальний, поточний хід розвитку великою мірою залежав від активності тих, хто зосереджував у своїх руках державну владу, – від їхніх інтересів, прагнень, від їхнього розуміння реальної обстановки, від їхніх здібностей і вміння ставити та розв'язувати актуальні практичні завдання» [3, с. 1].

Осмислюючи «провали» постмайданних реформ в Україні, чимало аналітиків приходять до висновку щодо невідповідності українських еліт, які керують країною, рівню завдань, що перед ними ставлять народні революції і сучасні виклики.

Чому ж так відбувається з українськими елітами, які не встигають, не хочуть, або не можуть адекватно відповідати на виклики часу? Адже еліти за визначенням – це «найкращі», отже, саме вони повинні визначати шляхи і засоби, здатні змінювати життя соціуму на краще за усіма мірками: економічними, політичними, культурними, екологічними, духовними, етичними тощо. Можливо, саме специфіка аксіологічних характеристик українських еліт і не дозволяє адекватно реагувати «кращим» на виклики доби, тягнучи за собою всю країну назад або примушуючи її топтатись на місці?

Метою статті є спроба виявити внутрішній ціннісний конфлікт, притаманний для українських еліт, що не дозволяє українському соціуму перетворитись на сучасну ефективну спільність, наближену за показниками економічного, політичного, правового, зрештою, культурного рівня життя до розвинених країн Заходу.

Аналіз останніх публікацій. Дослідженню аксіологічних аспектів проблем, пов'язаних із життєдіяльністю еліт та їхньою роллю в історії певних соціумів,

присвячена величезна кількість робіт і зарубіжних, і вітчизняних науковців та філософів минулого й сьогодення. Зупинимось на короткій характеристиці тих досліджень, які є вагомими для пропонованої розвідки. Пояснюючи специфіку розвитку України постсоветського періоду з точки зору функціонування саме українських еліт, дослідник М. Розумний у монографії «Виклики національного самовизначення» наводить власну типологізацію еліт країни. Він виділяє три основних типи еліт, діючих протягом доби новітньої незалежності на теренах України. Ці типи, як зазначає автор дослідження, формуються за типами реакцій на наявні виклики та реалії сучасності. М. Розумний виділяє чітко означені на сьогодні, за авторським переконанням, «категорії цих суб'єктів – *ретрогради*, *емігранти* та *імітатори*» [13, с. 63]. Усі означені суб'єкти змін в теперішній Україні хибують на серйозні недоліки, як неважко помітити навіть за авторськими назвами аналізованих типів еліт. Щоправда, М. Розумний зазначає, що поряд із цими чітко визначеними категоріями формується і нова, ще мало проявлена категорія справжньої національної еліти, здатної сформувати на наших пострадянських теренах повноцінну модерну політичну націю, адекватну новітнім вимогам епохи, найдошкульнішою серед яких є корупція.

Про специфіку утворення корупційних схем в українському істеблішменті як способу найефективнішого присвоєння матеріального ресурсу країни та розходження приватних інтересів правлячої верхівки і широких верств українського громадянства йдеться в розвідці Я.С. Телешуна «Корупція і великий бізнес: реалії України» [14].

Про політичні еліти та їхнє розуміння реальності автор названої статті цілком справедливо пише: «В Україні... сформувалося специфічне розуміння «політики» як інструмента розробки, прийняття і реалізації рішень певними групами інтересів в інтересах цих самих груп. Перефразовуючи відоме визначення «політики» Д. Істона, політика в Україні – це владний розподіл цінностей певними групами у власних інтересах» [14, с. 56]. На жаль, принципи існування у світі, характерні для постколоніальної «компрдорської буржуазії» (Ф. Фанон), із притаманними саме їй корупційними схемами, проникли в усі типи еліт України, не оминувши і наукові прошарки [15].

До аналізу поставленої авторами даної статті проблематики залучались також праці, що стосуються ціннісних характеристик українських еліт в історичній ретроспективі [3; 7; 10] та у філософсько-світоглядному вимірі проблеми [2; 11], зокрема, й авторські тексти [4; 7; 8].

Виклад основного матеріалу. Під національною елітою, згідно із сучасною енциклопедичною довідковою літературою, розуміється «частина *нації*, яка бере на себе роль її лідера і керівника у політичній, культурній, економічній та інших сферах» [9]. Як зазначається далі у статті: «Перші сучасні теорії еліт з'явилися на початку 20 ст. (серед творців – В. Парето, Г. Моска), у подальшому виникли різні варіанти цих теорій і самого змісту поняття. Представники одного із дослідницьких напрямів обстоюють ідею існування у суспільстві не однієї, а багатьох еліт. Цей підхід відображений у працях Р. Арона, Д. Перрі, Д. Рісмана, Д. Трумена та ін. Наявність «нешлісної» еліти та її соціальна мобільність створюють численні центри влади, що уможливило взаємоконтроль владних структур (від апарату президента до ЗМІ). Конкурентна природа політичних та інших суспільних сфер дозволяє гальмувати зростання тенденцій до монополізму, приймати раціональні суспільні рішення, а відкритість соціальної системи, у свою чергу, сприяє персональній свободі громадян» [9].

Переконаливу і конструктивну плюралістичну модель еліт запропонував Р. Арон. Згідно з його поглядами, у будь-якому модерному суспільстві існують кілька типів

еліт: еліта політична (лідери партій, уряду, політичних сил), військова еліта, адміністративна еліта, духовна еліта (формує світоглядні позиції людей – митці, письменники, вчені, священники, партійні ідеологи). Всі вони в комплексі становлять те, що має загальну назву «еліта нації». Плюралістична модель еліт змальовує, чим мусить бути на своїх верхніх щаблях сучасне суспільство в його соціальній поліфонії, динаміці, різнобарв'ї громадських інтересів тощо [9].

Науковці України ще і сьогодні ведуть дебати, кого ж власне варто вважати елітою в нашій країні. Проте в масовій свідомості сучасних українців утвердився певний стереотип представників вітчизняної еліти, вироблений не в останню чергу приватизованими олігархатом ЗМІ, рекламою та прикладами із життя «успішних і багатих». До української еліти скоріше всього так званий «пересічний українець» віднесе олігарха, бізнесмена середньої та вищої «руки», політика, чиновника, інтелігенцію у найширшому розумінні цього поняття, яке в сучасній Україні й само проходить активну трансформацію в поняття «інтелектуальної еліти». Характеристика еліти Х. Ортего-і-Гассетом, вочевидь, значно точніше відповідає сутності цього феномена. У праці «Повстання мас» він пише: «Зазвичай, говорячи про *обрану меншість*, перекичують сенс цього виразу, удавано забуваючи, що обрані – не ті, хто гордовито ставить себе вище, але ті, хто вимагає від себе більше, навіть якщо вимога до себе є непосильною. І, звичайно, радикальніше за все ділити людство на два класи: на тих, хто вимагає від себе багато чого, і сам на себе звалює тяготи і зобов'язання, і на тих, хто не вимагає нічого і для кого жити – це плисти за течією, залишаючись таким, яким він є, і не силкуючись перерости себе» [12].

Варто зауважити, що в українській історії склався специфічний поділ і характеристика представників еліт, в основі якого лежить не професійний чи фінансовий критерій, а етичний. І це надзвичайно цікавий феномен! Отже, принаймні від часів козаччини ми знаходимо поділ «кращих» на «зверхників» і «достойників». В основі цього поділу, як справедливо зазначала А.К. Бичко, лежить питання «конфлікту між побутово-приспосовницькими життєвими позиціями та світоглядно-визначальними» [2, с. 44], конфлікт, який в культурі українців набуває майже Біблійного звучання. Але в той час, коли Ісус прямо засуджує Марту за вибір утилітарних цінностей, для українського соціуму загалом та еліт, що особливо важливо, цей вибір перетворюється на «вічний». Здається, правий Т. Аласанія, коли пише: «Психологи давно вже списали з рахунків прагнення до величного, як основний мотиваційний фактор. На перше місце вони поставили владу і гроші» [1, с. 151]. Здавалося б, це найточніше визначення цінностей постколоніальних еліт, принаймні для олігархату і політичного істеблішменту, що притаманні не лише Грузії, про яку веде мову автор у книзі «На роздоріжжі», але й для всього постсоветського простору. Проте, аналізуючи перебіг подій постколоніальної доби в колишніх республіках ССРСР, Т. Аласанія приходить до висновку, що в основі власного прагнення представника певної еліти лежить бажання персональної «величі», в докладанні зусилля «виділитися з натовпу». І коли це прагнення і діяння суб'єкта збігається з розумінням загальнонародного блага і створенням чогось вагомого для суспільства, виникає феномен видатної, «великої» особистості і формується загальнонаціональне почуття патріотизму [1, с. 152–154]. В українському варіанті таку людину сприймаються як «достойника».

Поділ на «зверхників» і «достойників» із часом висунув досить чіткі критерії для віднесення відомих особистостей української соціально-політичної традиції до однієї із цих категорій. «Зверхниками» називали тих, хто волею долі, власних зусиль

чи випадку опинявся на вершині владної піраміди і «управляв народом і землями». «Достойниками» ж називали тих, хто присвятив своє життя чи навіть віддав його за волю і долю українського народу та землі. «Достойниками» козацьких часів визнавались ті, які по честі і совісті служили своїй *Patria Kozacogum* [7].

Вказаний поділ досі не втратив актуальності, попри радикальні зміни, які пережило українство за віки після козаччини. Нині до «зверхників» відносимо, зокрема таких українських президентів, як Л.Д. Кучма і В. Янукович. А до «достойників» – В. Чорновола, І. Дзюбу, Л. Костенко, Є. Сверстюка, М. Руденка, В. Стуса і багатьох інших, кого визнаємо моральними авторитетами. Відомо, що їхній життєвий і політичний вибір зумовлювався цінностями демократії, прав і свобод людини, правди, справедливості, а також прагненням до української політичної незалежності від імперського центру з його колоніальними патерналістсько-клієнтальними «анти-цінностями». Саме «достойники» завдяки своїм ціннісним орієнтирам не дали українцям як народові розчинитись у «чужинецькому бутті» (А. К. Бичко). Адже, «як відомо, зовнішнє поневолення можливе лише тоді, коли саме у масовій свідомості відбувається зміна – вона, ця свідомість, переорієнтовується з «героїчної», як це було з українцями доби козацьких воєн, на «меншовартісну, пристосуванську», що характеризувало свідомість народу після тієї доби. ...І...шлях до свободи починається з внутрішнього вибору, нерідко, всупереч пристосовництву своєї власної позиції. ...саме у виборі реалізується перший крок до свободи» [2, с. 106].

Довготривала ціннісно-світоглядна невизначеність українських постколоніальних еліт, які на початках новітньої української незалежності були нічим іншим, як все тією ж пізньосовєтською номенклатурою у домінуючій своїй частині, призвела до радикального суспільно-значимого обмеження їхньої діяльності та політичних потуг на користь власного збагачення. Очевидно, що критичною передумовою для вивищення індивідуальних інтересів над суспільними були тотально зруйновані комуністичним режимом приватна і громадська форми власності разом із повним зачищенням цінностей громадянського суспільства. На спустошеному полі приватної власності і громадського самоврядування та за відсутності активів соціального капіталу почалося активне спорадичне й організоване розграбування наявних багатств країни і формування прихованого по офшорах і закордонних банках первісного капіталу. Звичайно, серед будівничих української держави періоду нагромадження первісного капіталу були і справжні достойники. Проте вони, на відміну від трансформованої в олігархат номенклатури, не мали ані належних адміністративних і фінансових ресурсів, ані рішучої підтримки широких мас українського населення, яке ментально продовжувало жити колоніальними клієнтально-патерналістськими ціннісними орієнтирами. Населення не могло отямитись від втрати «великої країни». Тоді почав оприявнюватись і поглиблюватись той ціннісний розкол, який у подальшій історії української новітньої незалежності можна чітко означити як ціннісно-сміслову різновекторність у середині самих елітних груп.

Результатом вказаного процесу є той незбагнений на здоровий глузд феномен, що й сьогодні, «дивуючи цілий світ, ті, хто найбільше отримують від України благ, ставши її представницькою елітою, а дехто з них навіть вступив в активну боротьбу за посаду керівника цієї держави – президентство, переступають всі межі елементарної людської порядності, коли демонструють презирство і зневагу до мови, культури, цінностей народу, державності, яку вони так безсовісно намагаються використати в своїх особистих інтересах» [2, с. 109].

Нездатність сформувати і запропонувати суспільству ефективний спільний проєкт загальнонаціонального майбутнього, привабливого і надихаючого для дієвої позитивно налаштованої більшості громадянства, небажання генерувати публічні умови для відкритого конструктивного діалогу всередині українських еліт змушує цілу країну тривалий час рухатись у невизначеному напрямку, блукаючи манівцями. Цей стан не можна пояснити тільки складнощами перехідного постколоніального періоду, який в Україні все ще не вичерпався (показником цього є хоча б існування такого популярного на Півдні та Сході країни політичного проєкту, орієнтованого на Росію, як ОПЗЖ).

Ситуацію «розгубленості» еліт досить влучно описав ще Х. Ортега-і-Гассет. За відсутності усвідомлюваного проєкту спільного майбутнього «держава, уряд живуть нинішнім днем. Вони не відкриті майбутньому, не уявляють його чітко й виважено, не кладуть початок чомусь новому, що можна було б розгледіти в перспективі. Словом, вони живуть без життєвої програми. Не знають, куди йдуть, тому що не йдуть нікуди, не обираючи й не прокладаючи доріг. Коли такий уряд шукає самовиправдань, то, не розуміючи день завтрашній, він опирається на день теперішній і говорить із гідною заздрості прямою: «Ми – надзвичайна влада, народжена надзвичайними обставинами». Тобто злобою дня, а не далекою перспективою. Недаремно таке правління зводиться до того, щоб постійно виплутуватися, не вирішуючи проблем, а усіма способами ухиляючись від них, тим самим ризикуючи зробити їх нерозв'язними» [12]. Чим не характеристика теперішнього стану владної верхівки України?

Унаслідок специфіки постколоніальних трансформацій, що відбувалися з українським соціумом, утворилася клієнтська держава, у якій політика і корупція міцно злютовані. Політика стала однією з найприбутковіших сфер і способом швидкого особистого збагачення [14, с. 58]. За такого розкладу місця для вищих цінностей серед політичних еліт, вочевидь, залишається мало, та все ж воно є. Як зазначає В. Горбулін в останній книзі «Як перемогти Росію у війні майбутнього» [5], сьогодні на наших очах принципово змінюється якість світу: «Майбутнє десятиліття стане для України найнебезпечнішим і найнепередбачуванішим в новітній історії держави» [6]. Отже, повинна докорінно змінитися аксіологічна якість українських еліт, щоб вони змогли бути на рівні завдань складного і швидко змінюваного світу. В основі цих змін має лежати ціннісна переорієнтація представників соціально-політичних та медійних еліт України в сенсі стійких настанов на правову і демократичну державу та формування сталого громадянського соціального капіталу, інакше ефективний проєкт формування модерної нації зазнаватиме невдач. «Для України, яка зіштовхнулася з непримирним ворогом української нації, до того ж сильним і злісно безпринципним, вихід є один-єдиний – відважно взяти на себе функцію архітектора свого часу і прикласти для реалізації такого кроку всі можливі зусилля. ... Найперша задача інтелектуальної еліти країни – не тільки сформувати чіткий образ майбутнього, але й добросовісно підготувати інструментарій для його зустрічі» [6, с. 10].

Висновки. Постколоніальним елітам, не орієнтованим на аксіологічне здійснення національної ідентичності і демократичної держави як найоптимальнішого способу колективного буття і водночас вільного індивідуального самовираження в сучасному складному і мінливому світі, не впоратись із глобальними і локальними викликами, що стоять перед українським суверенітетом. Задавнений і не подоланий українським суспільством аксіологічний мотиваційний стан постколоніального перехідного періоду з його специфічною ознакою – існуванням «компрадорської олігархії» – не дозволяє партійним та управлінським елітам вийти на шлях громадянської солідарності

та ефективного державного менеджменту. Це, у свою чергу, заважає всім прошаркам суспільних еліт виробити (не кажучи вже про «здійснення») консолідований національний проєкт ефективної країни, орієнтованої на достойне життя всіх її громадян.

Одним із негативних чинників є різновекторна спрямованість ціннісних пріоритетів як представників різних елітних груп України, так і індивідуальних аксіологічних настанов окремих осіб, здатних активно впливати на реалії політичного, економічного, культурного і медійного життя у країні та на суспільну свідомість загалом. Позитивним моментом сучасного етапу розвитку України є наявність цінностей, притаманних для достатньо розвиненого громадянського суспільства з його численними добровільними організаціями і здатністю до національної солідарності перед лицем екзистенційних, зокрема воєнних, загроз, які виникають перед існуванням української політичної нації. Яскравим прикладом громадянської солідарності і свідченням готовності суспільства протистояти корупції та сповзання до авторитарно-патерналістських політичних конструкцій стала Революція Гідності, ідейно й політично орієнтована на цінності Європейського Союзу.

Список використаної літератури

1. Аласанія Т. На роздоріжжі. Київ : Видавнича група КМ-БУКС, 2016. 264 с.
2. Бичко А. Леся Українка: Світоглядно-філософський погляд. Київ : Український Центр духовної культури, 2000. 186 с.
3. Брайчевський М. Твори. Т. 1: Суспільно-політичні рухи в Київській Русі. Історична думка в Київській Русі. Київ : Вид-во імені О. Теліги, 2004. 720 с.
4. Власова Т.І., Кривчик Г.Г. Рецепція біографічного методу в історико-антропологічних студіях. *Антропологічні виміри філософських досліджень*. Вип. 13. 2018. С. 156–165.
5. Горбулін В. Как победит Россию в войне будущего. К. Брайт Букс, 2020. 256 с.
6. Горбулін: Як перемогти Росію у війні майбутнього. Сім кроків. URL: <https://gordonua.com/ukr/publications/gorbulin-jak-peremogti-rosiju-u-vijni-majbutnogo-sim-krokiv-1528798.html>.
7. Грабовська І. Українські еліти: конфлікт між «кочубеїзмом» і «мазепинством» (спроба філософсько-світоглядного аналізу). *Дослідження з історії і філософії науки і техніки*. № 29(1), 2020. С. 37–43.
8. Грабовська І.М. Проблема національної самозради в українських реаліях сьогодення. *Zbiór artykułów naukowych. «Aktualne naukowe problemy: rozpatrzenie, decyzja, praktyka»*. Gdańsk. 2016. № 6. С. 93–97.
9. Грабовський С.І. Еліта національна. ЕСУ. URL: http://esu.com.ua/search_articles.php?id=17797.
10. Капелюшний В.П., Коваль О.Ф. Незламна і нескорена: національна еліта в Українській революції 1917–1921 років. Історіографічний нарис. Монографія. Київ : «Інтерсервіс», 2018. 480 с.
11. Макутон П.Я. Світоглядні ідеали і цінності, їх місце і роль в культурі. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/268530504.pdf>.
12. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. URL: http://lib.ru/FILOSOF/ORTEGA/ortega15.txt_with-big-pictures.html.
13. Розумний М. Виклики національного самовизначення : монографія. Київ : НІСД, 2016. 196 с.
14. Телешун Я. Корупція і великий бізнес: реалії України. *Українознавчий альманах*. Випуск 22. 2017. С. 53–58.
15. Хома О. Ефективний опір науковця за умов морального розпаду наукових спільнот. *Філософська думка*, 2018. № 1. С. 47–51.

CONFLICT OF VALUES OF THE UKRAINIAN ELITES (PHILOSOPHICAL WORLD OUTLOOK ON THE PROBLEM)

Tatiana Vlasova

*Dnipro National University of Railway Transport named
after Academician V. Lazaryan
V. Lazariana str., 2, Dnipro, 49010, Ukraine
e-mail: vasovat2@gmail.com*

Iryna Grabovska

*Taras Shevchenko National University of Kyiv
Volodymyrska str., 60, Kyiv, 01033, Ukraine
e-mail: grabovskai@ukr.net*

Oleksandr Pshinko

*Dnipro National University of Railway Transport named
after Academician V. Lazaryan
V. Lazariana str., 2, Dnipro, 49010, Ukraine
e-mail: anpshinko@gmail.com*

The article provides an analysis of the inefficiency of Ukrainian elites, their inability to adequately respond to the contemporary challenges, which have become recently especially dangerous for the self-preservation of the Ukrainian state and national status in the processes of rapid changes aggravated by Putin's aggression against Ukraine.

The authors focus on the importance of "higher" values of the elite strata of the society for the constructive interaction and positive functioning of the society as the whole. This conception is based on the pluralistic model of the elites, developed by a number of scientists, including R. Aron. The paper emphasizes that in the contemporary Ukrainian scientific community there are discussions on determining the criteria for assigning certain groups or individuals to the elite status. The comparative analysis is carried out with the concepts of elites as for the so-called "ordinary" Ukrainians and the "classical" understanding of the "best" in the work of the world-famous philosopher J. Ortega y Gasset.

The analysis is focused on the issue of the value characteristics of the Ukrainian elites in the historical retrospective and philosophical look, in general, and worldview dimensions of the problem, in particular. The article accentuates the correlation between the concepts of "superiors" and "dignitaries", which are historically developed characteristics for the elite. In this context the existence of the internal value conflict among Ukrainian elites is pointed out.

The purpose of this study is an attempt to identify the internal value conflict that hinders the Ukrainian elites, and with them, the whole community to become a modern effective community in terms of economic, political, legal, and ultimately cultural standard of living of the developed Western countries.

The conclusions state that postcolonial elites, not focused on the nation-state as the best way of both the collective and individual survival in the contemporary complexity of the changing world, cannot cope with the challenges of the day. Thus, the quality of the Ukrainian elites must change radically so that they can stand at the level of the tasks of the current complicated and rapidly changing 'world picture'.

A positive aspect of the current stage of Ukraine's development is the presence of values inherent in a developed civil society with its many voluntary organizations and the ability to national solidarity in the face of existential, including military, threats to the existence of the Ukrainian political nation. The authors believe that the Revolution of Dignity, ideologically and politically oriented towards the values of the European Union, has become an example of civic solidarity and evidence of society's readiness to resist corruption and slide into authoritarian-paternalistic political constructions.

Key words: Ukrainian elites, values, "rulers", "deservers", value conflict, postcolonial period, Russian aggression.

УДК 316.422

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2020.25-26.3>

ІННОВАЦІЙНИЙ ПОТЕНЦІАЛ АРХЕТИПНО-ЦІННІСНОГО ПІДХОДУ ДО АНАЛІЗУ ПРОЦЕСІВ СОЦІАЛЬНОЇ ДІЙСНОСТІ

Алла Макарова

*Житомирський державний університет імені Івана Франка
вул. Велика Бердичівська, 40, 10008, м. Житомир, Україна
e-mail: Makarova_AO@ukr.net*

Статтю присвячено розгляду явища інноваційності в подвійному контексті: як спрямування і вимогу до діяльності в різних сферах соціальної дійсності та як ознаку потенційної перспективності архетипно-ціннісного підходу як науково обґрунтованого. На основі зіставлення тлумачення понять «інновація» й «архетип» виявлено, що інноваційний підхід не відображає процеси соціальної дійсності так адекватно, як архетипно-ціннісний підхід. Розглянуто аргументи щодо деяких настанов інноваційного підходу і виявлено невідповідність їхніх теоретичних вимог та практичних реалій особливостям суб'єктно-об'єктної орієнтації у процесах соціальної дійсності. Критикується, зокрема, неправильне тлумачення понять «консерватизм» та «стереотипи», які за цим підходом пропонується подолати без огляду на їхній потенціал збереження культурної пам'яті; підкреслюється, що орієнтація на «всебічну розвиненість», «самостійність», «самодостатність особистості» без урахування «традиційності» форм їх реалізації на практиці обертається відсутністю навчання і виховання. Акцентовано на тому, що інноваційність та інновації не можна пов'язувати однозначно і виключно з технологічним аспектом. Натомість виявлено позитиви та перспективи архетипно-ціннісного підходу до аналізу соціальної дійсності, у якому «архетипна» та «ціннісна» методологічні складові частини є традиційними для соціально-філософського аналізу, а їх поєднання в єдиному підході є інновацією, яка враховує багатогранність соціальної діяльності. Аргументом для звернення до архетипно-ціннісного підходу в розв'язанні проблем аналізу соціальної дійсності є традиційність виокремлення трьох вимірів соціальної дійсності: суб'єктного, об'єктного та хронотопного, які архетипно-ціннісний підхід ураховує через синтез каузального та синхроністичного способу їх тлумачення. Доводиться, що саме поняття «архетип» є вдалим методологічним конструктом, який охоплює водночас багато проявів соціальної активності як самоусвідомлення і дозволяє безперешкодно долати розриви між свідомим та несвідомим, наявним та минулим, майбутнім та теперішнім. Підкреслюється, що «консервативність» архетипно-ціннісного підходу до аналізу процесів соціальної дійсності не суперечить його інноваційності, оскільки інноваційність як «оновлення форми за сталості змісту» є смислом цього підходу. Робиться висновок, якщо помилкою сучасного модернізаційного погляду на антропні процеси є представлення їх у дискурсі функціональності, то архетипно-ціннісний підхід здатен розкрити «самосвідомість» як актуалізацію «Я», отже, є потенційно інноваційним не лише в теорії, а і у створенні практик пізнання соціальної дійсності.

Ключові слова: інновації, трансформація, модернізація, архетип, цінність, символ, соціальне, дійсність.

Вступ. Поняття «інноваційність» та «інновація» є мейнстрімом сучасного соціокультурного дискурсу. Їх уживають усе частіше як **основну вимогу** до діяльності індивідів чи груп у різноманітних соціальних сферах, вбачають у них універсальний засіб вирішення всіх проблем. Фактом натепер є те, що «інноваційна політика як системна діяльність держави щодо конкретної особистості, суспільства загалом здійснюється в законодавчій, виконавчій, судовій, інформаційній та інших сферах. Вона активно ставить за мету створення соціально-економічних, політичних, організаційних, правових умов для поширення

інноваційних технологій і процесів розвитку інтелектуального і духовного потенціалу українського суспільства. Для України інноваційна стратегія в політичному плані розглядається як вагомий важіль, здатний не лише зупинити деструктивні процеси, але й сприяти підвищенню інноваційного потенціалу суспільства, який являє собою спроможність функціонуючих систем створювати, сприймати інновації і своєчасно позбавлятися застарілого» [1]. Це вказує на, по-перше, тотальність визнання інноваційності правильною стратегією розвитку людського середовища; по-друге, на поширеність її галузевих інтерпретацій; по-третє, на дієвість її як методу управління соціальною реальністю, визнання «інновацій» пріоритетним інструментом виправлення недоліків соціальної дійсності. З іншого боку, винесення на перше місце саме **технологій як показника розвитку**, а також абсолютизація «інновацій» як важеля, отже, інструменту тиску «функціонуючих систем», не меншою мірою і використання критерію «інновативності» як маркера віднесення соціального явища до «застарілого», «сучасного» чи «перспективного», змушує ретельніше придивитися до «інноваційності» як якості теоретичного та практичного підходів до соціальної дійсності, визначити варіанти таких підходів, які водночас не суперечать «традиційності» чи «традиціям» та здатні вписатися в майбутню соціальну дійсність як «інноваційні».

Постановка проблеми. Отже, поняття «інноваційність» та «інновації» є одними з термінів новітнього дискурсу, яким обґрунтовується вимога швидкої трансформації як переорієнтації дій учасників соціальних інтеракцій. Це впливає з визначення інновації, зокрема з такого: «У загальному розумінні, інноваційний процес – це сукупність послідовних дій, спрямованих на розробку й освоєння інноваційних змін, зокрема у сфері соціальної роботи. Він передбачає цілеспрямовану зміну елементів соціальної роботи з метою її якісної трансформації. В основі такого процесу лежить осмислення і застосування нових ідей, теорій, концепцій, підходів, принципів організації соціальної роботи» [2]. З одного боку, незаперечно, що ХХІ століття, як технологічно орієнтоване, потребує нових технічних рішень для вирішення традиційних соціальних завдань – просвіти, охорони здоров'я, військового захисту, політичного управління чи правової легітимності як соціальних процесів, модернізації сфер, у яких вони розгортаються. Проте наявна небезпека перебільшення необхідності технологізаційних, механістичних впливів та зразків поведінки в соціальних, а не виробничих відносинах, головне – **неадекватної оцінки ефективності дій учасників соціальних процесів**. Так може статися, якщо соціальна реальність почне тотально трактуватися як технологічно проєктована і відповідно контрольована, а під поняттям «інновації» матиметься на увазі лише «діджиталізація»; закладений же традиційно смисл «уведення, що сприяє розвитку» чи «удосконалення» (див. у цитованому вище – «інтелектуального і духовного»), чи «інструмент для полегшення діяльності» буде дезактивовано, штучно винесено «за межі» суспільної свідомості. Одразу ж можна заперечити, що останнього ніколи не станеться, оскільки не можна механічно змусити мільярди людей до однаковості в думках і поведінці. Насправді ж історія соціальної реальності в різних її вимірах і сферах знає численні приклади «масового зараження» ідеями, які виявлялися апріорно шкідливими, проте реалізованими на практиці – наприклад, ідеями фізичного знищення «Інакшого» (у будь-якій проєкції), ідеями розмивання меж окремої соціальної реальності (через об'єднання, поєднання непоєднуваного, асиміляцію ворожого як «свого») або їх штучного звуження (через різноманітні «залізні завіси», притаманні тоталітарним суспільствам, або сепаратизм як відмежування від вчорашнього «свого» як ворожого) тощо. Усі ці соціальні явища змінюють свої форми, але незмінні за суттю, і пояснити їх «трансформаціями» чи виправити «інноваціями» не вдається. Однак їх можна пояснити за допомогою архетипно-ціннісного підходу, архетипна та ціннісна методологічні складові

частини якого є традиційними для соціально-філософського аналізу [3], але в поєднанні вони становлять потенційно перспективну інновацію.

Модерна апеляція до «інновацій» як апологія суто «технологічного» чи «технократичного» соціального здатна знецінити традиційні погляди на будову соціальної реальності, зміна цінностей і ціннісних орієнтацій є тим помітним маркером, який спостерігається науковцями і відбивається в їхніх теоріях. «Сьогодні ми спостерігаємо «відмирання» старої соціально-ціннісної бази, яка вже не служить орієнтиром поведінки в умовах трансформації суспільно-політичної парадигми. Тому стан суспільної свідомості навіть на рівні національної еліти характеризується мінливістю, еклектичністю, духовною розгубленістю, з одного боку, й активним формуванням нової ідеально-ціннісної системи – з іншого», – констатують В. Ребало і В. Козаков [4, с. 125]. У цих умовах необхідно не шукати і безапеляційно засуджувати «застарілі підходи», а віднайти і відновити інноваційний потенціал уже відомих, але модернізованих наукових підходів і теорій, які акцентують на можливостях людини **обходитись за відсутності технологій власним інноваційним ресурсом**, зокрема сукупністю духовних, душевних, інтелектуальних, вольових і навіть тілесних ресурсів. Технологічна інноваційність повинна не переважувати і знищувати, а супроводжувати і втілювати творчу інноваційність людини.

Теоретична основа дослідження. Саме цю думку підтримано у працях сучасних українських аналітиків, філософів також, які досліджують соціальну реальність загалом і соціальні процеси сучасності зокрема. Так, розлогі роздуми над проблемою «інноваційності» висловив С. Кримський у праці «Запити філософських смислів». Архетипність, а не тільки «інноваційність» соціальних процесів підкреслюють у своїх роботах Е. Афонін і А. Мартинов, Т. Плахтій, О. Суший та інші представники «Української школи архетипіки»; роботи дослідників архетипу Л. Бевзенко, Л. Гоц, Н. Ковтун, М. Козловця й інших показують, наскільки плідним є архетипний підхід у разі спроб аналізу соціальних процесів, а поєднання «архетипу» та «цінності» в єдиному методологічному концепті створює підхід, який можна назвати «архетипно-ціннісним», у цьому сенсі інноваційним може вважатися і сам підхід, і висновки, які за цим підходом можна зробити про «інноваційність» як стиль сучасного життя.

Мета дослідження полягає в демонстрації позитивів поєднання традиційних методів архетипного та ціннісного аналізу соціальної дійсності в єдиному архетипно-ціннісному підході, який має інноваційний потенціал і значущість. Завданням дослідження є виявлення переваг архетипно-ціннісного підходу в аналізі процесів соціальної дійсності порівняно із сучасним трактуванням інноваційного підходу. Завдання реалізовано через компаративний аналіз і розкриття суті категорій і понять інноваційного й архетипно-ціннісного підходів.

Основний матеріал. Якби «інновації» й «інноваційність» справді були панацеєю під час конструювання соціальної реальності, то навряд чи звучали б такі констатації: «Духовно-ідеологічна криза, що охопила сьогодні всі прошарки українського суспільства, проявляється в різних формах, зокрема в розриві єдиного духовного простору, втраті національного консенсусу щодо базових цінностей вітчизняного державотворення. Масштабність та глибина цих явищ породжують питання про **спрямованість процесу перетворень в Україні, про наукову обґрунтованість різних варіантів розвитку соціальних сценаріїв, про специфіку української модернізації у процесі входження в європейський культурний простір та його ймовірні результати**» [4, с. 125]. Щодо першого та другого, то логічні спекуляції на понятті «інноваційність» можуть призвести до деформації та, зрештою, девальвації змісту і смислів

особистісного розвитку людини як соціальної істоти (з усією її історичною культурною пам'яттю), а третє буде напряму залежати від ступеню цієї деформації і девальвації. Неякісне розмежування «традиційного» та «застарілого» створює лише на перший погляд безпечні формулювання, як-от: «Основна увага в педагогічних колективах має приділятися питанням *подолання консерватизму в підходах до навчально-виховної діяльності й існуючих стереотипів педагогічної праці і процесу мислення* в учасників навчання і виховання. *Тільки інноваційна за своєю суттю освіта може виховати людину, яка живе за сучасними інноваційними законами глобалізації, є всебічно розвинутою, самостійною, самодостатньою особистістю, яка керується в житті власними знаннями і переконаннями*» [1]. Але це неможливо зробити за умови відкидання досвіду Інших чи зручних звичних методів навчання (проголошення консервативного «стереотипним») і орієнтації мислення суто на власні знання і переконання; «самостійність» і «самодостатність» – поняття настільки *відносні*, що ефект від «самостійного навчання» найчастіше означає «відсутність навчання», а з вихованням справа виявляється ще гіршою. А якщо згадати, що «залежно від обставин та потреб один тип самоідентифікації поступається місцем іншому або співіснує з ним. Решта до певного часу залишається в тіні, не відіграє провідної чи навіть помітної ролі в життєдіяльності» [4, с. 127], то очевидно стає, м'яко кажучи, проблематичність уніфікаційного підходу, який вимагає формальної інноваційності, але не потребує сутнісного проникнення.

Як же співвідноситься такий підхід із визнанням, що індивіди мають так вписатися в соціальну дійсність, щоб «якомога більша частка їхньої спільноти отримала із часом статус усебічно розвинених особистостей. Саме всебічно розвинена особистість, яка усвідомлено й оптимально віднайшла своє місце в суспільній ієрархії та діяльністю якої задоволене суспільство, спроможна активно впливати на висхідний позитивний розвиток сучасних країн <...>» [1]. Відповідь на це питання, яка і тепер звучить актуально, знаходимо у працях К.Г. Юнга: «Будь-яку психічну реакцію, несумірну із причиною, яка її викликала необхідно досліджувати стосовно того, чи не була вона зумовлена водночас і архетипом» [5, с. 149]. Значення теорії архетипів, застосованих до аналізу процесів соціальної дійсності, важко переоцінити, а саму теорію назвати «консервативною» чи «стереотипною». Адже в ній специфіку соціальної дійсності враховано краще, ніж у проєктах «інновацій» та «модернізацій», у яких править не «самість», а «само». Архетипний аналіз не лишає людину на «самоті» у соціальній реальності – навпаки, він зв'язує її в діахронній та синхронній єдності, утворює і підкреслює не розрив, а синтез. «У своїй теорії К.Г. Юнг об'єднує каузальний та синхроністичний способи тлумачення. Перший полягає в розкритті психічних явищ на основі зв'язку причини і наслідку, другий – незбагнений, містичний, у якому психіка окремої людини поєднується з об'єктивною реальністю», – відзначає І. Процик [6, с. 61]. Окрім того, саме архетипно-ціннісний підхід дає можливість чітко **відділити цінність унікальної людської особистості від технологічної інноваційності технічних засобів і ментально не «перетворити» її на формальну структуру**, зберегти гуманістичний принцип «Людина – це мета, а не засіб».

Ідеться про те, що **традиційно** (а не *стереотипно*) розрізняють два виміри соціальної реальності, і це розрізнення яскраво проявляється, наприклад, через протиставлення методологій психологічної та структурно-функціоналістської парадигм у соціології. Перший – демонструє **суб'єктний вимір соціального**. Ідеться про **соціальні суб'єкти**: утворення, які традиційно визначають як «соціальні групи» й індивідуальні свідомості, які сприймають реальність або творять соціальну діяльність як взаємодію з реальними людьми. «Залежно від суб'єкта носіями самосвідомості можуть бути індивідуальні

(особистісні) або колективні (самосвідомість певної групи людей, об'єктивно чи свідомо об'єднаних у якусь спільноту: сім'ю, рід, верству, клас, професійну групу, конфесію, партію, націю тощо)» – такий перелік соціальних суб'єктів дають В. Ребало і В. Козаков [4, с. 127]. Другий вимір – **об'єктний**, або ж **організаційний** (проекція діяльності соціальних організацій або інститутів, над-індивідуальні духовні утворення, за Е. Дюркгаймом): «Найбільш значущі серед них:

- організації з виробництва товарів і послуг (промислові, сільськогосподарські, сервісні підприємства і фірми, фінансові установи, банки);
- організації в галузі освіти (дошкільні, шкільні, вищі навчальні заклади, заклади додаткової освіти);
- організації в галузі медичного обслуговування, охорони здоров'я, відпочинку, фізичної культури і спорту (лікарні, санаторії, туристичні бази, стадіони);
- науково-дослідні організації;
- органи законодавчої, виконавчої влади» (Е. Забарна, К. Ваннік) [2].

Взаємопроникнення суб'єктивної й об'єктивної соціальних реальностей (як взаємодія суб'єктів і об'єктів) визначаються архетипною специфікою «живе» – «неживе», зокрема, **діяльність суб'єктів** доцільно представляти як **самопізнання**, а **діяльність об'єктів** – як **функції**. Порівняймо: якщо стосовно соціальних суб'єктів «можна говорити про наявність різних форм самосвідомості (індивідуальна і колективна) і різних її видів: особистісна, родова, професійна, класова, конфесійна, етнічна, національна, загальнолюдська тощо» [4, с. 127], то соціальні об'єкти «називають ще діловими організаціями, які виконують суспільно корисні функції: кооперацію, співробітництво, підпорядкування (співпідпорядкування), управління, соціальний контроль» [2]. Окрім суб'єктного й об'єктного вимірів, є ще й третій вимір соціальної реальності: **хронотопний**, власне **онтологічний**, а не антропологічний чи організаційний. Ідеться про соціальний час та соціальний простір. Накладання на унікальну свідомість *водночас інформації багатьох шарів першого, другого та третього вимірів соціальної дійсності*, з одного боку, не змінюють моделей поведінки особистості, зберігають неповторність її архетипної Персони, а з іншого – спричиняють активацію архетипної Тіні і без додаткового «інноваційного технологічного» впливу.

Отже, щоб досягнути стану, за якого «у демократичному, зі сформованими громадськими інституціями суспільстві всебічно розвинена особистість сповідує принцип нерозривної єдності знань – переконань – учинків та перебуває в гармонії із собою, природою і соціумом» [1], людина повинна комплексно свідомо орудувати своїми відносинами на суб'єктному, хронотопному й об'єктному рівнях **водночас** (бути активованою як **єдність багатьох буттєвих рівнів**). Саме поняття «архетип» виявляється тим вдалим теоретико-методологічним конструктом, який допомагає охопити водночас багато проявів людської активності як самоусвідомлення і дозволяє безперешкодно подолати розриви між свідомим та позасвідомим, наявним та минулим, майбутнім та теперішнім. Л. Гоц так підкреслює специфіку архетипу: «1. Архетипи – культурна універсалия <...> 2. Репрезентації архетипу (архетипні образи) спостерігаються на різних семантичних, поняттєвих і символічних зрізах <...> 3. Репрезентації архетипу варіативні та характеризуються багатомірністю <...> 4. Архаїчність архетипу <...> 5. Амбівалентність архетипу <...> 6. Архетипи – автономні одиниці <...> 7. У психіці архетипи тісно переплетені <...> 8. Системність <...> 9. Актуальність <...>» [7, с. 54–55]. Перспективність понять, застосованих в архетипно-ціннісному підході як визнання можливості постійного оновлення людського досвіду без втрати бази досвіду попереднього, підкреслює принципова різниця між «архетипом», який

є універсальним «напрямом», і «архетипним праобразом», що народжує нові форми (зокрема, і соціальної дійсності), у яких цей напрям збережено: «Дефініції «архетип» і «архетипний образ» за К.Г. Юнгом: архетип (грецьк. *arche* – «початок») і *tipos* – «образ»; синоніми А. за К.Г. Юнгом: «прообраз», «первинний зразок», «елементарний образ») – універсальна незмінна інваріантна базова психічна структура, регулятор психічного життя, що організує зовнішній та внутрішній досвід індивідуума відповідно до передданого зразка. Архетип не сприймається свідомістю безпосередньо, адже сукупність архетипів становить зміст сфери колективного несвідомого. Архетипні образи – необмежено варіативні, конкретні репрезентанти архетипу у свідомості (образи та мотиви сновидінь, міфів, казок, художніх творів тощо), внутрішня структура яких зумовлена універсальними інваріантами, «прихованими архетипами». Архетип, коли трансформується в архетипний образ, доповнюється найрізноманітнішим образним, сюжетним змістом, унаслідок чого здатний набувати все нових актуальних форм», – підкреслює Л. Гоц [7, с. 54]. Отже, **«консервативність» архетипно-ціннісного підходу до аналізу процесів соціальної дійсності не суперечить його інноваційності**, оскільки інноваційність як «оновлення форми за сталості змісту» є смыслом самого цього підходу. А якщо згадати, якою мірою соціальна дійсність зав'язана на символах, якими є однаковою мірою і цифри в кодї, і літери у висновках, і сучасні смайли, і теги, паролі, промокоди, лейбли, QR-коди тощо, то інноваційний потенціал архетипного підходу як методу їх розтлумачення й аналізу їхнього впливу на діяльність соціальних суб'єктів стає **очевидним**. Закономірно, наприклад, «можна припустити, що архетип є смислоформою, загальним значенням (інваріант-гіперонім), тоді як символ є його безпосередньою реалізацією (варіант-гіпонім). Будь-який ряд символів не вичерпує всієї змістовності архетипу. У процесі розвитку мови архетипи модифікуються, на основі первинних моделей можуть конструюватися похідні. Отже, архетип – це структура, що може мати різне наповнення залежно від соціуму й індивідуальних особливостей психіки людини» (В. Агеєва) [8, с. 22]. Розмаїття глобалізованого соціуму, модернізації і трансформації якого непередбачувано впливають на життя, психологічний стан (і **продуктивність творчості**, якщо вже так потрібно «об'єктивувати» діяльність особистості якимись маркерами), якнайкраще піддається аналізу саме з позицій архетипно-ціннісного підходу, який, безперечно, необхідно розвивати як освітньо-наукову інновацію.

Практичну ж інноваційну значущість мають такі потенції архетипу, як **амбівалентність і бінарність** рольової ідентифікації та врахування її в науковому аналізі процесів соціальної дійсності / діяльності. Ця якість архетипу розкриває і відображає **соціалізаційну та культуротворчу функції соціального співжиття** в різних його «групових» формах – малих, середніх та великих спільнотах: сім'ї, виробничому колективі, національній общині, державі тощо. Ми стверджуємо це, оскільки «архетипи взаємопов'язані між собою, зумовлюють існування своєїрідної комплементарної пари. Архетип Матері може існувати автономно і водночас пов'язаний з архетипом Дитини. Архетип Трикстера – витівника й пройдисвіта зумовлює появу архетипу Культурного героя, який є водночас антагоністом Трикстера та його доповненням» (І. Процик) [9, с. 371]. Це означає, що соціальну дійсність можна розглядати і з позицій взаємодій антагоністів, і з позицій появи (і виховання) потенційних діячів певного архетипного «профілю» чи «типу», які спричиняють людство до інновативного розвитку в різних сферах – задіюють духовні, душевні, інтелектуальні, вольові та тілесні потенції як акції, джерела власних талантів, схильностей, нахилів, а отже, успіхів в осягненні певної діяльності, заснованих на бажанні, а не на примусі.

Висновки. Отже, ми вважаємо, що архетипною помилкою сучасного модернізаційного погляду на антропні процеси є представлення їх у дискурсі *функціональності*. «Функціонувати» можуть соціальні об'єкти, але не соціальні суб'єкти, які можуть і повинні лишатись свідомими як «послідовники попередників», якщо говорити пряміше – не «забувати себе» через постійне виконання механічних та «чужих» стосовно **власного суб'єктного, представлених як об'єктивність, функцій**. Власне «самосвідомість» означає «пробудження власного Я, його актуалізацію», **чим більше проєкцій цього «Я» буде актуалізовано, тим повнішим буде контакт суб'єкта (особа чи група) із соціальною реальністю** як полем об'єктивних можливостей та пропозицій. Саме такі висновки ми робимо з констатації В. Ребкалом і В. Козаковим стану, у якому «людина може бути водночас носієм практично всіх видів самосвідомості. Навіть більше, формування самосвідомості особистості відбувається саме внаслідок інтеграції низки її самовизначень у різних зрізах і сферах навколишньої реальності, життєвого простору, тобто як узагальнений результат індивідуальної, соціальної, професійної, політичної, конфесійної, національної тощо самоідентифікації. Для цілісного уявлення про самого себе індивід має усвідомити своє ставлення до якомога більшого числа наявних у суспільстві цінностей та відносин» [4, с. 127]. Поєднання архетипного та ціннісного підходів може створити методологію «фрейму» власне як стереотипу архетипно-ціннісної матриці, за якою відбуваються сприймання, опрацювання та реагування особи на процеси соціальної дійсності. Результати цього методу можуть бути адекватно відображені як у традиційних (наприклад, профорієнтація та профвідбір), так і в інноваційних (наприклад, дистанційне навчання) освітніх формах та механізмах.

Список використаної літератури

1. Химинець В. Інноваційність – важлива складова розбудови сучасного освітнього простору в регіоні. URL: <http://zakinppo.org.ua/institut/navchalnometodichna-robota/1909-innovacijnist-vazhliva-skladova->.
2. Забарна Е., Ваннік К. Інновації в соціальній сфері організації: сутність, види, відмінні характеристики. *Ефективна економіка*. 2014. № 9. URL: <http://www.economy.nayka.com.ua/?op=1&z=3312>.
3. Макарова А. Феномен архетипу у сучасних українських соціально-філософських рецепціях. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2020. Вип. 1 (171). Т. 2. С. 29–50.
4. Ребкало В., Козаков В. Архетип як ключовий елемент становлення та розвитку національної свідомості державного службовця. *Публічне управління: теорія та практика* : збірник наукових праць Асоціації докторів наук з державного управління. 2015. Спец. вип. С. 125–130.
5. Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философии. Москва : Медиум, 1994. 256 с.
6. Гоц Л. Архетип і архетипний образ: проблеми термінології у дослідженнях культури. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*. 2017. № 4. С. 52–57.
7. Процик І. Поняття архетипу в науковій літературі: генетико-теоретичний аспект. *Вісник Запорізького національного університету. Філологічні науки*. 2009. № 2. С. 56–66.
8. Агеева В. Архетип та його витлумачення від К.Г. Юнга-психоаналітика до лінгвокогнітивної сучасності. *Сучасні дослідження з іноземної філології*. 2013. Вип. 11. С. 18–26.
9. Процик І. Архетип і символ: проблеми визначення та взаємодії. *Актуальні проблеми слов'янської філології*. 2011. Вип. XXIV. Ч. 2. С. 368–377.

INNOVATIVE POTENYIAL OF ARCHETYPIC-AXIOLOGICAL APPROACH TO ANALYSIS OF SOCIAL REALITY PROCESSES

Alla Makarova

Zhytomyr Ivan Franko State University

Velyka Berdychivska str., 40, 10008, Zhytomyr, Ukraine

e-mail: Makarova_AO@ukr.net

The article is devoted to the phenomenon of Innovation in a dual context: as a direction and requirement for activity in various spheres of social reality and as a characteristic of the potential perspectiveness of the archetypic-axiological approach as scientifically valid. Based on the comparison of the interpretation of the concepts “innovation” and “archetype” it was found that the innovative approach does not reflect the processes of social reality as adequately as the archetypic-axiological approach. The arguments concerning some guidelines of the innovative approach are considered and the inconsistency of their theoretical requirements and practical realities with the peculiarities of subject-object orientation in the processes of social reality is revealed. In particular, the misinterpretation of the concepts of “conservatism” and “stereotypes”, which are proposed to be overcome by this approach, regardless of their potential to preserve cultural memory, is criticized; it is emphasized that the focus on “comprehensive development”, “independence”, “self-sufficiency of the individual” without taking into account the “traditional” forms of their implementation in practice turns into a lack of training and education. It is emphasized that innovativeness and innovations cannot be linked unambiguously and exclusively with the technological aspect. Instead, the positives and prospects of the archetypic-axiological approach to the analysis of social reality are revealed, in which “archetypic” and “axiological” methodological components are traditional for socio-philosophical analysis, and their combination in a single approach is an innovation that takes into account the diversity of social activities. The argument for addressing the archetypic-axiological approach in solving problems of social reality analysis is the tradition of distinguishing three dimensions of social reality: subjective, objective and chronotopic, which archetypic-axiological approach takes into account through the synthesis of causal and synchronistic way of their interpretation. It turns out that the concept of “archetype” is a successful methodological construct that encompasses many manifestations of social activity as self-awareness and allows to easily overcome the emptinesses between conscious and unconscious, present and past, future and present. It is emphasized that the “conservatism” of the archetypic-axiological approach to the analysis of the processes of social reality does not contradict its innovation, because innovation as “updating the form with the constancy of content” is the meaning of this approach. It is concluded that as the mistake of the modern modernization view of anthropic processes is to present them in the discourse of functionality, as the archetypic-axiological approach is able to reveal “self-consciousness” as an actualization of “I am”, “self” and therefore is potentially innovative not only in theory but also in creation, practices of cognition of social reality.

Key words: innovations, transformation, modernization, archetype, value, symbol, social, reality, activity.

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ, ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

УДК 101

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2020.25-26.4>

ПРАКТИКИ СТОЇЦИЗМУ Й ДУХОВНІ ОРІЄНТИРИ ЛЮДИНИ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

Олександра Стебельська

*Національний університет «Львівська політехніка»
вул. С. Бандери, 12, м. Львів, 79013, Україна
e-mail: cleanwave4@gmail.com*

Стаття присвячена незгасаючому інтересу до філософських ідей і практик стоїцизму в сучасному світі. У результаті критичного аналізу стверджується, що причиною такого зацікавлення є духовний досвід стоїків, який сприяє гармонізації не лише внутрішнього світу людини, а й тих комунікативних практик, у які вона залучена, дисциплінує та врівноважує життя людини, підготовлює її до гідної зустрічі з проблемами, надає засоби для розв'язання. Відчуваючи себе частиною природно-космічної реальності, усвідомлюючи взаємозалежність і єдність усіх світових процесів, людина здатна вибудовувати адекватні шляхи взаємодії з Іншими, Соціумом, Природою і Всесвітом. Глибоке усвідомлення того, що світ є єдиним і спільним простором співжиття й життєдіяльності, відчуття обов'язку та відповідальності за власні дії і слова, знаходить активний відгук у сучасників. Пропонуючи практики самовдосконалення, стоїцизм постає гнучким мобілізаційним ученням, відкритим для людей незалежно від національної, релігійної, статусної належності. Людина, її свобода і гідність – ось, що стоїть у центрі уваги стоїків. Незважаючи на те що стоїки дотримуються фаталістичних ідей, вони відстоюють людську свободу й автономію. Ми не здатні змінити обставин нашого життя, але ми здатні виробити вільне та відповідальне ставлення до них. Значну увагу стоїки приділяють феномену смертності людини, осмисленню того, що страх перед ним є безглуздим. Немає підстав переживати за те, чого не можемо змінити чи на що не можемо вплинути. Людина має змістити акценти: замість страху перед смертю, вона повинна звернути увагу на цінність кожної миті її життя. Духовні практики стоїчного вчення мають яскраво виражене практичне значення й можуть допомогти сучасній людині зорієнтуватися в нестабільному та мінливому світі, вони є відповіддю на його виклики. Стоїчні ідеї відзначаються гуманістичним характером, толерантністю, відкритістю, релігійною терпимістю. Стоїцизм володіє високим рівнем універсальності, сприяє єднанню людей і відкриває шляхи індивідуального духовного зростання.

Ключові слова: стоїцизм, відповідальність, єднання, обов'язок, мужність, духовні практики.

Постановка проблеми. Стоїцизм – одне з найвідоміших філософських учень доби пізньої античності, яке виникло в Афінах приблизно 300 років до н.е. Його засновником вважають Зенона Кітійського. Незважаючи на те що напрям сформувався більше двох тисячоліть тому, його вплив на розвиток науково-філософського мислення є неocenним. Стоїчне світобачення досі привертає увагу філософів, психологів і просто пересічних людей. Нині діють різноманітні курси, семінари та конференції, які досліджують стоїцизм і сприяють його поширенню, зокрема Stoic Week, Stoicon, Stoicism Today blog, Stoic Mindfulness and Resilience Training. Діє щорічний журнал Stoic Magazine. Під впливом стоїцизму перебували такі сучасні мислителі, як Ж. Дельоз, М. Фуко, П. Адо, В. Франкл

тощо. Між П. Адо та М. Фуко навіть відбулася дискусія з приводу інтерпретації духовної спадщини стоїцизму, порушувалося питання «культури себе» [1; 2]. На жаль, діалог був перерваний смертю М. Фуко. Список відомих мислителів, яких зацікавив стоїцизм, можна збільшувати, але виникає питання: чому саме в нашу епоху стоїцизм набув такого поширення й навіть популярності? Здавалось би, у XX–XXI ст. існує стільки різноманітних технологій, які здатні покращити життя людини, проте саме цей напрям філософського мислення пройшов крізь століття та змушує про себе говорити досі.

Тому **метою статті** є аналіз філософської позиції стоїцизму та спроба визначити причини стійкого нею зацікавлення в сучасній філософії; висвітлення тих духовних практик, які впливали й досі впливають на формування внутрішнього світу людини, допомагають їй самовизначитися та віднайти своє місце у Всесвіті, досягти внутрішньої рівноваги на протигагу зовнішньому мінливому світові.

Розробка наукової проблематики. Серед відомих стоїків варто відзначити представників періоду пізньої античності: Зенона Кітійського, Клеанфа, Посидонія, Сенеку, Мусонія Руфа, Марка Аврелія, Епіктета. Стоїчні ідеї пройшли крізь історію та вплинули на формування християнства (Климент Олександрійський, Тертуліан, Августин), на погляди новоевропейських мислителів (Р. Декарт, Б. Спіноза), на представника німецької класичної філософії І. Канта. Серед представників сучасної філософії, що поцінували здобутки стоїчної філософії, варто згадати Ж. Дельоза, М. Фуко, П. Адо, В. Франкла, А. Елліса, М. Нуссбаум, Л. Беккера, Н. Талеба, Т. Ірвіна, М. Пільюччі, Р. Броуера й інших.

Виклад основного матеріалу. Виникнення та розвиток стоїчного вчення припадає на досить активний і нестабільний історичний проміжок часу – період пізньої античності, який відзначається розпадом полісної системи, створенням потужної Римської імперії, розширенням політичних, економічних і культурних кордонів, значними соціально-політичними конфліктами. Це час, коли людина втратила впевненість у собі та майбутньому, переживала кризу самоідентифікації. Стоїцизм став відповіддю на труднощі й запити людини, оскільки запропонував такі духовні практики, які здатні стабілізувати та врівноважити людське існування. Стоїки не обіцяли «золотих гір», дарма не обнадіювали людину та спиралися лише на її реальні можливості. У мінливому та нестабільному світі вони хотіли допомогти людині віднайти внутрішній спокій і щастя. Зацікавлення стоїцизмом не згасло впродовж наступних століть. Причина цього криється в самій світоглядній системі стоїцизму, що спрямована на формування цілісного світосприйняття людини та її духовного виміру. Згаданий напрям постає надзвичайно відкритою системою, яка здатна залучити у свої лави широкі пласти населення незалежно від статусної, національної, расової чи релігійної належності. Перш ніж висвітлити ті елементи стоїчного світобачення, які привернули увагу сучасних мислителів (і не тільки), варто звернутися до самого вчення та окреслити його базові принципи. Засновник стоїцизму Зенон Кітійський сприймав філософію як практичну систему, як «культуру самих себе», яка полягає не в сухому теоретизуванні, а в безпосередньому застосуванні набутого знання, усвідомленому та зрілому ставленні людини до самої себе й до Інших. Він поділив філософію на три важливі частини: логіку-фізику-етику. Його послідовник Клеанф змінив цей порядок, вважаючи, що першою повинна бути логіка, потім етика, а завершувати шлях пізнання ми повинні фізикою. Причиною цього є те, що ми повинні, починаючи з простішого, завершувати складнішим, а саме теологією (богопізнанням). Нема потреби зараз сперечатися стосовно первинності положення наук. Вартим уваги є те, як через призму людського пізнання відбувається формування людини. Логіка повинна впорядковувати людське мислення, роздумувати стосовно критеріїв істинності й хибності, сприяти адекватному баченню реальності, виробляти принципи та межі пізнання. При цьому логіка постає важливою

та повноправною частиною філософії, оскільки її правильне використання впливатиме на функціонування двох інших частин філософії. Завданням фізики є виявити базові елементи світобудови та їх взаємозв'язок, що, у свою чергу, автоматично підведе нас до усвідомлення етичного вчення. Розуміння засад Реальності дасть можливість зрозуміти людині її місце в Ній і виробити найоптимальнішу поведінку. На цьому поділі наук базується порядок організації життя та мислення людини, запропонований сучасним стоїком М. Пільюччі: дисципліна бажання, дисципліна дії та дисципліна згоди [3]. Характерним є те, що прийняття стоїчних засад дисциплінує людину й визначає основні вектори її життєдіяльності.

Фізиці відповідає *дисципліна бажання*, «яка вказує, що нам належить і не належить хотіти» [3]. Для стоїків характерне чітке відчуття того, що є речі, над якими ми владні й над якими ми влади не маємо. Зрозуміти це ми можемо лише тоді, коли будемо розуміти, як улаштований Всесвіт, і закони, які лежать в основі його функціонування. Стоїки вважали, що світ складається з чотирьох стихій: вогню, води, повітря, землі. Проте первинне значення вони віддавали саме вогню. Вогонь – це та первинна енергія, яка розлита в космосі, оживляє його і є причиною всіх змін і трансформацій. «Цей першовогонь є ніби насінням, що містить логоси й першопричини всіх речей, які виникали, існують і виникнуть у майбутньому. А сплетіння й послідовність цих причин називається долею, знанням, істиною всього існуючого, законом невідворотним і неминучим. Саме завдяки долі все у світі керується найкращим чином, як у найоблаштованішій державі» [4, с. 50]. Відповідно, якщо космос функціонує згідно з певним законом, логосом і долею, людина так само йому підпорядковується, цей закон усередині неї. Одразу спадають на думку слова І. Канта, що є лише зоряне небо наді мною і моральний закон у мені [5, с. 562]. Людина вплетена в природно-космічну реальність, будь-які нерозумні дії людини здатні порушити рівновагу та гармонію їх взаємозв'язку.

Яскравим прикладом є глобальні проблеми сучасності: безцеремонне й нахабне втручання людини в природний хід подій здатне зруйнувати та понівечити як її, так і систему загалом. Щоб налагодити своє життя, людині необхідно зрозуміти, яку роль вона виконує та яке місце займає в масштабах Всесвіту, що їй підвладне, а що ні. Праця Епіктета «Енхірідіон» починається словами: «З існуючих речей одні перебувають у нашій владі, інші – ні. У нашій владі думка, прагнення, бажання, ухилення, одним словом, усе, що є нашим. Поза межами нашої влади – наше тіло, майно, добре ім'я, державна кар'єра, одним словом, усе, що не наше. Те, що в нашій владі, за своєю природою вільне, не знає перешкод, а те, що поза межами нашої влади, є слабким, рабським, обтяженим і чужим» [6, с. 55]. Сказані слова свідчать про те, що щастя та свобода людини залежать від того, як ми сприймаємо реальність.

Людина часто поводить себе як істота самовпевнена, уважаючи, що вона здатна повною мірою впливати на хід подій і контролювати їх. Мабуть, велика кількість психічних проблем, страхів, фобій і розчарувань сучасної людини спровоковані саме надмірним бажанням людини все тримати під контролем. Проте стоїки чітко зрозуміли той факт, що людина є істотою невесільною, об'єктивна реальність не підпадає під її вплив. Зокрема, фізичні константи не залежать від бажань людини, а зумовлюють ті процеси, у які вона залучена. Прагнення людини контролювати та впливати на те, що їй непідвладне, не лише робить її нещасливою та розчарованою, а й указує на її недалекоглядність. Те, що залежить від людини, – це її внутрішній світ, думки, сприйняття, переживання та бажання. Ми не можемо змінити деяких речей, проте від нас залежить, як їх сприймати, зрозуміти й оцінювати. Це і є територія свободи людини. Щоправда, не варто буквально сприймати слова Епіктета. Зокрема, кар'єрне зростання, добре ім'я, тілесне здоров'я залежать не лише від об'єктивних факторів, а й від суб'єктивних. Наприклад, генетичний «багаж» і справді

ми не вибираємо, але те, який спосіб життя будемо вести, залежить від усвідомленого ставлення до себе. Нам імпонує чітке розмежування залежних від нас і незалежних речей, що сприяє адекватному осмисленню себе та світу, частиною якого ми є. Саме це й відкриває для людини вимір свободи та відповідальності.

Дисципліна дії відповідає за нашу поведінку і спирається на ґрунтовне знання етики та її значення в житті кожної людини. Зріла людина повинна віднайти власні орієнтири у світі й вибудувати свою «систему координат», що визначатиме стосунки з Іншими. Звідси чітка структуралізація етичного вчення представниками стоїцизму. «Етика стоїків наказує нам не стільки конкретні дії й моделі поведінки, скільки готує нас до пошуку правильного шляху в умовах реального життя. Ми живемо в дуже складному середовищі, щоб робити абсолютно правильні в усіх відношеннях речі. Ми не можемо достовірно знати, чи достатньо правильно виявиться ця річ у тій чи іншій ситуації» [3]. Стоїки переконані, що, знаючи, що в нашій владі, а що – ні, ми зможемо адекватно вибудувати стратегії власної поведінки й, реагуючи на певні ситуації, ми повинні спиратися передусім на розум. Емоції є поганим радником, вони здатні затьмарювати бачення реальності, викривляти та спотворювати його. Зокрема, коли ми гніваємося, ми не здатні контролювати себе та свої дії. Відповідно, ми не можемо повною мірою бути відповідальними за них. Тому свобода проявляється лише тоді, коли ми керуємо емоціями, а не вони нами. Деколи вважають, що стоїки виступають за повну беземоційність людини. Проте це поверхове бачення: стоїки не заперечують емоційної сфери людини, вони вважають, що її необхідно контролювати, коли вона заважає нашому формуванню і становленню. Доля людині може підкидати різні «м'ячі», ми ж повинні навчитися з ними грати, грати розумно і правильно. Стоїцизм спрямовується до кожного з нас, стимулюючи до постійної роботи над собою, розмірковувань та аналізу. Лише тоді людина буде здатна до прозорого сприйняття дійсності, коли усвідомить своє місце в ній. Вона не є простою іграшкою долі, радше, її становлення відбувається в той момент, коли вона навчається приймати виклики долі гідно й мужньо.

Важливим аспектом моральної поведінки людини є її здатність спілкуватися, перебувати в комунікації з Іншими. Свідома та зріла людина не протиставлятиме себе Іншим, а буде відчувати необхідний із ними зв'язок. Уже змалечку людина вчиться їсти, ходити, говорити, набувати елементарні навички лише в соціумі. Її розвиток неможливий без перманентного діалогу з Іншими; слова та дії інших людей здатні спонукати її до самопізнання й реалізації. Тому для стоїків людина – це не індивід сам по собі, а громадянин світу, що відчуває обов'язок і відповідальність не лише за себе, а й за ціле. Евдемонічні прагнення стоїків – це не прагнення ейфорії та чуттєвого щастя, це пошуки гармонії й внутрішнього спокою.

У пошуках цієї гармонії вагому роль відіграє мислення. Саме від нього залежить світовідчуття, думки й поведінка. *Дисципліна згоди* вказує на те, які помилки ми допускаємо при роздумуванні, і закликає спиратися лише на достовірні переживання. «Логіка – це спосіб розрізнити та розглядати чи, якщо можна так висловитися, вимірювати та зважувати все інше» [4, с. 22]. Логіка завжди є тим скальпелем, що чітко розводить хибне й істинне. Вона є незамінним елементом самодисципліни та самоорганізації. Об'єктивний зміст уявлень не в нашій владі, але в нашій владі приймати чи не приймати їх. Тому «погодження» – це те, що залежить саме від нас [4, с. 35]. Цікавим є те, що без чіткого розрізнення наявного та належного, прийнятного та неприйнятного, доброго та злого, на думку Епіктета, людина навіть не здатна любити й бути другом! Епіктет у праці «Бесіди» розділ «Про дружбу» почав такими словами: «Що займає, то й люблять, звісно. Так хіба зло займає людей? Ні в якому разі. Ну, а те, що не має ніякого стосунку до них? Теж ні. Залишається,

отже, що їх займає лише благо, а якщо займає, значить, вони люблять його. Отже, хто знає, що таке благо, той і вміє любити. А хто нездатний відрізнити благо від зла й те, що ні те, ні інше, від того й іншого, як же ще той здатний любити? Отже, любити властиво тільки мудрій людині» [7, с. 141].

З огляду на сказане вище, стає зрозумілим, що мали на увазі представники стоїцизму, коли говорили, що людина повинна йти за власною природою. Її природа полягає не в сліпому потуранні своїм інстинктам і примхам. Останнє призвело б до порушення цілісності, рівноваги у Всесвіті, а також спричинило б страждання людини та її внутрішнє падіння. Природа людини полягає в її розумній, виваженій поведінці, в усвідомленні людиною власних можливостей/неможливостей, в адекватних реакціях на те, що відбувається, в осмисленні своєї єдності зі світовим Цілим.

Крізь століття: труднощі самоідентифікації. Виникнення та поширення будь-якого вчення вказує на те, що суспільстві наявний запит, на який воно здатне дати релевантну відповідь. Стоїчне вчення не було винятком. Людина дійсно перебувала в стані розгубленості, невпевненості у власних можливостях, розбалансованості й нестабільності, її не покидало відчуття самотності й безнадії. Старий світ зруйнувався, а новий занадто мінливий, конфліктний і непостійний. Необхідно було віднайти нові орієнтири для її життєдіяльності, вона повинна по-новому ідентифікувати себе як суб'єкта дії. Тому людина й почала шукати ґрунт для власного внутрішнього відновлення та аутентифікації.

Атмосфера сьогодення дуже нагадує те, що відбувалося в момент зародження та розвитку стоїчних ідей. Звісно, ситуація не ідентична, але симптоматика подібна. Хоча кожна держава намагається відстояти власні кордони й не лише політичні, а й соціально-культурні та економічні, усе ж процеси глобалізації стають надзвичайно потужними та всеохопними. Людство починає жити спільним життям, яке організовується за єдиними стандартами та принципами. Політичні й економічні війни, науково-технічний прогрес, пришвидшення темпів життя, занепад духовного рівня, зміни в комунікативних практиках і редукція спілкування до схеми «Я-Воно», глобальні загрози – ось реалії життя сучасної людини. Зокрема, глобальні проблеми поставили людину перед вибором: або ж людина змінить своє ставлення до «дому», у якому живе, або ж загине під його уламками. У сучасному бурхливому й аномійному світі пересічній людині надзвичайно складно віднайти своє місце, вона загублена й розгублена. Це й змушує людину до пошуків виходу з глухого кута. Не дивно, що людина звертається до попередньої духовної традиції, переосмислює її та намагається проінтерпретувати в межах сучасної епохи. Стоїцизм знаходить відгук у серцях людей, оскільки це практичне вчення, яке пропонує ефективні духовні вправлення, дає конкретні рекомендації стосовно розв'язання проблемних ситуацій, є турботою людини про саму себе [1; 6; 9; 10; 11]. Стоїчні настанови урівноважують людські потреби і прагнення, роблять її впевненішою в собі, нормалізують поведінку і приводить до ладу внутрішній світ.

Турбота про самих себе. У чому ж полягають конкретні стоїчні практики, які здатні врівноважити життя сучасної людини? Адже в будь-якому філософському вченні людина шукає не лише пусте теоретизування, а й зв'язок із життєвістю, практичністю, прагне віднайти душевну рівновагу, що дасть змогу переживати кожен день, адекватно реагувати на складні ситуації, долати перешкоди та мужньо зносити удари долі.

Передусім будь-яка турбота про самих себе чи культура самих себе передбачає *процеси внутрішнього пошуку та самопізнання*. Здавалось би, банальні речі, ними не здивувати професійного філософа, проте можна здивувати пересічного громадянина. У приватних бесідах можна почути фрази «а навіщо мені це треба?», «що мені це дасть?» чи просто якісь стереотипні відповіді стосовно розуміння сенсу власного існування. Часто

люди недооцінюють вплив питання «*хто ми?*» на наше життя. Мабуть, це частково пов'язано з внутрішніми страхами, загрозою втрати внутрішньої стабільності, шаблонністю поведінки. Простіше діяти, як усі, адже так ми відчуваємо себе впевненіше та комфортніше, спокійно спимо й не забуваємо голову додатковими питаннями. Навіть наш мозок діє згідно зі звичними нейронними зв'язками, певною мірою він «лінійний» і віддає переваги протореним нейронним зв'язкам і доріжкам. Щоб розвивати мозок, необхідно навантажувати його новою інформацією, опановувати нові види діяльності, багато читати, вступати в активну комунікацію задля створення нових нейронних зв'язків, що сприятиме його гнучкішій та ефективнішій роботі в подальшому. Такі питання, як *хто я?*, можуть не лише вивести з рівноваги будь-яку психіку, а й сприяти становленню та ідентифікації людини. Але як відбувається процес самопізнання? Процеси самопізнання мають індивідуальний і перманентний характер, проте загалом передбачають уважність до своїх думок і вчинків, їх розбір та аналіз, читання й обдумування прочитаного, спроби глобальніше та повніше оцінити ситуації, у які потрапляє людина, чітке окреслення моральної позиції, базових принципів та ідеалів, розвиток відповідальності за вчинене, позбавлення страху перед свободою, розвиток резистентності щодо зовнішніх подій тощо. Список можна продовжувати, але самопізнання є щоденною практикою формування зрілої людини. Краще розуміння себе дасть можливість реалізувати та віднайти своє місце під сонцем, а отже, прожити дане нам одне життя повно і щасливо, власне, прожити своє життя, а не чуже, нав'язане суспільством, вихованням чи традицією.

Усвідомлення цінності власного життя й вибору часто відбувається через призму оцінювання смертності людського існування. Людина не владна над своєю смертю, над тим, що час спливає, речі змінюються. Це і спричиняє страх смерті, який здатен отруїти та понівечити життя навіть найщасливішій людині. На думку стоїків, страх перед власною кінечністю є безглуздом, оскільки змінити майбутнє чи передбачити свій кінець нам не під силу. Переживати за те, чого ми не можемо змінити, рівноцінне розпорошуванню внутрішньої енергії. Смерть є природним, невідворотним процесом, який ми повинні прийняти як даність. «Смерть є така ж таємниця природи, як і народження. В одному випадку з'єднання, в іншому – розкладання одних і тих же елементів. Узагалі в них немає нічого, що могло б бути для когось ганебним, бо немає нічого невідповідного одухотвореній істоті або розуму тої ж будови» [12]. Окрім того, ця фобія свідчить про те, що людина не сприймає адекватно власної природи, адже смерть – це феномен, що здатний впливати на вибудовування єдиної лінії життя, сприяти визначенню основних життєвих орієнтирів, а отже, осмисленню нашого теперішнього існування. Тому стоїки переконані, що основну увагу ми повинні спрямувати не на майбутнє, якого ми не знаємо, не на минуле, якого не змінити, а саме на теперішнє, яке в наших руках. Вони закликають цінувати кожен мить і наповнювати своє життя сенсом! «Сьогодні – єдине, що вони можуть втратити, так як тільки його вони й мають, а те, чого людина не має, вона не втрачає» [13]. Відповідно, для сучасної людини стоїцизм корисний тим, що він концентрує її внутрішню енергію на реалізації себе «тепер і зараз».

Оскільки сучасна людина живе в дуже активному та динамічному світі, у неї природно виникає прагнення тримати все під контролем. Останнє може завершитися виникненням різноманітних неврозів, фобій і депресій. Людина повинна зрозуміти межі власних можливостей і влади, відмовитися від тотального контролю за своїм життям, припинити насильно та негнучко втручатися в зовнішній хід подій. Дуже чітко цю ідею описав сучасний мислитель стоїчного спрямування Н. Талей у книзі «Антикрихкість». Прагнучи все контролювати, вибудовувати надскладні системи, графіки та схеми, людина тим самим створює крихкий світ, здатний зруйнуватися від одного тільки збою в системі. На думку

Н. Талеба, ми повинні прагнути до антикрихкості, яка полягає в тому, що людина дає змогу собі та системі, частиною якої вона є, працювати спонтанно і гнучко, адаптуючись до випадкових змін, різноманітних факторів і нестандартних, несподіваних ситуацій. Лише ті системи, які виживуть у результаті таких трансформацій за відсутності цілеспрямованого та цілераціонального втручання людини в хід подій, будуть найбільш життєздатними й антикрихкими. Лише тоді, коли людина усвідомить, що вона не завжди може впливати на хід подій, що світ розвивається і трансформується подекуди поза її бажаннями та діями, вона зможе «прийняти» його й виробити адекватні форми реагування на ситуації, навчиться грати з м'ячем, який підкинула доля.

Стоїки виховують у нас *уважність*, «ую свою увагу віддавати справі, якою в цей момент зайнятий, і засобам, якими вона виконується» [14]. Швидкий темп сучасного життя спричиняє втрату концентрації людиною та поверхове ставлення до всього, з чим вона стикається. Це не лише спотворює працю, якою вона займається, а й створює перешкоди на шляху повноцінної комунікації, заважає взаєморозумінню між людьми. Складається враження, що сучасне покоління – це покоління «фаст-фуд». Воно все прагне зробити швидко, відреагувати на ситуації оперативно, проте від цього занижуються якісні показники його діяльності. Подекуди через брак зосередженості сучасна людина не помічає важливих для неї речей, від неї тікають сенси, а отже, максимально наближене до об'єктивності сприйняття дійсності. Недарма такий мислитель, як Е. Тоффлер, зазначає кліповий характер мислення сучасників, а саме: його фрагментарність, мозаїчність, розрізненість і поверховість. Стоїки ж, навпаки, наголошують на цінності внутрішньої концентрації, що не лише покращить якість нашого саморозвитку та реалізації, спілкування з іншими людьми, а й позитивно впливатиме на самопочуття людини, сприятиме її заспокоєнню та врівноваженості.

Стоїчне вчення звертає увагу на *мистецтво діалогу* – діалогу із собою та Іншими. Насправді вміння слухати, чути, правильно висловлювати власні думки є надзвичайно важливими вміннями для кожної людини, які в сучасному світі з катастрофічною швидкістю втрачаються. Технологізація/оцифрування реальності призвели до спотворення комунікативних практик і їх спрощеності. Проводячи багато часу в режимі «он-лайн», люди звикають перекидатися короткими фразами (оскільки писати – це так само довго, як і читати), доповнюючи їх образною інформацією (картинками, демотиваторами, відео). Функції емоцій у них виконують «смайли», «стікери» та «емодзі». Це механізує не лише передачу інформації, а й процес спілкування загалом. У мережі нема необхідності почути людину; лишень нас щось не задовольняє, ми можемо вийти в «офф-лайн». Полишаючи комп'ютер, співрозмовники переносять цей досвід спілкування в реальний світ. При поясненні своєї позиції подекуди людям легше показати відео, аніж обговорити його. Невміння слухати призводить до нестриманості й агресії. Утрачається культура самого діалогу, що призводить до постійних конфліктів, непорозумінь, хибних інтерпретацій тощо. Тому нині надзвичайно важливим є розвиток вміння комунікувати, вести діалог і, що важливо, чути іншу людину.

У цьому контексті варто згадати й цінність мовчання. «Переважно зберігай мовчання» [6, с. 72]. Недарма давні греки таку увагу приділяли мовчанню, яке прирівнювалося практично до аскези, адже воно передбачало самодисципліну, самоаналіз, уважність, концентрацію, вміння прислухатися до себе та до Інших. Свого часу піфагорійці проходили через випробування п'ятирічного мовчання. Сучасний світ занадто шумний, у ньому нема місця мовчанню й усамітненню. Підхоплена шаленим ритмом життя, людина боїться мовчання, адже останнє передбачає зустріч із самою собою. Її страх трансформується в те, що людина ще більше завантажує власне життя безглуздою активністю. Вона намагається

віднайти собі хоч якесь заняття, яке позбавить її від непотрібних думок і заповнить внутрішню порожнечу. Переживаючи пустотність власного існування, сучасна людина звертається до психологів, щоб хоч трохи полегшити тягар власного існування. На протигагу внутрішнє усамітнення – це своєрідна медитація, яка стимулює та активізує процеси становлення нас як особистостей. Тому деякі люди спеціально їдуть у гори або ж шукають безлюдних місць, щоб пережити цей досвід і повернутися оновленими. Стає популярним один раз на тиждень полишати всі гаджети та девайси, не користуватись Інтернетом і використати час для себе.

Мовчання під час розмови (а не класичне перебивання одне одного) здатне допомогти *почути* те, що нам говорять, а отже, дасть змогу розв'язати конфлікти та непорозуміння або ж зовсім їх не допустити. Як би парадоксально це не звучало, але мовчання не руйнує комунікацію, а, навпаки, здатне налагодити її. Чи не є відсутність мовчання причиною того, що сучасні діти починають пізно говорити? Постійне базікання з телевізора, телефонів, планшетів просто не дає їм змоги висловитися, урешті, вони втрачають до цього інтерес.

Стоїчне вчення також сприяє об'єднанню людей, оскільки відкрите всім незалежно від релігійних, політичних, особистісних переконань, до нього можуть приєднатися люди незалежно від їхнього віку, статі, статусу та рангу. Стоїцизм не суперечить ані теїстичним, ані атеїстичним поглядам. Для стоїків немає значення, у що вірити: у Природу, Бога чи Закон. «У стоїцизмі є одна особливість. Мене вона відразу ж привернула, деякі, навпаки, уважають її недоліком. Я маю на увазі невизначеність стоїків щодо трактування Логосу. Це зробило їхній табір відкритим для всіх: атеїстів, агностиків, пантеїстів і панентеїстів, теїстів тощо, але за умови, що ніхто із цих гостей не нав'язує свої метафізичні погляди іншим. Якщо ви християнин, мусульманин чи іудей, то можете трактувати Логос як прояв і головний атрибут «особистого» Бога, який створив Всесвіт. Якщо ви схилиєтеся до того, що Бог присутній всюди й тотожний самій Природі, то будете почувати себе комфортно з концепцією раціонального принципу Всесвіту, якої дотримувалися багато античних стоїків. Якщо ви агностик або атеїст, то в цьому разі Логос є незаперечний факт раціональної організації космосу (нехай навіть ми поки не знаємо, чи є ця організація наслідком якогось розумного задуму або ж результатом дії причинно-наслідкових зв'язків, некерованих вищою розумною силою)» [3]. Для стоїків має значення лише таке: піднесення гідності людської особистості, вироблення шляхів досягнення нею щастя, спокою та гармонії, турбота про Інших і відчуття єдності зі Світом. Перевагою стоїцизму є універсальність проголошених ним чеснот. Їх можна зустріти в християнстві, конфуціанстві, даосизмі, іудаїзмі, мусульманстві тощо. Серед таких чеснот варто відзначити справедливість, мужність, гуманізм, поміркованість і стриманість, мудрість.

Стоїчне світобачення акцентує увагу не лише на єдності всіх людей, а й на *єдності Людини і Природи, Людини і Всесвіту*. Наша реальність підпорядковується визначеним законам, вона функціонує розумно та гармонійно. Людина є невід'ємною її частиною, оскільки пов'язана з нею на всіх можливих рівнях (фізичному, біологічному, хімічному тощо). У результаті потужного науково-технічного прогресу людина порушила рівновагу такого тісного взаємозв'язку та почала занадто активно втручатися в природно-космічні процеси. Це спричинило появу низки глобальних проблем, розв'язання яких потребує не лише відкритого діалогу глав країн, змін у світовому законодавстві, екологічних обмежень, а й передусім змін у свідомості кожної людини, усвідомлення необхідності її дбайливого ставлення до «дому», у якому вона живе, її нерозривної єдності з природним середовищем. Стоїцизм не відкриває перед нами чогось абсолютно нового, проте дає можливість віднайти своє щастя під егідою єднання та людинолюбства.

Висновки. Провівши короткий аналіз світоглядних ідей стоїцизму, авторка дійшла розуміння його як важливої духовної практики, що досі не втратила своєї актуальності. Причиною цього є універсальність ідей стоїцизму щодо осмислення ним духовних пошуків і запитів людини. Серед духовних практик, які знаходять відгук у системі запитів сучасної людини, зануреної в прудкий плин часу й соціальних, політичних і технологічних змін, варто відзначити такі:

– турбота й занурення в глибини самих себе, спроби визначити своє місце і сенс життя у Всесвіті; уважність і внутрішня концентрація; вміння вести діалог; терапевтична значущість мовчання та усамітнення; відновлення адекватних комунікативних практик, що сприятимуть взаємному розвитку та саморозвитку;

– відкритість перед Іншими незалежно від їхньої національної, політичної, соціальної, релігійної належності тощо;

– відчуття нерозривної єдності з Природою і Всесвітом, що є передумовою й першим кроком на шляху до ефективного розв'язання глобальних проблем, формування відповідального ставлення до довкілля як спільного «житла» для всіх.

По суті, для сучасної людини стоїцизм міг би відігравати роль свідомих гальмівних норм: у швидкому, хаотичному світі стоїчні духовні практики здатні олюднювати людину, урівноважувати її духовні поривання, надавати гуманістичної векторності її діяльності, цінувати кожний день життя як дарунок долі й наснажувати в пошуках його сенсу, адже поза цим усім життя перетворюється на хаотичне блукання чужими стежками.

Список використаної літератури

1. Адо П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом Дэвидсоном / пер. с франц. Москва ; Санкт-Петербург : Степной Ветер ; Коло, 2005. 288 с.
2. Гаджикурбанова П. «Духовные упражнения» или «забота о себе» (стоическая этика в интерпретации П. Адо и М. Фуко). *Этическая мысль*. Выпуск 9. Москва, 2009. С. 27–42.
3. Пильюччи М. Как быть стоиком. Античная философия и современная жизнь. URL: <http://maxima-library.org/mob/b/412111?format=readhtml>.
4. Фрагменты ранних стоиков / пер. и комм. А.А. Столярова. Москва : ГЛК, 1998. Т. 1 : Зенон и его ученики. 1998. 252 с.
5. Кант И. Критика практического разума. *Собрание сочинений* : в 8 т. Москва : Чоро, 1994. Т. 4. С. 373–565.
6. Эпиктет. Энхиридион (Краткое руководство к нравственной жизни). Симпликий. Комментарий на «Энхиридион» Эпиктета. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2012. 399 с.
7. Беседы Эпиктета / изд. подгот. Г.А. Таронян. Москва : Научно-издательский центр «Ладомир», 1997. 312 с.
8. Бубер М. Я и Ты. URL: <http://www.psylib.org.ua/books/buber01/index.htm> (дата звернення: 18.10.2020).
9. Марк Аврелий Антонин. Размышления. Ленинград : Наука, 1985. 255 с.
10. Сенека Л.А. Философские трактаты. Санкт-Петербург : Алетейя, 2001. 400 с.
11. Фуко М. История сексуальности-III: Забота о себе / пер. с фр. Т.Н. Титовой и О.И. Хомы ; под общ. ред. А.Б. Мокроусова. Киев : Дух и литера ; Грунт ; Москва : Рефл-бук, 1998. 288 с.
12. Марк Аврелий. Наедине с собой. Размышления. URL: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/avrel01/txt04.htm>.
13. Марк Аврелий. Наедине с собой. Размышления. URL: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/avrel01/txt02.htm>.
14. Марк Аврелий. Наедине с собой. Размышления. URL: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/avrel01/txt09.htm>.

THE PRACTICES OF STOICISM AND THE SPIRITUAL DIMENSIONS OF PERSON IN THE CONTEMPORARY WORLD

Oleksandra Stebelska

*Lviv Polytechnic National University
S. Bandera str., 12, Lviv, 79013, Ukraine
e-mail: cleanwave4@gmail.com*

This article is devoted to the unquenchable interest in the philosophical ideas and practices of Stoicism in the contemporary world. As a result of critical analysis, it is argued that the reason for this interest is the spiritual experience of the Stoics, which contributes to the harmonization not only of the inner world of person, but also those communicative practices in which he/she is involved, prepares his/her for a worthy meeting with problems, provides means to solve them, disciplines and balances human life. Feeling like a part of natural-cosmic reality, realizing the interdependence and unity of all world processes, a person is able to build adequate ways of interaction with Others, Society, Nature and the Universe. The deep awareness that the world is the only and common space of coexistence and life, a sense of duty and responsibility for their own actions and words find a powerful response in contemporaries. Offering the practice of self-improvement, Stoicism is an extremely flexible doctrine and attracts to all people, regardless of nationality, religion, status. Person, his/her freedom and dignity - this is the focus of the Stoics. Despite the fact that the Stoics adhere to fatalistic ideas, they defend human freedom and autonomy. We are not able to change the circumstances of our lives, but we are able to develop a free and responsible attitude towards them. The Stoics pay considerable attention to the phenomenon of human mortality, to the realization that the fear of it is meaningless. There is no reason to worry about what we cannot change or what we cannot influence. Person must shift the emphasis: instead of fear of death, he/she must pay attention to the value of every moment of his/her life. The spiritual practices of Stoic system have a pronounced practical significance, help modern person to orient in an unstable and changing world, and are a response to its challenges. Stoic ideas are humanistic, tolerant, and opened. Stoicism has a high level of universality, promotes the unity of people, and opens the way for their individual spiritual growth.

Key words: stoicism, responsibility, unity, duty, courage, spiritual practices.

УДК 130.2

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2020.25-26.5>

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ КОНЦЕПЦІЙ БРУНО ЛАТУРА ТА МАНУЕЛЯ ДЕЛАНДА

Наталія Шолухо

*Харківська державна академія культури
Бурсацький узвіз, 4, м. Харків, 61057, Україна
e-mail: natellaSh@gmail.com*

У статті виокремлено та проаналізовано антропологічний складник «пласких онтологій» на прикладі концепцій Бруно Латура та Мануеля Деланда. Увага філософської спільноти до «пласких онтологій» розглянута як альтернатива постмодерну. Заперечення привілейованого становища суб'єкта й заміна терміна «суб'єкт» на термін «об'єкт» визначено як чільні ознаки нової течії та причину перегляду проблеми суб'єкта культури у філософії XXI ст.

Зазначено, що зв'язок між природою та культурою, матеріально-речовий вимір культури та статус суб'єкта обрані в концепціях Б. Латура та М. Деланда для розгляду крізь призму антропологічних питань. Доведено, що класична модель суб'єкта як того, хто вміщує природне й людське, не заперечується «пласкими онтологіями». Б. Латур і М. Деланда перетин людського та природного локалізували не в бутті, а в суб'єкті. Показано, що М. Деланда за допомогою терміна Дельоза «асамбляж» указав на доіндивідуальні природні витоки суб'єкта, тоді як Б. Латур через категорію «актант» подав спрощену модель суб'єкта як того, хто позбавлений тотожності через постійну трансформацію та оперує чуттєвими образами матеріально-речової культури. Зауважено, що філософські концепції Б. Латура та М. Деланда уможливають існування моделей дійсності, у межах яких культура існує без легалізації суб'єктом. М. Деланда показав культуру як мережу взаємопов'язаних складників без кордонів і глибини. Б. Латур дав максимально необмежений зміст культури через комбінування її складників і їх сенсів. Статус суб'єкта культури в «пласких онтологіях» показано як такий, що змінюється через опис суб'єктів та об'єктів як різних за походженням, але рівних за статусом. Наголошено на тому, що суб'єкт культури не знецінюється, а набуває сенсу як той, хто репрезентується через дію.

У висновках зазначено, що антропологічна оптика «пласких онтологій» показала зміщення наголосу із суб'єкта культури на культурні практики. Саму культуру за сукупністю характеристик у концепціях Б. Латура та М. Деланда визначено як мережу різних за походженням феноменів культури, які мають рівнозначний статус і мінливі характеристики.

Ключові слова: актант, антропологія, культурні практики, «пласкі онтології», суб'єкт культури.

Вступ. Концептуальна вичерпність постмодерністської філософії наприкінці ХХ ст. зумовила пошуки новітніх пояснювальних моделей дійсності серед широкого кола гуманітарних течій і напрямів. У ХХІ ст. одним із флагманів філософського світу стали так звані «пласкі онтології» – теорії І. Богоста, І. Гармана, М. Деланда, Б. Латура, Дж. Ло та ін., спільним місцем філософських думок яких є відмова в першому наближенні від класичної категорії «суб'єкт» й погляд на буття як на розгалужену мережу об'єктів. Проте залучення антропологічної оптики до цієї філософської течії демонструє імпліцитну наявність суб'єкта при зміні понятійно-категоріального апарату, що зумовлює порушення проблеми концептуалізації суб'єкта й репрезентації його в полі культури крізь призму

«пласких онтологій». Для української філософської думки розв'язання цього питання стане як відповідністю загальносвітовій інтелектуальній динаміці, так і відповіддю при вирішенні проблем, зумовлених необхідністю формування портрета суб'єкта української історії, свідомого громадянина сучасності, учасника волонтерського руху, а також суб'єкта сучасної української культури як такого, чий функції та модель зумовлені різноплановістю поступу самої української культури загальнонаціонального, регіонального й локального масштабів.

Актуальність проблеми. Артикуляція нагальних проблем ХХІ ст. у парадигмі «пласких онтологій» потребує порушення питання про трансформацію антропологічних конструкцій. Бруно Латур і Мануель Деланда у власних філософських пошуках унаочнили можливі траєкторії руху думки про суб'єкта, хоча й ліквідували цю категорію. Отже, актуальності набуває проблема репрезентації суб'єкта в «пласких онтологіях», понятійно-категоріальний апарат і концептуальні позиції яких заперечують термін «суб'єкт», натомість демонструють його проблематику та функціонування в просторі культури.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Як дослідницький інструментарій «пласкі онтології» залучені до розвідок П. Гіллена [1], який проаналізував за їх допомогою арт-практики; І. Богоста, який вивчав відеоігри; К. Майорової, яка показала стан міської архітектури; а також у нашому дослідженні [6], присвяченому тілесності в серіалі. Безпосередньо зіставлення філософських концепцій Б. Латура та М. Деланда наявне в розвідці ще одного представника «пласких онтологій» – Г. Гармана [5], проте у вимірі зіставлення обох мислителів із реалізмом. Отже, екстраполяція «пласких онтологій» на широкий гуманітарний контекст має певну хронологію, тоді як її антропологічний складник не розглянуто, тому все ще потребує артикуляції та формування цілісної моделі. Однією з перших спроб у цій царині й стане стаття.

Мета статті – здійснити філософську рефлексію антропологічної складової «пласких онтологій» на прикладі концепції Бруно Латура та Мануеля Деланда. Відповідно до мети, необхідно знайти відповіді на питання, як установлюється в «пласких онтологіях» зв'язок між природою та культурою стосовно суб'єкта культури, показати зміну статусу суб'єкта в системі позицій культури, а також виокремити специфіку інтерпретації матеріально-речового виміру культури в «пласких онтологіях».

Виклад основного матеріалу. Спроможність постмодерну бути джерелом сенсів вичерпала себе наприкінці ХХ ст., паралельно із цим філософія кінця ХХ – початку ХХІ ст. продемонструвала формування течій, які претендували на статус пояснювальних настанов дійсності. Зокрема, філософські пошуки І. Богоста, Г. Гармана, М. Деланда, Б. Латура, Дж. Ло, об'єднані спільною назвою «пласкі онтології», містять потужний евристичний потенціал, проте через їх формування, що все ще триває, ускладнюється їх рефлексія, тим більше виокремлення складників і впорядкування філософської парадигми мислення на новий лад. Утім накопичений багаж «пласких онтологій» нині вже уможливує порушення засадничих для філософії питань, зіставлень позицій окремих представників і проєкцію на форми культури для унаочнення пізнавальних можливостей цієї філософської течії. Саме тому не зайвим буде порушити питання про антропологічний зміст позицій Бруно Латура та Мануеля Деланда в їх зіставленні та вписуванні до загального інтелектуального ландшафту «пласких онтологій».

Необхідно зазначити, що філософія Б. Латура, яку він визначив як «акторно-мережева теорія», стосовно до «пласких онтологій» М. Деланда, на думку, зокрема, колективу акторів А. Писарева, С. Астахова та С. Гавриленка, є доволі умовною та пояснюється «суміжністю завдань і певних концептуальних рішень» [4, с. 17]. Проте ця ж характеристика розповсюджується дослідниками безпосередньо й на «пласкі онтології». Натомість

наша розвідка йде вслід за Г. Гарманом, який здійснив компаративний аналіз думок Б. Латура та М. Деланда «на засадах реалізму та реабілітації речей» [5, с. 1], адже Б. Латур та М. Деланда однаково заперечували наявність однієї субстанції як першоджерела, що зумовило б його пріоритетне становище в бутті й закріпило б ієрархічну світобудову. Обидва мислителі залучають категорії «об'єкти» і «мережі», наповнюючи їх новим змістом і демонструючи самодостатність своїх теорій відносно класичної філософської парадигми. Отже, рецепція філософських думок Б. Латура та М. Деланда в антропологічній оптиці уможливило виокремлення спільних місць.

Фундатор філософської антропології М. Шелер ще на початку ХХ ст. визначив модель суб'єкта як зумовлену перетином природного, духовного та космічного. Співвіднесення цієї моделі із системою координат «пласких онтологій» не заперечує самого суб'єкта, а залучає іншу термінологію та зміщує наголос із проблематичності на декларативність, тимчасово нівелюючи гостроту погляду на суб'єкта культури як синтез природного та «штучного» (у значенні культурного або соціального). Як епатжно зазначив Г. Гарман: «Людський суб'єкт ... остаточно втрачає свій статус Імператора філософії» [5, с. 2].

Залучення «пласкими онтологіями» терміна «об'єкт», як на перший погляд, уможливило рівні права між суб'єктами й об'єктами в класичному розумінні. Згодом розглянемо, як це вплинуло на матеріально-речовий вимір буття. Наразі варто зупинитися на тому, як цей концептуальний зсув вплинув на модель суб'єкта як на поле перетину природного та культурного.

Площина – новий вимір суб'єкта культури.

У Б. Латура та М. Деланда простежується динамічна модель буття з варіативним змістом. Межі культури й суб'єкта не мають умовних перешкод для переходу в поле природного, яке, у свою чергу, вільно входить у культурне. Відбувається перехід із глибини на поверхню та ліквідація відмінності між внутрішнім і зовнішнім. Або словами Г. Гармана про філософію Б. Латура: «Усі об'єкти знаходяться на одному рівні: хімікати, армії, корпорації та ідеї ... матеріалізм негайно відпадає; філософія більше не окроплює святою водою будинок із привидами» [5, с. 7].

Такі ж трансформації відбуваються в структурі суб'єкта, що в обох філософів не візуалізується, проте посилання на Ж. Дельоза спонукає звернутися до його разом із Ф. Гваттарі концепції «тіла без органів» не в значенні заперечення анатомії, а в значенні перепрочитання її як відсутності фізичних констант, що зумовлено здобутками пластичної хірургії, ендокринології, дієтології та фітнесу.

Чим же замінено суб'єкта в Б. Латура та М. Деланда? Б. Латур залучає термін «актант», за яким закріплює широкий семантичний спектр – це той, хто виконує дії. Тобто «актантом» є будь-який об'єкт, починаючи від речей і закінчуючи складним соціальним утворенням мегаполісу. Проте варто наголосити на тому, що дія є засобом конституювання «актанта» в бутті, природа його мінлива, а тотожності він досягає через роботу з чуттєвими образами як зв'язком з іншими «актантами». Цей ресурс суб'єктності виокремлює його серед загалу буття, чим дає змогу уникати сюрреалістичних ситуацій із наділенням зв'язку між мушлею та президентом. Тобто антропологічний принцип хоча й спростовується, проте визначає вектор думки філософа.

Однак у цій позиції простежується слабке місце через редукцію авторської думки до семіотики культури. Так, Б. Латур указав на взаємини між речами в лабораторії як ідеальну модель зв'язку між об'єктами: «Завдяки, а не всупереч штучності й обмеженості експериментальної ситуації досягається найбільш величній ступінь близькості між словами та речами» [2, с. 28]. Тобто Б. Латур пояснює саму механіку взаємодії елементів, які

в класичній філософській парадигмі належать до різних вимірів буття. Проте залучення чуттєвого досвіду й апелювання до семіотичної парадигми, за якою слово, річ і думка тотожні, обертає вектор роздумів Б. Латура на початок його рефлексії.

У свою чергу, М. Деланда залучив термін уже згаданого Ж. Дельоза «асамбляж» не в дельозовому тлумаченні, за яким «взаємини мають змінюватися поза термінології змін» [7, с. 11], а в значенні доіндивідуальних компонентів суб'єкта з наголосом на поверхні та відсутності глибини. Важливою для дослідження є спроба М. Деланда вказати на доприродність, дологічність формування змісту суб'єкта, що дає змогу рухатися вглиб за цим напрямом. Хоча нинішній стан розробки «пласких онтологій» поки що не дає змоги виокремити першоджерело, варто зазначити, що визначення первинності природи над культурою або навпаки ліквідує сутність цієї філософської течії, адже уможливить розбудову ієрархічної структури суб'єкта, що суперечить її методологічним і концептуальним засадам.

Повернімося до думки М. Деланда, який, так само як і Б. Латур, із пересторогою зазначив, що можливі не будь-які комбінації компонентів, а ті, що мають «емерджентні якості», тобто спроможність до формування образів, спираючись на чуттєвий досвід, а відтак здатність до культурних практик і трансформації навколишнього середовища. Аналогічного висновку дійшов І. Гарман: «Абсурдність асамбляжу Океан – Екс-канцлер – Монета – Квасоля, недолугість його як усього лише плоду уяви частково демонструється тим, що не має впливу на якихось своїх учасників» [5, с. 10]. Отже, анархічний і революційний номінально, проте орієнтований на антропологію змістовно, хід думок Б. Латура та М. Деланди виокремлює суб'єкта культури серед загалу об'єктів, хоча й не залучає для цього звичного терміна. На те саме вказав сам Б. Латур, коли зазначив, що його думки, як представника акторно-мережевої теорії, не заперечують суб'єкта, а формують новий погляд на об'єкта: «Саме в цих роботах «не люди» – мікроби, мушлі, каміння та кораблі – по-новому постали перед соціальною теорією» [3, с. 80]. Отже, декларування перетину природного та культурного демонструє невичерпаність їх взаємного заглиблення в суб'єкті та експлікації в соціальному.

Суб'єкт культури: ліквідація або реструктуризація?

Як саме змінюється статус суб'єкта в системі позицій культури? Спільним місцем у конструюванні суб'єкта Б. Латуром і М. Деландою постав естетичний досвід як опосередковані взаємини між матеріальним і символічним вимірами культури, які саме в латурівському «актанті» й деландівському «асамбляжі» трансформувалися в такі, що взаємодіють на паритетних засадах, хоча цей висновок суперечить тезі І. Гармана, що «прийняти віртуальне як рішення – означає увести філософію від конкретних об'єктів» [5, с. 30]. Закріплення самими філософами за «актантом» та «асамбляжем» здатності до формування образів як того, що зумовлює їх тотожність при мінливості інших ознак і властивостей, указує на методологічну й концептуальну потребу в символічному, віртуальному, суб'єктному образі реальності, що виокремлюватиме об'єкти від їх образів і розставлятиме наголоси в пласкому просторі культури, що демонструють в «актанті» Б. Латура та «асамбляж» М. Деланда. Радикальне заперечення віртуального І. Гарманом при інтерпретації «пласких онтологій» позбавляє об'єктів взаємодії, а світобудову – динамічності.

Також варто звернути увагу на те, що всі спроби залучити «пласкі онтології» як методологію дослідження феноменів культури демонстрували потребу доповнення суб'єктами. Яскравим прикладом є аналіз П. Гілленом інституту кураторства в арт-просторі за допомогою акторно-мережевої теорії Б. Латура, де дослідник, зокрема, зазначив: «Люди об'єднуються на час, аби реалізувати проект, після чого їхні шляхи зазвичай знову розходяться. Взаємини утворюються тому, що протягом короткого проміжку часу в людей

є спільна мета» [1]. Тобто при екстраполяції «пласких онтологій» на простір, у цьому разі мистецтвознавчих студій, без підключення суб'єктів мистецтва дослідження було б неможливим. Більше того, відверто антропологічний зміст функціонування виставкових просторів, згідно з акторно-мережевою теорією, простежується в тому, що П. Гіллен виважено розглядає взаємодію складових компонентів мережі як тимчасові творчі взаємини, ніяк не допускаючи ототожнення з ними експонатів, приміщень або абстрактних категорій економіки й творчості.

Культура без суб'єкта: естетика як зв'язок між об'єктами.

Що ж пропонують «пласкі онтології» в погляді на матеріально-речовий вимір культури? Суголосно Б. Латур та М. Деланда посилюють позиції об'єктів у значенні будь-яких складників буття. Обидва філософи уможливають концептуалізацію культури як такої, що існує не тому, що легалізована суб'єктом, а як наділеної онтологічним статусом. Можна зробити припущення, що прописування механізму, за яким культура набуватиме вторинного щодо суб'єкта статусу, зумовить так само розбудову ієрархії, що суперечить засадничим положенням «пласких онтологій».

Натомість матеріально-речові складники буття наділяються властивостями взаємин на засадах координації, а не субординації. Через поняття «мережі» не в технічному значенні, а в значенні зв'язку між об'єктами, який не має потреби в поверхні. Ці зв'язки мають онтологічний характер, тобто не потребують обґрунтування їх установаження й трансформації, так само як і не мають потреби в матеріальній площині під собою. Важливим є те, що між цими зв'язками площина відсутня, тобто мережа має не тимчасовий, а перманентний, онтологічний характер. Отже, сутність матеріально-речового виміру буття зміщується від феноменології речей до динаміки їх взаємин.

Утім варто вказати на декларативність уваги до речей з боку «пласких онтологій», адже матеріально-речовий вимір як такий залишається осторонь їхньої уваги, тоді як зв'язки, які є не тільки змістом їхніх взаємин, а й тканиною буття, стають середохрестям аналізу та сутністю культури. Фронтальне дослідження об'єктів як складників реальності заміщується рефлексією над образами цих речей як запорукою зв'язків між ними. Б. Латур та М. Деланда розбудовують необмежену модель матеріально-речового виміру культури, складники якої мають гетерогенну природу, а зв'язки заперечують субординацію.

Важливим є те, що всі зв'язки між об'єктами встановлюються, реалізуються й трансформуються на поверхні, точніше, ці зв'язки і є поверхнею, а між ними чи під ними будь-які феномени культури або культурні практики не припустимі. Хоча на початку своїх роздумів М. Деланда пропонував сприймати локалізації в просторі в прямому сенсі, зазначаючи: «Концепт територіалізації має бути зрозумілий передусім буквально» [7, с. 12]. Проте подальший текст продемонстрував відхід від конкретики до конструкту. Тобто в «пласких онтологіях» установається тотальна мережа, яка перебуває в стані динаміки й не має просторових або змістових обмежень.

Натомість мінливість, тимчасовість, трансформаційна природа стають ознаками речей і предметом для роздумів Б. Латура та М. Деланда. Варто зазначити, що ці властивості демонструють свою працездатність при підключенні «пласких онтологій» до аналітики сучасних культурних практик. Так, П. Гіллен, досліджуючи арт-кураторство, зазначив: «Навіть сімейні взаємини розглядаються як тимчасовий проект, мета якого – виховання дітей: коли мета досягнута, батьки можуть спокійно розійтися» [1]. Тобто прискорений темп життя ХХІ ст. пояснюється як зумовлений акторно-мережевою теорією, за якою всі зв'язки між суб'єктами культури мають тимчасовий характер.

Окрім того, відсутність чітких характеристик об'єкта, окрім дескриптивних ознак, разом із динамічною природою їх взаємин зумовлюють залучення «пласких онтологій»

до аналізу таких феноменів культури, як соціальні інститути. Політика, економіка, релігія, мистецтво та інші розглядаються як відкриті структури. Так, відбувається театралізація політики, приватне життя в соціальних мережах стає публічним, а культурна спадщина завдяки арт-менеджменту обертається на прибуткову сферу.

Висновки. Отже, філософська рефлексія складника «пласких онтологій» на прикладі концепції Бруно Латура та Мануеля Деланда виявила їх антропологічний зміст. Суб'єкт культури, змінений термінологічно («актант» у Б. Латура й «асамбляж» у М. Деланда), але не змістовно, завдає загальний напрям динаміки культури, хоча й не визначає її сенсів. Матеріально-речовий вимір культури наділяється в «пласких онтологіях» не феноменологічним змістом, а функціональним складником, де чільною ознакою стає мінливість зв'язку між феноменами культури та культурними практиками. Взаємини між об'єктами зумовлені координацією, що зумовлює собою поле культури, яке не потребує легалізації суб'єктом.

Перспективним для подальшого дослідження є залучення антропологічної моделі «пласких онтологій» до формування портрета суб'єкта української культури як адаптованого до гетерогенної за походженням і динамічної площини.

Список використаної літератури

1. Гиллен П. Курируя с любовью, или призыв к нефлексибельности. *Художественный журнал*. 2011. № 81. URL: http://moscowartmagazine.com/issue/16/article/220?fbclid=IwAR3CHtYnZkukQX9m94Ta1A4Nw_X68JVmGxPPmJmBPqS2EF7RHKER1kfCdRg (дата звернення: 26.03.2020).
2. Латур Б. Когда вещи дают сдачи. *Вестник Московского университета. Серия 7 «Философия»*. 2003. №7. С. 20–39.
3. Латур Б. Пересобирая социальное. Введение в акторно-сетевую теорию. *Экономическая социология*. 2013. № 2. С. 73–88.
4. Писарев А., Астахов С., Гавриленко С. Акторно-сетевая теория: незавершённая сборка. *Логос*. 2017. № 1 (116). С. 1–40.
5. Харман Г. Сети и ассамбляжи: возрождение вещей у Латура и Деланда. *Логос*. 2017. № 3. С. 1–34.
6. Шолуха Н.С. Естетика тілесності в об'єктно-орієнтованій онтології (на прикладі серіалу «Світ Дикого Заходу»). *Вісник Львівського університету. Серія «Філософсько-політологічні студії»*. Львів : Львівський нац. ун-т ім. І. Франка, 2019. Вип. 23. С. 113–118.
7. DeLanda M. *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. London : Continuum, 2006. 160 p.

ANTROPOLOGICAL MEASUREMENTS OF THE CONCEPTS OF BRUNO LATOUR AND MANUEL DELANDA

Nataliia Sholukho

*Kharkiv State Academy of Culture
Bursatsky descent, 4, Kharkiv, 61057, Ukraine
e-mail: natellaSh@gmail.com*

The anthropological component of “flat ontologies” is highlighted and analyzed on the example of the concepts of Bruno Latour and Manuel Delanda. The philosophical community’s attention to the “flat ontologies” is considered to be alternative to the postmodern. The denial of the privileged position of the subject and replacement of the term “subject” to the term “object” are defined to be the main signs of the new sect and the reason for the revision of the culture subject problem in

the philosophy of the 21st century. It has been established that the relationship between nature and culture, the material dimension of culture and the status of the subject are chosen in the concepts of B. Latour and M. Delanda for consideration through the lens of anthropological issues. It has been proven that the classical model of the subject as someone who combines natural and human is not challenged by the “flat ontologies”. Latour and Delanda localized the intersection of human and the natural not in being, but in the subject. Delanda, with the help of Deleuze's term “assemblage” pointed to the individual natural origins of the subject. Whereas Latour through the category “actor” submitted a simplified model of the subject as someone who is deprived of identity due to constant transformation and operates on sensual images of material culture. It is observed that the philosophical concepts of Latour and Delanda make models of reality, within which culture exists without legalization by the subject, essential. Delanda showed culture as a network of interconnected constituents with no boundaries and depth. Latour gave the maximum unlimited content of culture by the infinity of combining its components and their meanings. The status of the subject of culture in the “flat ontologies” is shown to be changed through the description of subjects and objects different by origin but equal by status. It is noted that the subject of culture is not devalued, but gains the meaning as the one represented through the action.

It is noted in the conclusions that the anthropological optics of the “flat ontologies” showed the turning of the focus from the subject of culture toward the cultural practices. Culture itself, by the combination of characteristics in the concepts of Latour and Delanda, is defined as the network of cultural phenomena different by origin, having equal status and changing characteristics.

Key words: actor, anthropology, cultural practices, “flat ontologies”, subject of culture.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 1(091):330

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2020.25-26.6>

ФІЛОСОФСЬКО-ЕКОНОМІЧНІ ІДЕЇ СТАРОДАВНІХ ГРЕКІВ: СТРУКТУРНО-ІСТОРИЧНИЙ АНАЛІЗ

Тетяна Глушко

*Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова
вул. Пирогова, 9, м. Київ, 01030, Україна
e-mail: tetyana.glushko@gmail.com*

У статті проаналізовано філософську спадщину стародавньої Греції, яка репрезентує досить потужний пласт досліджень у напрямі обґрунтування економічних ідей. Однак аналіз логіки їх розвитку суттєво ускладнений відсутністю системного підходу до цієї проблематики в самих греків. Розпорошеність філософського обґрунтування щодо сутності та значення господарських процесів, а також ідей щодо їх вдосконалення, спричиняє потребу відповідної структурної систематизації філософсько-економічних поглядів стародавніх греків та визначення міри їх впливу на сучасність. Власне, філософсько-економічну спадщину досократичного періоду у власний унікальний спосіб репрезентують Гесіод, Фалес, Геракліт та Піфагор, а антична класика, окрім трьох ключових представників, у цьому контексті позначилася посталями Діогена Сінопського та Ксенофота. Елліністичний період у філософсько-економічному аспекті представлений пошуками стоїків та епікурейців. Спільним знаменником для усіх трьох періодів є етична складова частина в обґрунтуванні господарської практики, котра визначала міру персонального збагачення як таку, що не має шкодити спільному благу громадян. Ключовим ідейним аспектом досократичного періоду є етичний вимір господарських практик, обґрунтований Гесіодом. Класичний період позначився критикою хрематистики та конsumerизму, а також обґрунтуванням необхідності розподілу праці між вільними громадянами та рабами, де щодо продуктивності роботи останніх було розроблено своєрідний комплекс правил, які передбачали навіть конкуренцію між ними (Ксенофонт). Закріплення позицій хрематистики прослідковується через позицію стоїків, котрі, незважаючи на етичну забарвленість їхньої економічної доктрини, обґрунтували деякі утилітарні переваги критикованого Аристотелем феномена та сприяли його подальшому розвитку.

Ключові слова: філософія економіки, оїкос, оіконоція, дікія, етична економія, хрематистика, конsumerизм, багатство, рабовласницька демократія, гроші, спільне благо.

Вступ та актуальність. Філософська та культурна спадщина стародавніх греків традиційно вважається «колискою» європейської цивілізації. Однак мало хто з дослідників звертається до системного аналізу наявного в давньогрецькому філософському досвіді осмислення економічної складової частини буття та бажаного для міста-держави господарського устрою. Тоді як пошук мудрості в організації економічного життя полісу дійсно був властивий давнім грекам, вони давали відповідні оцінки господарським стратегіям та процесам. Але їхні дослідження в цьому напрямі представлені досить фрагментарно й несистематизовані [22], тому й аналіз розвитку цих ідей дещо ускладнений. Разом із тим сучасні дослідники визнають, що термін «економіка» завдячує своєю появою такому давньогрецькому поняттю, як оіконоція (*oikonomia*), яке складається з двох термінів:

οἶκος (*oikos*), що перекладається як «домогосподарство», та νέμειν (*nemein*), що в перекладі означає «управління», або в більш сучасному звучанні – «менеджмент» [25, с. 225].

Зв'язок проблеми з важливими науковими чи практичними завданнями. Відповідно, реконструкція логіки філософського обґрунтування економічних поглядів у спадщині стародавніх греків дасть змогу здійснити системний аналіз запропонованих ними ідей, концептів та господарських стратегій, а також визначити їх соціокультурний вплив на економічний світогляд сучасності.

Мета статті – проаналізувати системний внесок давньогрецьких філософів у розвиток економічних ідей та визначити ті провідні світоглядні тенденції в поступі економічного мислення, які були сформовані під впливом філософських розвідок у досліджуваній період часу.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблеми філософсько-економічної спадщини давніх греків вивчаються цілою плеядою сучасних зарубіжних дослідників, але здебільшого на рівні аналізу окремих філософських шкіл або мислителів. Зокрема, значну увагу цій проблематиці приділяють сучасні грецькі дослідники, такі як Н.Д. Компароліс й К. Бреджиані, котрі досліджують філософсько-економічні ідеї Аристотеля, а також К. Балоглу, який аналізує роль хрематистики у спадщині стоїків. Значна увага цій тематиці приділяється й британськими та американськими дослідниками, зокрема такими як Е. Асміс, Е. Харріс, Д. Кемерон, які так само концентрують свою увагу на окремих аспектах, а не на загальній картині. Тоді як на рівні системного підходу чи не єдиним нині є дослідження сучасного чеського філософа Т. Седлачека, логічним продовженням якого є запропонована стаття.

Виокремлення не вирішених раніше частин загальної проблеми, яким присвячується стаття. З наведеного огляду джерельної бази бачимо, що майже недослідженим залишається системний вимір розвитку філософсько-економічних ідей у стародавній Греції, а отже, їх логічний зв'язок. Саме тому наша задача полягає у структуруванні основних підходів та визначенні їхнього спільного знаменника.

Вклад основного матеріалу дослідження. Загалом ми перебуваємо на позиції системного підходу до вивчення філософсько-економічної спадщини стародавніх грецьких мислителів, що зобов'язує нас до структурування матеріалу відповідно до основних етапів розвитку давньогрецької філософської думки: досократичного, класичного та елліністичного.

1. Господарсько-економічні ідеї Гесіода та досократиків

Звертаючись до послідовного аналізу розвитку філософсько-економічних ідей у Давній Греції, варто розпочати ще з періоду зародження філософського світогляду Античності, а саме звернутися до такої межової постаті, як Гесіод, якого сучасний чеський філософ Т. Седлачек вважає першим економістом [13, с. 149]. Тобто ще за сто років до Фалеса ми вже знаходимо важливі змістовні аспекти аналізу економічних процесів у дидактичному епосі Гесіода «Ἔργα καὶ Ἡμέραι» («Роботи і дні») [4]. Важливо, що в цьому творі ще немає терміна «οἰκονομία», оскільки на цьому етапі не було потреби розмежування економічної та політичної сфер діяльності [25, с. 226]. Разом із тим наскрізною філософською ідеєю цього твору є ідея *соціальної справедливості* як такої, що забезпечується повсякденними рутинними справами жителя полісу та є результатом його трудів. Власне для Гесіода «труди» – це доля людини, її чеснота (ἀρετή, arete) та джерело блага.

При цьому йдеться не просто про працю як абстрактний феномен, адже Гесіод для позначення трудів вживає поняття αεργα (aerga), тобто «хлопотні труди сільського жителя» [6, с. 81], який сам обробляє землю, самостійно веде господарювання та здобуває собі усі блага, а отже, є хазяїном οἶκος. При цьому Гесіод як прибічник ідеї справедливості чітко розподіляє *чесні труди* – дікє (*dike*) та *нечесно*

нажито багатство – φάρσος (*farsos*). Останнє поділяється на ἀναίδος (*anaidos*), тобто безсоромність, ἀδικία (*adikia*) – несправедливість та χίβρις (*hybris*) – насилля, які є джерелами нечесно нажитого багатства. Окремо Гесіод наголошує й на тому, що бідність може також бути результатом ліні та відмови від трудів.

Відповідно, «труди» у Гесіода постають як основний критерій соціальної цінності особистості, а чесна праця кожного – як обов'язок громадянина полісу. Тому лише чесні труди, тобто дікῆ є основою справедливого досягнення багатства, а відмова від слідування справедливості є безрозсудним вчинком [6, с. 90]. У такий спосіб стверджується ідея загальнозначимості дікῆ як норми життя, відхилення від якої призводить до соціальної несправедливості. І саме ця норма постає як той ключовий антропологічний аспект, який вирізняє людину з тваринного середовища [6, с. 92]. Згідно з висновками Г. Драча, у Гесіода через принцип дікῆ вже частково проступає ідея «спільного блага» як основи справедливої держави, яка пізніше стане ключовою для Платона та Арістотеля. Як бачимо, «Ἐργα καὶ Ἠμέρα» являє собою першу системну та структурно продуману спробу філософського аналізу господарської активності людини. Цей твір, по суті, закладає підвалини для розвитку філософсько-економічної проблематики, що проявляється на рівні досить чіткої низки міркувань щодо ролі господарських процесів у життєдіяльності людини та полісу.

Наступним представником філософсько-економічних міркувань у давньогрецькому суспільстві можемо вважати Фалеса. Останній, хоч і не досліджував економічні процеси цілеспрямовано, однак досить показовою є історія з його господарської біографії, про яку йдеться в текстах Арістотеля [2, с. 30–31]. Останній зазначає, що, коли Фалесу вказували на його бідність, стверджуючи, що філософія, як рід занять, не приносить жодної практичної користі, він вдався до своєрідного економічного експерименту, який Т. Седлачек назвав «оливковим бізнесом» [13, с. 150–151], а саме спрогнозував майбутній врожай оливої, прагнучи показати, як легко може розбагатіти філософ, взяв в оренду усі маслодавильні в Мілеті та Хіосі, в результаті чого суттєво збагатився, продемонструвавши, що філософія має потужний соціально-практичний потенціал у господарській сфері.

Варто також виділити й Геракліта Ефеського, у фрагментах якого є лише незначні натяки на економічну тематику на кшталт «на вогонь розмінюється все, і вогонь – на все, як дорогоцінності на золото, а золото – на дорогоцінності» [3, с. 173]. Але основний його внесок у розвиток філософсько-економічних міркувань, на наш погляд, полягає в тому визначенні мудрості, яке він пропонує, а саме: «мудре від усього відокремлене» [3, с. 177]. Із цього аспекту в судженнях філософа виводиться плюралістична природа мудрості як така, що передбачає принципову неможливість абсолютизації будь-яких економічних концепцій та теорій. А це, закономірно, вимагає перманентного пошуку унікальних господарських стратегій, адже «на того, хто входить в одну й ту саму ріку, течуть все нові й нові води» [3, с. 149].

Не менш важливою для нашого дослідження фігурою є ще один відомий філософ-досократик – Піфагор. По-перше, «піфагорійці одними з перших задумалися над можливістю зредувати весь світ до числового запису» [13, с. 153], що є однією з ключових особливостей сучасної економічної науки. І, по-друге, для піфагорійського союзу характерна досить специфічна господарська практика: в межах піфагорійської общини була когорта так званих ойкономіків, які спеціалізувалися на веденні господарських процесів, розпоряджались золотом та сріблом та усім майном спільноти [14]. Є також відомості про те, що кілька важливих текстів на тему οἶκος написані такими представниками піфагорійського союзу, як Теано, Фінтіс, Мія та Есара, що теж збереглися лише у фрагментах, але активно досліджуються в межах сучасної західної філософської думки [27, с. 61–73; 25, с. 228].

Отже, ключові постаті досократичного періоду – Гесіод, Фалес, Геракліт та Піфагор. Термін *οἰκονομία* ще не сформувався, а *οἶκος* розглядається здебільшого як домогосподарство, принципи управління яким аналізуються Гесіодом. Вплив Фалеса показовий у вимірі практичного застосування філософської аналітики для роботи з господарськими процесами, тоді як піфагорійський союз сприяв цифровізації економічної практики та мав значний організаційний вплив у цій сфері, про що свідчать праці Ямвліха та жінок-філософинь, які представляли союз. Фрагменти Геракліта демонструють важливі теоретичні аспекти для осмислення економічних стратегій як індивідуального, так й суспільного спрямування. При цьому ключовий змістовний доробок цього періоду розкривається в акценті на етичній складовій частині економічної діяльності (*δίκη* Гесіода) та її практичній значимості.

2. Філософсько-економічні аспекти античної класики

Як зазначає більшість дослідників, термін «*οἰκονομία*» ввійшов у загальний вжиток й закріпився в античній культурі саме в класичну епоху, початок якої ознаменовується становленням сократичної філософії [20; 25]. Цей термін, зокрема, використовувався в судових промовах, наприклад, в «Апології Сократа», де останній стверджує, що не цікавився економічними справами та управлінськими посадами [10, с. 45].

Варто наголосити, що для Сократа характерне своєрідне розуміння багатства, яке не є синонімом рівня статків. Так, Ксенофонт наголошує, що Сократ надзвичайну увагу приділяв *помірності у володінні речами*, зокрема він вважав, що благородні люди завдяки своїм високим якостям надають перевагу тому, щоб «без обтяження володіти помірними статками, ніж шляхом війни бути хазяями усього» [8, с. 60]. Тобто, хоча Ф. Кессіді й наголошує, що Сократ не зосереджувався на господарській тематиці [7], ми цілком можемо стверджувати, що йому притаманне досить чітке розуміння сутності такого явища, як багатство, зокрема він відмовлявся вважати надмірне володіння речами (сучасний консумеризм) символом багатства й вважав, що має бути відповідність між річчю, потребою та благом. Тобто в межах такої логіки, людина, в якій мало потреб і мало речей, може бути багатшою за людину, а якої їх багато. Згідно зі спогадами Ксенофонта, Сократ також наполягав на необхідності освіти для успішного господарювання.

Ксенофонт, як автор знакового твору «*Οἰκονομικός*» («Домоустрій»), є досить значимою фігурою для розвитку філософських засад економічної науки. Так, Т. Седлачек вважає, що цьому мислителю притаманні «глибокі й детально продумані економічні судження» [13, с. 154], й виокремлює ще одне його дослідження – «Способи та засоби». При цьому чеський дослідник наголошує, що ці дві роботи, по суті, являють собою перші економічні підручники: «*Οἰκονομικός*», де викладено принципи правильного управління домашнім господарством – «підручник» із мікроекономіки, а «Способи та засоби» як збірник порад для Афін із поясненнями, як поліс може підвищити надходження в державну казну та розширити зовнішньо-торгівельну діяльність – «підручник» із макроекономіки [13, с. 155]. Саме тому з Ксенофонта розпочинається відлік у більшості «історій економічних вчень».

Вважається, що у трактаті «*Οἰκονομικός*» описано саму суть економіки в розумінні давніх греків. У ньому охоплено всі рівні тогочасного побуту – від розподілу обов'язків по домогосподарству до ведення сільського господарства. Зокрема, Т. Седлачек особливо зазначає здогадку Ксенофонта про ефективність розподілу праці як таку, що висловлена за дві тисячі років до А. Сміта, а також ідею щодо взаємовигідного товарообміну та про гроші як засіб швидшого й простішого за бартер обміну. Не менш важливим є його аналіз зв'язку між зайнятістю та ціною, а також дослідження феномена багатства в руслі ідеї спільного прибутку. Так, у Ксенофонта є окрема робота, присвячена багатству, яка має назву «Про прибутки», в якій він дав аналіз прибутків Афінської держави та свої рекомендації

для їх підвищення [9, с. 12]. Як бачимо, ним була сформована повноцінна теоретична база для системного обґрунтування економічного світогляду стародавнього грека.

За визначенням Т. Седлачека, саме Ксенофонт вперше запропонував диференціацію праці на розумову та фізичну, визначив роль землеробства як базового виду економічної діяльності та обґрунтував принципи рабовласницької демократії. Тобто йому вдалося довести потребу диференціації людей на вільних та рабів як абсолютно природний розподіл, де рабство є необхідним елементом соціальної організації. Зокрема, щоб змусити раба працювати ефективніше, Ксенофонт пропонував нагороджувати тих, хто працює краще, як матеріально, так і морально, розпалюючи тим самим «дух конкуренції» між рабами [13, с. 160]. Усі ці організаційно-структурні аспекти дають змогу провести паралелі з деякими сучасними економічними процесами.

Дещо інакше економічну поведінку людини уявляв собі представник кіничної школи – Діоген. Для нього сократична ідея Блага репрезентувалася крізь призму «життя за природою», де природним вважалось прагнення до свободи. Чим не предтеча економічної ідеології лібералізму?.. Однак уявлення про свободу в Діогена постулюється скоріше як «свобода від» (термін Е. Фрома), адже він продовжив впроваджувати сократичну ідею помірного споживання та на власному прикладі мінімізував матеріальні потреби. Завдяки такій позиції Діоген постає як представник своерідної античної аскези й піддає досить жорсткій критиці гедоністичну культуру бенкетів, які виправдовувала кіренська школа сократиків. Тоді як кініки в особі Антисфена та Діогена, навпаки, робили акцент на необхідності обмеження матеріальних потреб і виступали за невибагливий, навіть спартанський спосіб життя, оскільки «не бідність наносить людині шкоду, а її вади» [5, с. 144].

Стосовно Платона, його проєкт ідеальної держави так само орієнтований на сократичну ідею *спільного блага* громадян, яка поширюється на усі сфери життя, в тому числі й на економічну. Так, М. Шофілд у своєму дослідженні «Plato on the Economy» [26] наполягає, що саме Платон винайшов поняття «економіка» в діалозі «Держава» («Політеія»). Суть винаходу полягала в обґрунтуванні кооперації як такої форми взаємодії та обміну результатами праці у межах полісу, коли заради спільного блага відбувається взаємовигідна координація зусиль усіх громадян [23, с. 72]. Власне політична структура полісу передбачала, що громадяни реалізовуватимуть надлишок своєї продукції через механізм ринкової взаємодії [11, с. 54–57].

Згідно з поглядами Платона, задля уникнення несправедливості й лихварства ціни на товари мають встановлюватися виключно державою [12]. Він також заперечує доцільність суттєвої майнової диференціації громадян полісів, де різниця в об'ємі власності не має бути вищою за чотирикратне збільшення [11]. Гроші можуть бути лише предметом накопичення, але не торгу, а заробляти свої статки громадянин має чесною працею, що споріднює погляди Платона з Гесіодом. Так само, як й останній, Платон вважав найважливішим видом діяльності землеробство, а не ремесло чи торгівлю. Він наполягав, що *землею варто наділяти тільки селян*, щоб інші суспільні страти, які мають більш потужний інтелектуальний потенціал, не захоплювали її. Тому для уникнення перехвату права власності на землю він пропонував закріпити його законодавчо тільки за селянами, що свідчить про лише часткове прийняття ідеї приватної власності.

Досить показовим аспектом Платонової теорії є заперечення права на приватну власність серед воїнів та правителів. Логіка його міркувань полягала в тому, що воїни, у разі доступу до приватної власності, під впливом відповідних маніпуляцій можуть виступити проти власних громадян, а не відстоювати ідеали спільного блага [22]. Платон як філософ-ідеаліст вбачав можливість добровільної відмови від надмірного багатства й серед правителів, адже останні теж мають прагнути до справедливості, а не до нагромадження

статків, відповідно, «ідеал Платона полягає не в споживанні й продукуванні матеріальних благ, а у відреченні від них» [13, с. 170]. Цей момент є досить суперечливим у філософсько-економічних поглядах Платона, що й дало змогу свого часу досить успішно маніпулювати його ідеями для обґрунтування тоталітарних доктрин.

Вважається, що вперше системно викласти свої погляди на економічні процеси вдалося Аристотелю, котрий почав ставити запитання, що лягли в основу сучасного розуміння економічних процесів [22]. Зокрема, саме він ввів поняття економічної раціональності як одне із значень терміна *φρονησις* (*fronesis*) [25, с. 232]. Економічні ідеї Аристотеля представлено в кількох його трактатах: «Політика», «Нікомахова етика», «Риторика», «Економіка» та «Риторика для Олександра» [24, с. 1831]. Так, фактом, про який майже не згадується у вітчизняному дослідницькому просторі, є наявність у спадщині Аристотеля трактату під назвою «Οἰκονομικός» [24; 25], про що свідчать латиномовні переклади Діогена Лаертського, хоча нині цей текст майже повністю втрачено [25, с. 227].

Вважається, що для Аристотеля *οἰκονομία* являє собою «управління домогосподарством», суть якого полягає в розумному керівництві матеріальним багатством вільних людей. При цьому йдеться не просто про економічне використання землі, знарядь праці та інших засобів виробництва, а й про розумне управління сім'єю власника майна, до якої належали його дружина, діти та раби [22]. Щодо господарського статусу рабської праці, Аристотель навіть веде мову про своєрідну «науку використання рабів» [2, с. 23], причому без будь-яких моральних сумнівів щодо такої практики [25, с. 234].

Тобто Аристотель вважав, що вільна людина є вільною від природи й має зовсім інші життєві цілі, ніж раб, який має забезпечувати побутові потреби свого хазяїна, оскільки останньому потрібен час на досягнення більш високих цілей, пов'язаних із вправами у філософії та політичній практиці. Рабам, на думку Аристотеля, не вистачає природнього потенціалу для такої діяльності [22], тому має бути відповідний розподіл праці між вільними й рабами. Відповідно, йдеться про абсолютне й безперечне прийняття рабства як основного людського ресурсу давньогрецького господарського процесу.

Разом із тим варто наголосити, що принцип економічної раціональності в Аристотеля ґрунтується на етичних нормах та цінностях [17], в чому й полягає основна відмінність його підходу від сучасної економіки [25, с. 226]. Тобто філософ аналізує економічні процеси крізь призму етичних принципів, зважаючи, що тільки єдність багатства та цінності дає економіці статус моральної науки [24, с. 1838]. Тому Аристотель розглядав економіку в контексті тісного взаємозв'язку з політикою та етикою у структурі так званої «*етичної економії*». Зокрема, Стагірит вважав, що економічна практика з позицій здорового глузду передбачає розрізнення між потребами та бажаннями, де *потреби* мають бути повністю забезпеченими, а *бажання* – підпорядкованими обмеженням. Саме така етична економія генерує прибуток, який є показником якості економічної системи [25, с. 232]. При цьому важливу роль відіграє така чеснота, як справедливість, котру Аристотель поділяв на два види – розподільчу та пропорційну [1], зважаючи, що рівномірний розподіл благ далеко не завжди є справедливим.

Також вважається, що саме Аристотель першим назвав господарське мистецтво *наукою про багатство*. При цьому він зазначає, що багатство – це не шукане благо, адже воно має користь лише настільки, наскільки існує заради чогось іншого [1, с. 19], й наголошує, що багатство належить до використовуваних речей, а найкраще будь-якою річчю користується той, хто керується чесною [1, с. 141]. Зокрема, йдеться про таку чесноту, як щедрість. Ця чеснота розкривалася крізь призму помірності, тоді як витратити в міру здатен не кожен [1, с. 93]. Відповідно, «щедрий не стане давати кому не варто і коли не варто <...> адже у таких вчинках ще немає щедрості, й, витративши ці кошти, він не матиме їх, щоб витратити на потрібне» [1, с. 147].

Важливо, що Стагірит виділяв два види багатства: *природне*, яке є результатом виробничої діяльності, а, отже, його обсяг обмежується тими потребами, які воно покликане задовольняти, та *неприродне*, яке не обмежується предметами безпосереднього вжитку, тобто йдеться про надмірне накопичення *фінансів та майна*, яке він назвав *хрематистикою* (χρημα – гроші; χρηματιστική – збагачення,). Так, одними з ключових економічних положень його трактату «Політика» є обов'язкова наявність приватної власності та критика хрематистики як виду господарської діяльності.

Процес безпосереднього господарювання розглядався ним як інструмент накопичення споживчих цінностей та задоволення потреб. Тоді як хрематистика постає як такий вид діяльності, що не виконує соціально важливих функцій та несе негативні наслідки для соціальної системи загалом, адже «міра володіння власністю, що необхідна для забезпечення добробуту, не безмежна» [2, с. 26]. Гроші (*χρημα*) мають бути *засобом* для досягнення *спільного блага*, а не *ціллю* для індивідуального накопичення, тому «на вірному шляху дослідження знаходяться ті, хто визначає багатство та мистецтво наживати статки як дещо відмінне одне від одного» [2, с. 28].

Аристотель дає визначення грошам як мірі вартості та засобу обміну, відповідно, вони не існують у природі, а є лише законодавчим феноменом: οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ ἐστὶ [1, с. 211; 18, с. 33]. Він вважав, що гроші самі по собі не є продуктивними, вони не створюють додаткової вартості [22], тому відсоткова ставка засуджувалася ним як неетичний елемент економічної практики. У його спадщині відчувається також чітке розмежування приватного багатства та багатства полісу, де акцент робиться саме на останньому як такому, що скеровується принципом спільного блага [19, с. 30].

Таким чином, хрематистика являє собою деструктивне соціальне явище, оскільки формує модель економічної поведінки, котрій характерна *відсутність етичних орієнтацій*. До того ж фінанси, як соціальний феномен, не виконують функції підтримки людського життя. Створене ними «багатство» може виявитися позбавленим будь-якого сенсу, коли людина, маючи надмір грошей, може померти з голоду, як це описується в легенді про Мідаса, в котрого внаслідок ненаситних бажань усе, чого він торкався, перетворювалося на золото [2, с. 28]. Саме тому Аристотель вважає за потрібне вказати на суттєві відмінності між необхідним наживанням статку і таким, що не є необхідністю [2, с. 25], в чому він погоджується з Сократом та Платоном. Крім того, у четвертій книзі «Політики» Стагірит дає попередні обґрунтування ідей податкової політики, ведучи мову про податок на приватну власність, непрямі податки та деякі інші їх різновиди [24, с. 1831–1832], суттєво вдосконалюючи у такий спосіб тогочасний економічний світогляд.

Отже, класичний період ознаменувався такими філософсько-економічними ідеями: становлення терміна *οἰκονομία* як загальноприйнятого позначення господарської практики; формування ідеї «спільного блага» як основної мети будь-якої практичної діяльності; обґрунтування міри споживання та критика конsumerизму; осмислення етичних принципів економічного співжиття та господарських принципів рабовласницької демократії, в межах якої праця рабів є необхідним елементом господарської системи полісу. Сформувались різні позиції щодо приватної власності – від її суттєвого обмеження Платоном до обґрунтування її необхідності Аристотелем. Важливою відмінністю від сучасної економіки є засудження відсоткової ставки як неетичного феномена. Також однією з ключових ідей є поділ Аристотелем видів багатства на природне та неприродне (хрематистику), а також виокремлення ним двох видів справедливості – розподільчої та пропорційної, де остання є пріоритетною.

3. Філософсько-економічна думка елліністичної доби

Провідними напрямками філософської думки еллінізму були, як відомо, епікуреїзм та стоїцизм. Варто зазначити, що економічне мистецтво (*οἰκονομικὴ τέχνη*, *oikonomikē*

technē) елліністичного періоду є досить маловивченим [21]. Однак сучасні західні дослідження демонструють наявність філософського осмислення економічних ідей ключовими представниками цих течій. Так, К. Балоглу наголошує на тому, що «економічні ідеї стоїків є похідними від їхніх філософських та політичних ідей» [16, с. 86–87].

Як відомо, відчутний вплив на стоїцизм здійснили погляди кінічної школи, зокрема Діогена Сінопського. Так, стоїки (Зенон Кітійський та ін.) вважали, що *чим менше речей, від яких ми залежимо, то вільнішими ми почуваємося*. Стоїчний ідеал особистості передбачав, що вона не має відчувати прив'язаності до матеріальних речей, тому й основна економічна ідея стоїцизму полягала в зниженні попиту на все матеріальне, з огляду на те, що цим самим знизиться й пропозиція, а отже й потреба у роботі [13]. Тобто «рецепт» щасливого життя від стоїків полягав у зниженні попиту, а не у збільшенні пропозиції, як ми це спостерігаємо в сучасному «суспільстві споживання».

Гедонізм, на думку стоїка, змушує людину зійти зі шляху чесноти. При цьому задоволення є прийнятним лише як наслідок, а не як ціль. Оскільки важливим акцентом стоїцизму був розвиток вольових якостей особистості, особливо її помірності у споживанні, стоїкам заборонялося орієнтуватися на індивідуальну користь у своїх вчинках, у чому відчувається етичний вплив класичного періоду. Вважається також, що сам Космос осмислювався філософами-стоїками як раціонально економізований природою [25, с. 228].

Разом із тим представники стоїцизму продовжують Аристотелеву дискусію щодо хрематистики, в результаті якої вони формують власне тлумачення цього феномена, а саме розглядають його у двох контекстах: *як мистецтво надбання* або мистецтво взаємодії в пошуку фінансів, тобто своєрідне корисне вміння, та *як послідовність правильних дій у сфері управління багатством*, тобто як специфічне знання [16, с. 90], що суттєво модифікує уявлення про утилітарний вимір хрематистики.

Що ж до епікурейських поглядів на економічні процеси, то в сучасних дослідженнях виокремлюються два основні принципи, а саме: *встановлення розумних обмежень на збагачення* (як й у класичному періоді та у стоїків), а також *формування настанови на розподіл багатства* [15, с. 157]. Зокрема, йдеться про доцільність індивідуального збагачення тільки, якщо воно не завдає шкоди іншим, тобто *вважається неприпустимим збагачення за рахунок інших*.

Отже, незважаючи на відмінності в базових теоретичних засадах, стоїцизм та епікуреїзм пропонують етично орієнтовані економічні погляди, які передбачають *помірність у споживанні та орієнтири на спільне благо* як основний економічний пріоритет. Разом із тим стоїцизм сприяє подальшому розвитку ідей та практик, пов'язаних із хрематистикою.

Висновки. Підсумовуючи спробу системного аналізу філософсько-економічних ідей давньої Греції, маємо визнати, що саме в епоху античності сформувалося уявлення про господарську діяльність як самостійну сферу суспільного життя, а трансформація терміна *οἶκος* у термін *οἰκονομία* відбувалася поступово протягом тривалого періоду розвитку давньогрецької економічної культури. Так, досократики працювали виключно з терміном *οἶκος*, але сформували при цьому етичний принцип економічної діяльності (*δίκη* Гесіода), що передбачає доречність прибутку виключно як результату чесної праці. Так, акцент на *δίκη* відслідковується як етична максима протягом усього періоду розвитку античної філософсько-економічної думки.

Класичний період позначився закріпленням терміна *οἰκονομία* та вкоріненням ідеї «спільного блага», а також принципом міри у споживанні й послідовною критикою консумеризму. Це найбільш плідний період, протягом якого остаточно визначаються етичні принципи економічної взаємодії поряд з обґрунтуванням доцільності рабовласництва

та навіть впровадженням ідеї конкуренції в середовищі рабів. Саме в цей період остаточно формується уявлення про сутність приватної власності, а також про конструктивні її функції (Аристотель) та деструктивні (Платон). Аристотелю ми завдячуємо введенням такого поняття, як хрематистика (сучасний фінансизм), що являє собою специфічний спосіб господарювання, який спричиняє несправедливий розподіл благ. Прагнення до надмірного індивідуального збагачення намагались регулювати також стоїки та епікурейці, наголошуючи на потребі встановлення відповідних меж, щоб воно не шкодило іншим громадянам.

Загалом філософсько-економічна думка античної доби постає як тривале протистояння *гедоністичної* (кіренаїки, частково епікурейці) та *аскетичної* (Сократ, кініки, стоїцизм) позицій, що здобули тимчасовий паритет у доктринах Платона та Аристотеля. Однак провідні світоглядні позиції поступово займала критикована Аристотелем хрематистика, яка набула більш детального аналізу у спадщині стоїцизму і стала фундаментом економічного світогляду євроатлантичної цивілізації, посівши провідне місце в глобальній системі економічного господарювання.

Список використаної літератури

1. Аристотель. Нікомахова етика. Київ : Аквілон-Плюс. 2002. 480 с.
2. Аристотель. Політика. Київ : Основи, 2000. 239 с.
3. Гераклит Эфесский. Все наследие: на языках оригинала и в рус. пер. : Москва : «Ад Маргинем Пресс», 2012. 416 с.
4. Гесіод. Роботи і дні. Гесіод. Походження богів. Роботи і дні. Щит Геракла. Львів : Література та мистецтво, 2018. 134 с.
5. Диоген Синопский. Я – Собака. Москва : Олма Медиа Групп. 2007. 233 с.
6. Драч Г. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. Москва : Гардарики, 2003. С. 81–92.
7. Кессиди Феохарій. Сократ. 2-е изд. Москва : Мысль, 1988. 220 с.
8. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. Москва : Наука. 1993. 380 с.
9. Ксенофонт. О доходах. Хрестоматия по истории Древней Греции. Москва : Мысль, 1964. С. 11–12, 343–357.
10. Платон. Апология Сократа. Харків : Фоліо. 2008. С. 21–51.
11. Платон. Держава. Київ : Основи. 2000. 355 с.
12. Платон. Законы. Законы, Послезаконие, Письма. Санкт-Петербург : Наука, 2014. С. 77–407.
13. Седлячек Т. Економіка добра і зла. Слідами людських пошуків: від Гільгамеша до фінансової кризи. Львів : Вид-во Старого Лева. 2017. С. 145–195.
14. Ямвлих Халкидский. О Пифагоровой жизни. Москва : Алетея. 2002. 192 с.
15. Asmis Elizabeth. Epicurean Economics. Philodemus and the New Testament World. Boston : Brill, 2004. P. 133–176.
16. Baloglou Christos. Economics and chrematistics in the economic thought of the Stoic Philosophy. *History of economic ideas*, 2002. Vol. 10, P. 85–101.
17. Becker Christian. Aristotelian Virtue Ethics and Economic Rationality. *Economics and the Virtues: Building a New Moral Foundation*. Oxford : Oxford University Press, 2016. P. 9–36.
18. Bregianni Catherine. Aristotle on money and on economy: first remarks. *Review of Business and Economics Studies*. 2017. Volume 5. № 3. P. 32–39.
19. Bregianni Catherine. Φύση, φυσικοί πόροι και οικονομία στην Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία. *Philosophia*, 2018. № 48, P. 29–38.
20. Cameron Gregory. Oikos and Economy: The Greek Legacy in Economic Thought. 2008. URL: https://www.researchgate.net/publication/242148194_Oikos_and_Economy_The_Greek_Legacy_in_Economic_Thought (дата звернення: 28.08.2020)

21. Carlo Natali. *Oikonomia in Hellenistic Political Thought. Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy. Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*, edited by A.Laks and M.Schofield, Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 95–128.
22. Ebeling Richard. *Economic Ideas: Plato, Aristotle, and the Ancient Greeks*, 2017. URL: <https://www.nassauinstitute.org/economic-ideas-plato-aristotle-and-the-ancient-greeks/> (дата звернення: 28.08.2020)
23. Harris Edward. *Workshop, Marketplace and Household: The nature of technical specialization in Classical Athens and its influence on economy and society. Money, Labor, and Land: Approaches to the Economies of Ancient Greece*. London: Routledge, 2002. P. 67–99.
24. Koumparoulis Dimitrios Nikolaou. *Aristotle's Economic Thought. Educational Research*, Vol. 2(13) Special Issue, 2011. P. 1831–1838.
25. Leshem Dotan. *What Did the Ancient Greeks Mean by Oikonomia?* *Journal of Economic Perspectives*, 2016. Volume 30. № 1, P. 225–238.
26. Schofield Malcolm. *Plato on the Economy. The Ancient Greek City-State: Symposium on the Occasion of the 250th Anniversary of the Royal Danish Academy of Sciences and Letters*. Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1993. P. 183–196.
27. Waithe Mary Ellen. *Ancient Women Philosophers, 600 B.C. – 500 A.D. (A History of Women Philosophers: V.1)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1987. P. 61–73.

PHILOSOPHICAL-ECONOMIC IDEAS OF ANCIENT GREEKS: STRUCTURAL-HISTORICAL ANALYSIS

Tetiana Hlushko

National Pedagogical Dragomanov University

Pirogova str., 9, Kyiv, 01030, Ukraine

e-mail: tetyana.glushko@gmail.com

The article analyses philosophical thought of Ancient Greece, which includes fragmental researches in the field of justification for economic ideas. However, examination the logic of their development is significantly complicated by the lack of a systematic approach to this issue by Greeks themselves. The scattering of philosophical justification for the essence and meaning of an economic process, as well as its improvement ideas, causing the need for their structural systematization and determination of its influence on present epoch. So the aim of this research is to analyze systematic contribution of ancient Greek philosophers for development of economic ideas and to identify those leading worldview trends in economic thought, which were formed in the analyzed period. Thus, the philosophical-economic heritage of pre-Socratic period are represented in their own unique way by Hesiod, Thales, Heraclitus and Pythagoras. Such period as Ancient classics, in addition to its three key representatives, in this context distinguished by figures of Diogenes of Sinope and Xenophon. As for Hellenistic period, in philosophical-economic context, it is associated with the researches of Stoics and Epicureans. The common denominator for all the periods is ethical component in their grounding for economic practice, which defines an extent personal enrichment as something that should not damage a common good of citizens. The key idea of pre-Socratic period is ethical dimension of economic practice, that was justified by Hesiod. The period of ancient classics distinguished by the critique for such phenomena as chrematistics and consumerism as well as the justification necessity for division of labor between free citizens and slaves. There was developed a peculiar set of rules for controlling a productivity of the slaves, that even included the ideas for their competition, suggested by Xenophon. Also the anchoring of chrematistics positions is traced through the Stoic's researches, where – despite on the ethical dimensions of their economic ideas – was justified some utilitarian advantages of this phenomenon and promoted its further development.

Key words: philosophy of economics, οἶκος, οἰκονομία, δίκη, ethical economy, chrematistics, consumerism, wealth, slave-owning democracy, money, common good.

УДК 1(091):165

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2020.25-26.7>

ПРОБЛЕМА ПІЗНАННЯ У ТВОРЧОСТІ М.О. БЕРДЯЄВА

Галина Коротіч

*Приазовський державний технічний університет
вул. Університетська, 7, 87500, м. Маріуполь, Україна
e-mail: gvkorotich@gmail.com*

Аналізується проблема пізнання у працях М.О. Бердяєва. Із цією метою досліджуються погляди мислителя щодо взаємозв'язку філософського, наукового і релігійного пізнання, особливостей філософського пізнання і суб'єкта філософського пізнання. Зокрема висвітлюється вплив на гносеологічні погляди М.О. Бердяєва, його вчення про об'єктивацію, оскільки цей аспект його творчості є найменш вивченим і суперечливим.

Актуальність дослідження спричинена вагомістю філософських поглядів талановитого мислителя і його своєрідністю щодо обґрунтування процесу пізнання. Виконання такого завдання ускладнює не позбавлений суперечностей стиль філософствування М.О. Бердяєва, який свідомо применшував роль логічного міркування. М.О. Бердяєв у дослідженні гносеологічних проблем у багатьох своїх працях обґрунтовує, що філософія не є наукою, водночас вказує на її відмінність від релігії. Він стверджував, що ні наука, ні релігія не повинні нав'язувати філософії свої висновки або намагатися перебудувати її за аналогією з ними. Однак вони допомагають філософії формувати її духовний досвід. На думку М.О. Бердяєва, такий досвід не тільки збагачує пізнання як таке, але виступає його основою. Докладно проаналізовано, що гносеологічні погляди мислителя перебувають під впливом його оригінального вчення про об'єктивацію. Це явище, на думку філософа, свідчить про духовний занепад людини і світу, він призводить до спотворення сутності процесу пізнання і його результатів. З явищем об'єктивації М.О. Бердяєв пов'язує поняття науковості, яке для нього означає спробу перетворення філософії на науку і знищення свободи творчого духу. На думку М.О. Бердяєва, філософське пізнання допомагає протистояти об'єктивації. Воно є виходом людини за власні межі та водночас проявом особи.

Підкреслюється, що М.О. Бердяєв звертає особливу увагу на можливість спотворення пізнання через об'єктивування і надання головної функції логічному мисленню, якому сам мислитель відводить допоміжну роль. Філософське пізнання має поставати цілісним духовним досвідом, що об'єднує всі прояви людського мислення і свідомості. Ідеться не тільки про інтелект, але й про віру, почуття, волю. Таке пізнання сприяє творчому, вільному перетворенню світу і людини, проникненню до істинного сенсу буття, подоланню протиставлення суб'єкта й об'єкта пізнання. Показано, що М.О. Бердяєв намагався об'єднати особистісний характер філософського пізнання з його наверненням до Бога як вищого критерію істинності. Він прагнув пояснити людину і як образ, подобу Божу, і як мікрокосм, пов'язаний із макрокосмом. Це, на його думку, долає уявлення про суб'єкта філософського пізнання як про замкнену на собі й матеріальності істоту, відокремлену від світу.

Ключові слова: гносеологія, об'єктивація, філософське пізнання, наукове пізнання, суб'єкт пізнання, людина, мікрокосм.

Вступ. Проблема пізнання є найважливішою філософською проблемою, яка виникає одразу, відколи мислитель починає визначатися з об'єктом дослідження. До того ж вона пов'язана з іншими філософськими проблемами, адже пізнає людина, яка не є абстрактним гносеологічним суб'єктом, що існує поза соціокультурними чинниками

та поза іншими способами виявлення свого людського ества. Вельми актуальне нині завдання подальшого формування концепції сталого (збалансованого) розвитку вимагає посиленої уваги вчених до гносеологічних проблем, особливо в умовах сучасної пандемії, яка змушує подивитися на явище глобалізації під новим кутом зору. У часи, коли жив і створював свою оригінальну філософську спадщину М.О. Бердяєв, ще не було ґрунтовного системного вивчення глобальних проблем та їхніх проявів, хоча вже існували певні філософські прозріння й застереження, особливо щодо антропологічної кризи. Варто підкреслити, що М.О. Бердяєв зробив значний внесок у спробу розглянути деякі основні глобальні проблеми в їхньому взаємозв'язку, може, й не усвідомлював цього повною мірою. Ідеться, наприклад, про його філософські міркування щодо проблеми відносин людини і природи, ролі техніки у взаємодії з людиною і природою, щодо сутності війни, щодо рабської залежності людини від благ цивілізації тощо. Може, тому він ніби «перестрибує» з теми на тему, намагається охопити їх усі одразу і таким способом довести, що їх необхідно досліджувати у взаємозв'язку, взявши за основу зв'язку саме проблему людини, її духовного становлення.

Творчість М.О. Бердяєва викликала й викликає зацікавлення в науковців, хоча не можна стверджувати, що робіт, присвячених аналізу його філософської спадщини, дуже багато. На наш погляд, на першочергову увагу заслуговують різнопланові розвідки, подані у збірнику наукових праць «Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М.О. Бердяєва)». Наприклад, у ґрунтовному дослідженні С.Б. Кримський пояснює цінність і сенс філософії М.О. Бердяєва, розкриває її головні теми і поняття, як-от поняття «особистість», «духовність» [9, с. 6–12]. О.П. Наконечна пише про розуміння мислителем філософії [9, с. 458–463]. Розуміння філософом сутності свободи, об'єктивації й інших понять пояснює К.Ю. Райда [11, с. 129–143]. Важливою для з'ясування сутності центральних понять філософської спадщини М.О. Бердяєва (особистість, буття, свобода, творчість) є стаття Н.К. Бонецької [6]. З останніх робіт необхідно виокремити цікаву і змістовну статтю Т.В. Кононенко [8]. У розвідці Т.Г. Астахової досліджується поняття «дух» у роботах М.О. Бердяєва і В.С. Соловійова [1]. Особливий інтерес викликає тлумачення розуміння М.О. Бердяєвим специфіки філософського знання порівняно з мистецтвом у статті Г.О. Орендарчук [10]. Також варто звернути увагу на статтю авторів О.П. Тімченко, Я.Г. Сислюк і М.А. Пігош, у якій обґрунтовується думка про те, що філософський дискурс М.О. Бердяєва обумовлений його екзистенціальними та персоналістичними поглядами [13].

Значно менше праць присвячено дослідженню гносеологічних поглядів філософа. Безпосередньо цю проблему розглядає Ф.А. Степун у невеликій за обсягом розвідці «Вчення Миколи Бердяєва про пізнання» [7, с. 483–500]. Ф.А. Степун наголошує на думці М.О. Бердяєва щодо сучасної йому раціоналізованої, знеособленої науки, яка, у кінцевому підсумку, стає продуктом внутрішнього розладу і самовідчуження людини, результатом «екзистенціального відпадня людини від Бога» [7, с. 483]. Основна увага Ф.А. Степуна прикута до релігійного символізму, який він розглядає як метод пізнання, запропонований М.О. Бердяєвим, та до таких основних понять його творчості, як «Бог», «свобода» і «зло». О.П. Тімченко ґрунтовно досліджує вплив античної парадигми класичної раціональності на формування філософського методу екзистенціальної діалектики М.О. Бердяєва [12]. В.М. Свириденко у змістовній розвідці розкриває сутність антисциєнтичної позиції М.О. Бердяєва, слушно звертає увагу на вплив на неї як класичного розуміння науки, так і змін, які відбувалися на початку ХХ століття, у період переходу від класичної науки до некласичної [9, с. 551–559].

На нашу думку, можна стверджувати, що вивченню такої наскрізної теми міркувань М.О. Бердяєва, як проблема пізнання, приділено мало уваги. Тому **мета статті** полягає в тому, щоб комплексно дослідити особливості поглядів філософа на гносеологічну проблематику. Необхідно проаналізувати погляди М.О. Бердяєва щодо взаємозв'язку філософського, наукового і релігійного пізнання, виявити вплив на його гносеологічну концепцію його ж учення про об'єктивізацію (цей аспект творчості М.О. Бердяєва, на наш погляд, найменш досліджений). Це передбачає також необхідність з'ясувати особливості тлумачення ним філософського пізнання.

Деякі зауваження щодо стилю філософування мислителя

Необхідно зазначити, що стиль філософування М.О. Бердяєва відповідає змісту. Мислитель використовує власну оригінальну термінологію, багатократно і часто вже під іншим кутом зору повертається до певних тез і понять, намагається таким способом прояснити думку (насамперед для себе самого). Читач стає свідком розгортання міркувань, тому йому легше розуміти думки філософа. До того ж усі центральні ідеї творчості М.О. Бердяєва взаємопов'язані, хоча про чітко виражену системність викладу навряд чи можна говорити. Мислитель неодноразово підкреслював, що не належить до когорти академічних філософів. Він писав, що його філософське мислення не є наукоподібним, не є раціонально-логічним, а є інтуїтивно-життєвим і вільним, у його основу покладено духовний досвід [2, с. 381]. На це треба зважати в дослідженні його філософських поглядів. До характерних рис стилю М.О. Бердяєва можна також віднести емоційне забарвлення його текстів, часті метафори, деяку уривчастість, інколи навіть поспіх у поясненні ідей. Іноді стикаєшся з явними суперечностями у викладі думок. Філософ періодично відволікається від стрижневої теми, і це дещо заважає розуміти його міркування, якщо він не пояснює логіки їхнього розвитку і не обґрунтовує її. Однак можливу розгубленість читача компенсує непоборний оптимізм і впевненість М.О. Бердяєва щодо принципової можливості прояснити сутність проблем, які розглядаються. Це стосується і гносеологічних поглядів мислителя.

Філософія, наука і релігія: взаємозв'язок і порівняння

До проблеми пізнання М.О. Бердяєв звертається в багатьох своїх роботах. Зрозуміло, що на те, як він формулює цю проблему і як намагається її вирішити, вплинули загальні особливості його світогляду, його розуміння сутності й природи людини, його бачення соціальної ролі філософії, а також соціокультурні чинники, насамперед духовні. Мислитель розрізняє наукове, філософське, релігійне, міфологічне, художнє пізнання. Особлива його увага прикута до теми зіставлення філософії й науки, отже, філософського і наукового пізнання. М.О. Бердяєв вдається до критики позитивістів, матеріалістів, неокантіанців, представників прагматизму, філософів-раціоналістів Нового часу, передусім за спробу перетворити філософію на науку або принаймні зробити її дуже схожою на науку [3, с. 25]. На його думку, для філософії це означало б потрапляння до науки в рабство. Мислитель категорично заявляє, що філософія в жодному сенсі не є наукою [3, с. 27]. Це стосується також мистецтва, моралі, релігії. М.О. Бердяєв підкреслює «трагічність» долі філософського пізнання, має на увазі складність обстоювання свободи філософії від «рабської залежності», насамперед від релігії або науки [5, с. 18]. Водночас філософія не може бути незалежною від життя, у якому є як релігія, так і наука; але філософське пізнання – це вільна творча пізнавальна реакція людини як на перше, так і на друге. Філософія є функцією життя, його самосвідомістю і просвітленням, і для мислителя це означає існування її зв'язку з релігією [4, с. 28]. М.О. Бердяєв слушно стверджує, що релігійна віра і наукові уявлення того, хто пізнає, не можуть не відображатися на його філософських поглядах, адже вони надають факти, формують духовний досвід, який збагачує пізнання.

Філософ у своїй творчості має враховувати результати науки. До того ж філософія не може бути відірваною від глибинних витоків буття, тобто насамперед від ідеї Бога, адже релігійне Одрокровення допомагає збагнути істину як цілісність [3, с. 52]. Саме досвід духовного життя, у якому релігійні цінності відіграють головну роль, на думку мислителя, повинен бути підґрунтям філософського пізнання, адже завдяки цьому досвіду розкриваються найглибші таємниці буття. Водночас релігія не може залежати від філософії, і філософія не може обмежувати та змінювати релігію. Однак, якщо релігійна віра і наукові знання стають зовнішніми примусовими силами для філософського пізнання, починають нав'язувати свої теорії та висновки, тоді можна казати про їхнє намагання підкорити собі філософію. Ми досі маємо дискусію на тему: філософія – це наука чи ні? М.О. Бердяєв має чітко сформульовану зрозумілу відповідь: філософія є самодостатньою, вона є відмінною від науки і релігії, але перебуває у складній взаємодії з ними [5, с. 19]. Якщо визнати філософію спеціальною наукою, то тоді неможливо буде визнати її самотньою сферою духовного життя. Зробити філософію науковою означає, за М.О. Бердяєвим, її об'єктивувати.

Гносеологічні погляди М.О. Бердяєва і вчення про об'єктивізацію

Принагідно згадаємо, що поняття об'єктивізації й об'єктивованого світу (або світу об'єктів, зовнішніх реальностей) належать до головних понять творчості М.О. Бердяєва. До ознак об'єктивізації він відносив поглинання індивідуального загальним, безособово-універсальним, втрату свободи, оригінального [2, с. 427]. Об'єктивізація свідчить про те, що наш земний світ об'єктів (який є її результатом) перебуває в занепадому духовному стані, у стані рабства, у стані ворожнечі, відчуження. У такому світі духовні цінності не посідають чільних місць. Це світ, який породжує все нові види рабської залежності, оскільки людина, яка також перетворилася на об'єкт, яка втратила свободу, індивідуальність, знеособилася, звикла до такого стану, сприймає його як належне, стає нечутливою для усвідомлення загрози маніпуляції нею. Про які види рабської залежності йдеться? М.О. Бердяєв розлого, усебічно розглядає рабство людини (до речі, саме індивіда, а не особистості) у природи, у досягнень цивілізації, у свого прагнення влади, грошей, слави, насолоди, в об'єктивованих суспільних відносинах, у суспільній думки, засобів масової інформації тощо. Об'єктивізація перетворює людину на часткову істоту, яка складається з окремих властивостей (соціальні, національні, професійні тощо). Такі властивості є гармонічно об'єднаними лише в особистості, яка має стійкі запобіжники щодо потрапляння в рабську залежність. Система цінностей, притаманна саме особистості, є основою її свободи і протистояння стану об'єктивізації. Однак навіть особистість, як уважає М.О. Бердяєв, не може реалізувати себе повною мірою в об'єктивованому світі, де людське життя постійно ризикує перетворитися і часто таки перетворюється на гонитву за засобами до життя, людські стосунки мають спотворений характер, тому на розмисли щодо справжнього сенсу життя не залишається часу і сил. Наслідком цього стає перетворення індивіда на об'єкт – на деталь машини, зокрема й суспільної, на об'єкт маніпуляції або безпосередньої експлуатації з боку певних політичних сил або держави, яка, на думку М.О. Бердяєва, є граничною формою об'єктивізації в суспільстві. І навіть демократія, яка ніби стверджує гідність людини, усе одно є станом, хворим на об'єктивізацію. Сучасну йому церкву філософ також характеризує як таку, що має об'єктивований характер. Проте, як зауважує М.О. Бердяєв, справжнє спілкування, спорідненість душ, соборність, комунікація можливі лише в Царстві Божому. Людина, як створена за образом і подобою Божою, має у свій спосіб продовжувати справу Творця. Творчість людини має космогонічне значення, однак, на думку мислителя, існує суперечність: з одного боку, це – трансцендування, зустріч із Богом, шлях до нескінченності, подолання власної обмеженості, прагнення справжньої повноти життя і реалізація цього прагнення, а з іншого – творчий акт все одно передбачає

своє оформлення у світі речей, тобто відбувається об'єктивація творчого устремління. М.О. Бердяєв образно називає це «фатальною невдачею усіх утілень творчого вогню» [2, с. 517]. Однак справжня творчість усе ж таки допомагає подолати об'єктивацію, наблизити Царство Боже.

Поняття об'єктивації, як і поняття творчості, як їх специфічно розуміє М.О. Бердяєв, завжди наявне в його міркуваннях, зокрема й про науку як особливу сферу духовного життя, як особливий вид пізнання людиною світу і себе. Філософ не має сумнівів щодо того, що наука є важливою для людства, однак саме наука, але не науковість. Що таке науковість? Мислитель визначає її як перенесення критеріїв науки на інші сфери духовного життя, що базується на вірі в науку як у верховний критерій усього життя духу [3, с. 27]. Тобто науковість, на думку М.О. Бердяєва, означає нав'язування наукою іншим сферам культури (філософія, релігія, мистецтво, мораль) своїх методів пізнання і взагалі шляхів вирішення їхніх проблем (про що вже йшлося раніше). Тому науковість для цих сфер – це приклад прояву втрати ними свободи творчого духу. М.О. Бердяєв почасти слушно називає науку реакцією самозбереження людини, яка перебуває у складному об'єктивованому світі, тобто сповненому відчуження, позбавленому довіри, відповідальності, комунікації, духовності як такої. У чому полягає сутність цієї реакції та водночас важливість науки? У використанні останньої як удосконаленого знаряддя активного пристосування (насамперед економічного) до цього світу об'єктів, поза яким сучасна людина жити не може (хоча сам цей світ створено за допомогою знань, зокрема й наукових). «Пристосування» означає у М.О. Бердяєва вміння використати цей світ, насамперед природу, практично, технічно, для покращення свого життя. У цьому сенсі наука не є творчістю, не є вивільненням людського духу. Вона є лише усвідомленням залежності людини від світу об'єктів, намаганням вирішити проблему через прийняття цієї залежності. А філософія, на відміну від науки, є пізнавальним вивільненням від цієї залежності. Проте в той момент, коли вчений робить власні відкриття, він усе ж таки є вільним.

Як справедливо підкреслює М.О. Бердяєв, філософія завжди прагнула бути вивільненням людського духу, насамперед від влади об'єктивованого світу [3, с. 30]. Це є необхідним для самої філософії. Мислитель висловлює спільну зі Л.І. Шестовим слушну думку про те, що для філософського пізнання є необхідною свобода духа, відмова від філософської безпеки, твердих берегів. Це є мистецтвом пізнання у свободі через створення духовного буття, а саме буття ідей, які розкривають сутність і сенс світу, на відміну від істин спеціальних наук (хоча вчені можуть бути філософами). У філософському пізнанні відбуваються переоцінка і творіння цінностей, воно залежить від духовного стану людей, від їхньої свідомості та духовної активності (додамо, що і навпаки). Чим більш глибоко проявляється в такому пізнанні особистість філософа, тим краще.

Необхідно зауважити, що через своє вчення про об'єктивацію М.О. Бердяєв не може адекватно з'ясувати соціальний характер пізнання, хоча й наголошує, що цей аспект є ще недостатньо виявленим гносеологією. Соціальний характер мають поняття, норми і закони, мова. Результатами пізнання користується суспільство, вони є необхідними для обміну повідомленнями, для встановлення зв'язку та взаємного розуміння. Для М.О. Бердяєва (і для нас) особливо важливо те, що пізнання є виходом із себе в інше й інших, що означає розширення «я» та його свідомості. Але таким є не будь-яке пізнання, а тільки екзистенціальне, тобто не об'єктивоване, або не соціалізоване (за термінологією М.О. Бердяєва). Екзистенціальне пізнання (тобто повертаємося до філософського пізнання) є подоланням самотності, замкнутості, занурення в себе. Це вихід до іншого «я», до світу, до Бога [2, с. 97]. Подолання самотності через

соціалізацію є спрямуванням «я» в об'єктивований світ (світ розрізнених об'єктів), і саме тому таке подолання, на хибну думку філософа, є поверхневим. Пізнання, як впливає з міркувань М.О. Бердяєва, може бути «хворим» на об'єктивацію, ознакою чого, за мислителем, є, наприклад, створення абстракцій, універсалій, у яких щезає індивідуальне, одиничне, особисте. Суто інтелектуальне, дискурсивне пізнання створює об'єктивований світ, тому для М.О. Бердяєва філософське пізнання є пізнанням насамперед за допомогою образів, а не понять, і цим також можна пояснити наявність суперечностей у його поглядах. (Принагідно можна пригадати смислообрази, якими послуговувався Геракліт, тобто проблема не є новою). Пізнання, яке є вільним від об'єктивації, взате як спілкування, яке стверджує і виявляє особисте, є можливим в екзистенціальній персоналістичній філософії. Водночас філософія як творчість прагне трансцендентного, прагне вийти за межі людини і цього світу, а філософ прагне долучитися до світового соборного Розуму [3, с. 37]. Водночас М.О. Бердяєв вдається до критики філософських поглядів Г.В.Ф. Гегеля, у якого «пізнає не людина, а сам світовий розум, світовий дух», а також критики феноменології, яка «не рятує людину від релятивізму і скептицизму», вимагає зректися людського, перейти в такий пасивний стан, за якого сам предмет може говорити в людині [5, с. 23].

Особливості філософського пізнання в концепції М.О. Бердяєва

М.О. Бердяєв неодноразово наголошує на тому, що філософське пізнання повинно бути активним, творчим подоланням дійсності та преображенням світу. Водночас він називає рефлексію «хворобою філософії» та вважає (із цим неможливо погодитись), що рефлексія і сумніви позбавляють філософію активного творчого характеру, роблять її пасивною, свідчать про метафізичну безхарактерність [3, с. 44]. Він і теоретично, і практично допускає рефлексію лише як певний життєвий, навіть більше, духовний досвід, у якому логічні міркування не існують як важливий самостійний спосіб пізнання. Спираючись на власне оригінальне трактування догматизму, під яким мислитель розуміє цільність духу, його творчу впевненість у власній силі, М.О. Бердяєв характеризує філософію майбутнього як творчу, вільну догматичну філософію [3, с. 45]. Мислитель свідомо (і, ясна річ, помилково) принижує значення логічного обґрунтування, залишає за ним допоміжну роль десь «у середині» пошуків істини (мабуть, через власне вперте бажання не допустити об'єктивації). Метафізична інтуїція для мислителя є більш істинним прониканням у дійсність, ніж науковий аналіз, вона є для М.О. Бердяєва активно-творчим неприйняттям наявного стану дійсності в ім'я прориву до вищого сенсу буття, до іншого світу, який лежить за межами того, що існує. Ця інтуїція є насамперед духовним досвідом (що для справжнього філософа є майже тотожним поняттю «життєвий досвід», адже, як зауважив ще Сократ, філософ – це той, хто практично стверджує свою філософію, тобто спосіб життя філософа повинен відповідати його словам, думкам, переживанням). Для М.О. Бердяєва цей досвід – цілісний духовний акт, який охоплює всі сторони людського існування, у якому діють взаємопов'язані інтелект, віра, почуття, воля, і в якому відбувається подолання протиставлення раціонального й ірраціонального, індивідуального і загального. Філософія не може бути відірваною від життя, вона є не тільки теоретичною, але й практичною. Філософське пізнання допомагає нам виявити недоліки цього світу і скеровує на його активне вільне перетворення, на відкриття сенсу справжнього існування людини, для чого останній необхідно вийти за власні межі та за межі цього світу, про що вже йшлося. Духовне розуміння пізнання веде до його з'ясування як акту, через який із самим буттям щось відбувається і приходиться його прояснення. Водночас це буде подоланням такого протиставлення об'єкта та суб'єкта пізнання, яке утворилося під впливом

об'єктивації світу під час раціонального пізнання, шляхом до подолання уявлення про суб'єкт як про «дзеркало», яке пасивно відображає об'єкт, і шляхом до майбутнього подолання об'єктивації. Активність суб'єкта М.О. Бердяєв пов'язує передусім із проясом «добуттєвої» свободи, тобто «першої», первісної, вихідної свободи, яка передувала виникненню світу і навіть передувала Богу (згідно із загальновідомим оригінальним вченням мислителя про свободу). Ця свобода є ірраціональною основою пізнання. Вона доповнюється раціональною свободою, яка передбачає виконання морального обов'язку. Але лише «третя» свобода – свобода прийняти Бога, свобода, яка є проникнутою любов'ю Бога, є дійсно мудрою свободою, основою духовного преображення і людини, і світу, можливістю подолати «прокляття» об'єктивації (наскільки ця можливість є реальною, це вже інше питання, пов'язане із суперечностями в поглядах філософа на об'єктивацію і на свободу).

Зауваження М.О. Бердяєва стосовно суб'єкта філософського пізнання

Людина відкриває істину через життя в ній. На думку М.О. Бердяєва, який підкреслює глибоко особистісний характер філософського пізнання, останнім критерієм істинності філософської інтуїції може бути лише Вселенський соборний дух, Бог [3, с. 48]. Водночас М.О. Бердяєв у різних роботах неодноразово повертається до слушної думки про те, що витокami філософського пізнання не можуть бути стани людини як замкнутої індивідуальної істоти. Він продовжує міркування ще античних філософів і наголошує на такому: людина як суб'єкт пізнання у принципі може пізнавати всесвіт тому, що сама є мікрокосмом, тобто малим цілісним всесвітом [3, с. 57]. У справжніх філософських інтуїціях та прозріннях (тобто у філософському пізнанні) людина об'єднується зі всесвітом. У малому космосі-людині відображається великий космос-всесвіт. І останній пізнає і змінює себе через людину – свою малу подобу, яка усвідомлює себе мікрокосмом і тому здатна зануритися в таїну макрокосму. Той, хто у філософський спосіб пізнає світ, той не може бути лише однією з речей цього світу, він сам повинен бути світом. Самопізнання є одним зі шляхів до пізнання світу. Якщо людина буде усвідомлювати себе однією із зовнішніх, об'єктивованих речей світу, то вона не зможе стати активним суб'єктом, який пізнає і творить, для неї буде неможливим філософське пізнання.

М.О. Бердяєв уважав людину не тільки мікрокосмом, але й створеною за образом та подобою Божою, тобто продовжувачем світотворіння, розпочатого Богом, тому її діяльність, зокрема й пізнавальна, має космогонічний, творчий характер. Цілісний духовний досвід, про який ішлося вище, можливий лише за умов, що людина є мікрокосмом, якому розкривається цілий всесвіт, що немає трансцендентних меж, які б відділяли людину від Бога і від світу [4, с. 38]. Можна цілком погодитися із такою думкою.

Висновки. Філософія й нині (а не тільки в часи М.О. Бердяєва) є найбільш незахищеною стороною культури. І нині від неї часто вимагають виправдань у власній корисності, яка розуміється як щось навіть гірше за бердяєвське трактування об'єктивації. Уважне вивчення творчості мислителя допомагає краще зрозуміти величезне значення філософії для духовного розвитку людини, для з'ясування її природи й сутності, людських здібностей, пізнавальних також. Дослідження тлумачення М.О. Бердяєвим проблеми пізнання доводить справедливості тези про взаємозв'язок усіх головних проблем його творчості – антропологічної, онтологічної, гносеологічної, привертає увагу до об'єктивних складнощів процесу пізнання.

У статті проаналізовано, яким способом мислитель підкреслює відмінність філософського пізнання від наукового, розкриває складний взаємозв'язок між філософією і наукою, філософію і релігією. Можна впевнено стверджувати, що міркування

М.О. Бердяєва щодо пізнання перебувають під безпосереднім впливом його дуже суперечливого вчення про об'єктивацію. Поясненню цієї тези було надано особливу увагу. Наукове пізнання М.О. Бердяєв характеризує як пізнання об'єктивованого світу, пов'язане з усвідомленням залежності від нього, а філософію (особливо екзистенціальну) мислитель уважає пізнавальним особистісним вивільненням від об'єктивації, проявом творчого преображення світу і людини. «Хвороба» об'єктивації може проявлятися, на думку філософа, і в абстрактно-логічному мисленні, тому перевагу в пізнанні він віддає не логічному обґрунтуванню, а цілісній «метафізичній інтуїції», під якою розуміє духовний досвід, що охоплює не тільки раціональне, але й чуттєво-емоційне, релігійну віру, сумніви, волю. У такому досвіді долається протистояння об'єкта і суб'єкта пізнання, стає можливою творча активність останнього, який розглядається як мікрокосм і образ та подоба Божа. Цей досвід допомагає пролити світло на основну суперечність людського існування, яку М.О. Бердяєв убачає в тому, що людина, будучи обмежена умовами свого існування, водночас містить у собі потенційну нескінченність і спрямована до вічності.

Щодо перспектив подальшого дослідження, то можна запропонувати порівняльний аналіз гносеологічних поглядів М.О. Бердяєва і Л.І. Шестова.

Список використаної літератури

1. Астахова Т.Г. Філософські погляди В.С. Соловйова та М.О. Бердяєва щодо проблеми «дух». Грані : науково-теоретичний альманах. 2017. Т. 20. № 1 (141). С. 81–86.
2. Бердяєв Н.А. Дух і реальність. Москва ; Харків : А.С.Т. ; Фолио, 2003. 679 с.
3. Бердяєв Н.А. Смысл творчества: опыт оправдания человека. Москва ; Харків : А.С.Т. ; Фолио, 2004. 678 с.
4. Бердяєв Н.А. Диалектика божественного и человеческого. Москва ; Харків : А.С.Т. ; Фолио, 2005. 620 с.
5. Бердяєв М.О. Проблема етичного пізнання. *Психологія і суспільство*. 2016. № 4 (66). С. 17–29.
6. Боневская Н.К. Апофеоз творчества (Н. Бердяев и Ф. Ницше). *Вопросы философии*. 2009. № 4. С. 85–106.
7. Н.А. Бердяев: pro et contra / сост. А.А. Ермичев. Санкт-Петербург : РХГИ, 1994. Кн. 1. 573 с.
8. Кононенко Т.В. М.О. Бердяєв: досвід персоналістичної філософії. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2014. Вип. 10 (138). С. 101–111.
9. 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 : ПАРАПАН, 2003. Вип. 1. 648 с.
10. Орендарчук Г.О. Микола Бердяєв про специфіку філософського знання. *Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія* : збірник наукових праць. 2010. Вип. 512–513. С. 51–55.
11. Райда К.Ю. Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи. Київ : ПАРАПАН, 2009. 328 с.
12. Тимченко О.П. Вплив античної парадигми класичної раціональності на формування філософського методу екзистенціальної діалектики Миколи Бердяєва. *Гуманітарний часопис*. 2007. № 3. С. 40–49.
13. Тимченко О.П., Сислюк Я.Г., Пігош М.А. Логіка дискурсу М. Бердяєва. *Гілея : науковий вісник* : збірник наукових праць. Київ, 2018. Вип. 133. С. 161–165.

THE PROBLEM OF COGNITION IN THE WORK OF M.O. BERDYAEV**Halyna Korotich***Pryazovskyi State Technical University
Universytetska str., 7, 87500, Mariupol, Ukraine
e-mail: gykorotich@gmail.com*

The problem of cognition in the works of M.O. Berdyaev is analyzed. With this purpose, the views of the thinker about the interrelation of philosophical, scientific and religious cognition, about the features of philosophical cognition and the subject of philosophical cognition, as well as the influence of M.O. Berdyaev's doctrine of objectification on his gnoseological views are investigated, since this aspect of his work is the least studied. The urgency of the research this is caused both by the importance of studying the philosophical views of a talented thinker, and by the actual process of cognition that accompanies any human activity. The performance of such task is complicated by M.O. Berdyaev's special, not devoid of contradictions style of philosophizing, which deliberately belittled the role of logical reasoning. It is shown that the philosopher investigates gnoseological problems in many of his works. It is found that he did not consider philosophy to be a science, he understood its difference from religion. M.O. Berdyaev argued that neither science nor religion should not impose their conclusions on philosophy or try to rebuild it by analogy with them. However, they help the philosopher to form spiritual experience. It is revealed that such an experience, according to M.O. Berdyaev, not only enriches knowledge as such, but is also its basis. It is analyzed in detail that the thinker's gnoseological views are influenced by his original doctrine of objectification. This phenomenon, from the philosopher's point of view, testifies to the spiritual fall of man and the world, can distort the essence of the process of cognition and its results. M.O. Berdyaev connects the concept of objectification with the concept of scientism, which for him means an attempt to turn philosophy into science, to destroy the freedom of the creative spirit. It is shown that, in M.O. Berdyaev's opinion, philosophical cognition helps to resist objectification. It is an exit of a man beyond his boundaries and, at the same time, a manifestation of personality in him. Emphatically, that M.O. Berdyaev pays special attention to the possibility of distortion of cognition by objectification thanks to the dominant role of logical thinking, to which the thinker gives an auxiliary role. Philosophical cognition should be a holistic spiritual experience that will unite all manifestations of human consciousness. It is not only about intellect, but also about faith, feelings, will. Such cognition contributes to creative, free transformation of both the world and man, definition of the true meaning of being, overcoming the opposition of the subject to the object of cognition. It is shown that M.O. Berdyaev tried to combine the deeply personal nature of philosophical cognition with its appeal to God as the highest criterion of truth. He also aspired to explain man both as the image and likeness of God, and as a microcosm, which is associated with a macrocosm. This, of course, undoubtedly overcomes the idea of the subject of philosophical cognition as a closed being separated from the world.

Key words: gnoseology, objectification, philosophical cognition, scientific cognition, subject of cognition, man, microcosm.

ЕТИКА

UDC 101

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2020.25-26.8>

CHANCES OF IMPLEMENTING KANTIAN IDEAS IN POSTMODERNISM

Paulina Dubiel-Zielińska

Leopold Lis-Kula Secondary School № 2 in Rzeszów

Ks. Jałowego str., 22, 35-010, Rzeszów, Poland

e-mail: paulina.d@op.pl

The article is aimed at showing the possibilities of implementing Kantian ideas in the modern, defined as postmodern, world. Tries to answer the question about the place of duty and responsibility in this world.

The contents of the article include, respectively, the reflections on the specificity of postmodernism, particularly postmodern culture and image, the position of a human in this culture, an analytic and synthetic insight in Immanuel Kant's ethical thought; confronting the signs of postmodernism with I. Kant's idea for life, which attempts to prove that a genius, since purely formal, content of I. Kant's ethical law on the one hand partially demonstrates itself in the modern culture, and partially it should begin to be taken into consideration so that mankind does not lose itself in striving for Truth, happiness and an end in itself.

In relation to postmodernism, a new meaning of Truth is defined and its place in relation to Imagination and Tolerance. The image of postmodern culture is briefly outlined – its ambiguity, multicolor and specific blur.

Kantian ideas are described as belonging to the group of theories of principles in which principles are identified with duties. In the face of the necessity to take action, one can act either in accordance with the obligation (from a sense of coercion) or from the obligation, i.e. in the name of the obligation (from a sense of such need). The second line of reasoning seems appropriate, because it is acting in the name of good. This is what a truly free man does, i.e. he has the freedom to act within the limits of what autonomous principles require. In the postmodern world – in which corporeality and visibility reign and judging another person by appearance – this type of attitude seems to be the most appropriate due to its unwavering stability.

Key words: Kantian ideas, Kant's ethical law, postmodernism, postmodern culture, truth, end-in-itself.

Characteristics of postmodernism

Postmodernism, also known as postmodernity, liquid modernity, is described by Frederic Jameson as “cultural logics of late capitalism”. This expression is usually identified with economic and politic transformations, particularly with the loss of an economic role of nations and takeover of their functions by transnational corporations; together with the decline of the colonial structure of economic dependency in favour of neo-colonialism based on cultural dependency and so-called “policy of identity”; and with immense transformations in the field of information, communication, perception of the world, and mostly a human currently dealing with the crisis of identity, autonomy, rationality and self-consciousness [8, p. 27–28].

Besides the facts mentioned one can also observe others, of a cultural nature: “collapse of the “great narrative”, ideologies of domination legitimising the entire current political

and social order (e.g. the ideology of progress, Western civilisational mission, Reason understood in enlightenment terms etc.), great aesthetic revaluations (the end of the division into “low” and “high” culture connected to a broader process of the collapse of authorities, basing on the popular culture texts, mostly referring to corporeality) and in the sphere of cultural means of communication (the dominance of visual culture), “the end of the culture of writing”), change of the way of perception and the social functions of science (generally – the collapse of the myth of scientific truth, the commercialisation of research)” [8, p. 28, 30, 37]. Postmodernism challenges understanding truth as an “accurate representation of reality” – the idea called “Truth” which could liberate us, does not exist – in this sphere a human is left on his own, while he gains freedom in reinventing himself [4, p. 98]. In the place of “Strive for Truth” one must put the ideals of “Imagination” and “Tolerance” [4, p. 100]. Tolerance, especially towards people holding different views, is the best solution since it broadens the horizons and it allows for learning more truths [4, p. 102].

Postmodernism feeds on ambiguity. The *raison d'être* is the borderline, marginality [7, p. 284]. Postmodernism appeals to a human to assume that he is only a human, fallible, historically determined and he cannot consider himself otherwise than as a participant of a conversation, who is equally important as other interlocutors [4, p. 101].

Abovementioned characteristic features could be encapsulated: in postmodernism culture has a number of meanings: one distinguishes between popular culture, visual culture, culture of body cult. Popular culture as a specific blend of styles, a shift from typical features of low and high culture, is free, sometimes even very loose in transmission, it is based on trends, fashion which oscillate around corporeality. There are no clear rules: fashionable and good is everything which can currently be sold, which is easily accessible, colorful, fast, comfortable, and omnipresent. However the trends are changing so each thing has its own short time after which it will be replaced with a new one – a better, newer, prettier, more comfortable, faster one. Humor and irony dominate in interpersonal relations. Everything must be taken with a pinch of salt. One should be able to maintain a healthy distance from oneself. There is no single truth: he is right who is able to sell himself and stand up for himself and his opinion.

Is there room for a critical philosophy in such a reality? Since culture is governed by ambiguity, comfort, liberty, tolerance, is there room for a duty and a sense of responsibility?

Introduction to Kantian ideas

Immanuel Kant's ethics is rationalistic and universalist. The scholar built it on the division of the world into a phenomenal (empirical) and noumenal (thing-in-itself) one which he had made by himself in the theory of cognition. In the phenomenal world – dominated by feelings, desires, needs, lust, drives – there is no room for morality. There is merely an egoistic inclination which could be naturalistically explained. Apart from it, in the world of phenomena one could detect the existence of moral law which commands that one acts against natural impulses – that is, follows the duty [conf.: 1, p. 187–188].

In the path-breaking ethics proposed by I. Kant there is one, the most important issue: going beyond relativism – the idea that there are no principles binding everyone. His ethics – due to identifying universal precepts of moral functioning, comprises a certain legal construct [5, p. 19]: “Law [*Gesetz*] as a practical moral principle [*Satz*] includes the categorical imperative, that is a command” [2, p. 36]. “The categorical imperative, expressing an obligatory nature of certain actions is moral and practical law <...>” [2, p. 30]. Human “reason does not engage in <...> a material aspect of law but only and solely in the form thanks to which an arbitrary maxim of an arbitrary will is able to become the universal law” [2, p. 18]. Will is arbitrary since it is not only and solely governed by a desire to achieve something, by sensual stimuli and inclinations, but most of all, by the supreme principles [2, p. 17–18]. “The principle of all

principles” – since this is the name the categorical imperative could assume, is presented in a few versions, and the three of them are the most popular:

1. The Formula of the Law of Nature. Act only according to that maxim whereby you can at the same time will that it should become a universal law of nature [3, p. 38; see: 2, p. 33, 35, 389; see: 9, p. 64].

2. The Formula of Humanity as an End in Itself: “Act in such a way that you treat humanity, whether in your own person or in any other person, always at the same time as an end, never merely as a means” [3, p. 46; see: 9, p. 64].

3. The Kingdom of Ends Formula: “Act according to maxims of a universally legislating member of a merely possible kingdom of ends” [9, p. 64].

The content of the discussed ethical law are of a purely formal nature since it expresses a very general conduct requirement and it can be formulated as the categorical imperative described above. The imperative – since it commands, categorical – since it does not inform what is to come if one thing or another is done but categorically commands that one acts in such a way, so that the action is worth emulating, becomes a model to be followed, a desired scheme of functioning. The categorical imperative is *a priori* and is rigidly autonomous since a human will itself imposes its ethical law on him [1, p. 188]. A will is free, it is a noumenal thing in the phenomenal world, it “is pure spontaneity, relatively an opportunity for making absolute beginnings” [1, p. 188], and the categorical imperative is its manifestation. In the phenomenal world there is no room for freedom, it is governed by the law (category) of causality, while the essence of a noumenal human is essentially freedom. The fact of realisation of this noumenon in the ethical world produces an unusual effect in the form of the phenomenon of morality [1, p. 188]. Morality is derived from the spiritual interior of a human, it is voluntary [1, p. 189].

Chances of implementing Kantian ideas in postmodernism

The realities of postmodernism prove that human rationality is in crisis but the idea of tolerance and openness which motivates all the actions and behaviours is becoming a safety gate protecting from stagnancy and moral agony.

I. Kant's rationalistic ethics emphasises not only the power of reason, but also its limits since the most essential in it is “God, Freedom and Immortality”. One should deny knowledge in order to make room for faith – thereby I. Kant distinguishes between a starry sky and moral law and seeks for the meaning in both spheres (or beyond them) [6, p. 243, 244; see: 1, pp. 186–187, 189]. I. Kant reconciles science and faith: “The existence of the outer world, completed by the causal links and an explanatory instrument of science are undoubtedly cognisable. At the same time, science does not impend the sphere of God and human soul immortality, as well as human freedom and moral duties” [6, pp. 243–244]. Knowledge and science govern the world – the world of senses, sensations, phenomena, appearances, experiences, empiricism, intuition. Apart from them there is freedom, morality, God and reason [6, p. 247]. “<...> without rational judgements our intuitions would be unquestioning. However without sensations our judgements are void. Experience is always an implementation of reason to sensations and the result of that is the world we know” [6, p. 244].

Therefore knowledge and science – according to I. Kant – are limited but simultaneously unlimited within their limits [6, p. 247]. The collapse of the myth of scientific truth – typical for postmodernism – seems to be consistent with that philosophical reasoning. Discovering the potential of human mind, technological and communication progress have increased the appetite of mankind for exploring the secrets of the world and all kinds of existence, thus an incalculable number of research – usually sponsored – which is aimed at discovering something, proving something or contradicting something. Moreover, in spite of the fact that the contemporary world is returning to the sphere of myths and magic, the questions whether

God exists are on our minds and produce many alternative theories preceded by metaphysical research. Thus, both in the case of purely scientific and purely metaphysical research there is a remarkable convergence between Kantian ideas and the views of the postmodern world. Following it may lead a human to learning the Truth.

Now the attention should be drawn to the most significant sphere of humanity – the sphere of human freedom which is related to what has been stated above. In postmodernism human freedom is considered selectively – as broadly understood liberty, following inclinations which frequently leads to crossing the permissive boundaries of; respect, taste, law, propriety etc. However promoting openness, in fact, cannot consist in tolerating everything and getting distant from that but in clearly indicating and objecting to perturbing phenomena. I. Kant's ethics comes to rescue: genuine freedom is not following inclinations but motivating oneself by the “power of will”. People have a will that is free. Because of that, apart from being a part of the empirical (phenomenal) world – manifesting itself in the following natural inclinations and needs – they are a part of the noumenal (rational) world – expressing itself in the moral choices = in the resistance to inclinations. Noumenal existence guarantees a human partial independence from nature, an opportunity for adjusting his behaviour to his own law – moral law which creates his reason for himself. The groundwork of moral law is the categorical imperative – “a single precept that is applied to a broad range of human behaviour” [6, p. 249], a requirement of an unconditional nature, binding on every rational being, not assuming any particular end but indicating ends in themselves, which are the outcomes of far-reaching actions [9, p. 63]. The categorical imperative in a universally important obligation (which results from recognising it as being *a priori* and synthetic). “Moral duties are categorical because one is a subject to them only due to a duty, only because they are obligations. <...> they are fundamental norms of deeds” [9, p. 63].

The mentioned categorical imperative formulas do not imply specific duties. They require, however, that one follows such maxims in one's life which could be recognised as being worthy of acting accordingly, that is on the one hand self-improving, and on the other hand – respecting the other human (his rationality) [6, p. 249]. Such a proposal of a duty seems to be extremely interesting in the times when the life philosophies, guidelines, advisors of how to act are not in short supply. The groundwork of I. Kant's moral law allows for a kind of arbitrariness but the one which is reasonable.

Morality and faith converge: realising the moral law does not require faith but obeying the law does. In order to persevere to obedience and dedication to morality one needs to believe that moral behaviour brings a human closer to happiness. Moreover faith, like morality, must be rational. What is more – reason guides a human towards religious faith and a conviction that moral behaviour eventually leads to moral good and happiness, understood as rational imperative which specifically means life after death [6, p. 249].

Therefore the return to Kantian rationality is salvation for a contemporary human since it may dispel numerous doubts related to the meaning of life resulting in moving away from God towards the sphere of myths and magic.

Finally, it is worth discussing the issue of corporeality – a highly significant “component” of human relationships in the postmodern culture. Corporeality seems to be a “relationship formation factor” on each stage of a relationship (personal, social, business), an independent variable of interpersonal relationships. Corporeality refers to the domain of aesthetics, beauty. But nowadays beauty is the same as the principle of “the best”, mass produced by “show business”. One must be the best – the prettiest, the slimmest, the most fashionable, etc. Such an image of a human is imposed by the fashion designers, advertising people, clothes producers, film industry, etc. Beauty is outside since fine feathers make fine birds. A human becomes “flat”,

“shallow”, limited to natural instincts and impulses. I. Kant’s philosophy comes to rescue since according to it “beauty is in the highest meaning the “symbol of morality”” [6, p. 250]. Thanks to this philosophy another human earns much respect in our eyes since he stops being perceived but he is contemplated [conf.: 6, p. 250]. Whilst we believe that “nature and we ourselves are a part of a far greater plan” [6, p. 250] we should try to ignore all the temptations and desires, we should not distract us by someone’s personal charm but respect human dignity. Every aspect of the phenomenal world should be perceived in terms of pursuing a greater end, a broader dimension, described above [conf.: 6, pp. 250–251].

Conclusions

It is clear that on the one hand the characteristics of postmodernism are some kind of reflection of Kantian principles, and on the other hand Kantian ideas create a reliable guideline for mankind so that while pursuing modernity it does not lose what is the most important – self-consciousness and consciousness what is really the end (in itself).

References

1. Bocheński J. Zarys historii filozofii. Kraków : PHILED, 1993.
2. Kant I. Metafizyka moralności / tłum. z niem. E. Nowak. Warszawa : Wyd-wo Naukowe PWN, 2005.
3. Kant I. Uzasadnienie metafizyki moralności / tłum. z niem. M. Wartenberg. Warszawa : Wyd-wo Naukowe PWN, 1953.
4. Rorty R. Edukacja i wyzwanie postnowoczesności. *Spory o edukację. Dylematy i kontrowersje we współczesnych pedagogiach*. Warszawa : EDYTOR, 1993. S. 96–102.
5. Sole J. Kant: przełom kopernikański w filozofii / tłum. z hiszp. A. Paleta, B. Sosnowska. Warszawa : Kolekcja Hachette, 2018.
6. Solomon R., Higgins K. Krótka historia filozofii / tłum. z ang. N. Szczucka-Kubisz. Warszawa : Wyd-wo Prószyński i S-ka, 1997.
7. Szkudlarek T. Pedagogie amerykańskiego postmodernizmu: edukacja wobec kulturowego przełomu. *Spory o edukację. Dylematy i kontrowersje we współczesnych pedagogiach*. Warszawa: EDYTOR, 1993. S. 284–300.
8. Szkudlarek T. Postmodernistyczne pedagogie: amerykańska edukacja wobec wyzwań kulturowego przełomu. *Edukacja alternatywna – dylematy teorii i praktyki*. Kraków : Impuls, 1992. S. 27–46.
9. Vardy P., Grosch P. Etyka / tłum. z ang. J. Łoziński. Poznań : Wyd-wo Zysk i S-ka, 2010.

МОЖЛИВОСТІ ВТІЛЕННЯ КАНТІАНСЬКИХ ІДЕЙ У ПОСТМОДЕРНІЗМІ

Пауліна Дубель-Зелінська

Школа Леопольда Ліс-Куля № 2 у Жешуві
вул. Кс. Ялового, 22, 35-010, м. Жешув, Польща
e-mail: paulina.d@op.pl

Стаття має на меті простежити можливості втілення кантіанських ідей у сучасній «картині світу», яку окреслюємо як постмодерну. Мета полягає в тому, щоб знайти відповідь на питання про місце обов’язку та відповідальності в актуальному сьогоденні.

Розглянуто міркування стосовно специфіки постмодерності, постмодерної культури і самосприйняття та поставу в ній людської особи; запропоновано аналітично-синтетичне переосмислення етичної думки І. Канта; зроблена спроба порівняти прояви постмодерності щодо розмислів німецького філософа про сенс людського життя й етичне існування. Доведено, що формальний зміст морального закону в концепції І. Канта, з одного боку, частково проявляється в культурі сьогодення, з іншого ж – кантівська концепція й надалі зберігає евристичний потенціал, який вартий бути

предметом уваги та філософських і етико-правових досліджень, щоби людство не заблукало у своєму прагненні до Правди (Істини) і щастя як мети самої-в-собі. У контексті співвідношення кантівських філософсько-етичних ідей із постмодерністю запропоновано оновлене тлумачення визначення Правди (Істини), її ролі та значення порівняно з уявою і проблемою толерантності. Подано коротку характеристику постмодерної культури, виокремлено такі її специфічні ознаки, як багатозначність, розмаїтість, своєрідну дифузну розмитість.

Ідеї і теоретичні принципи філософії Канта витлумачено в контексті його деонтологічної етики, в якій вони узгоджуються із внутрішнім для людини переживанням і прийняттям належного, що ототожнюється з обов'язками. Продемонстровано, що перед викликами необхідності людина може розпочати дію і чинити або згідно з обов'язком (з почуття внутрішнього примусу), або в ім'я обов'язку (з почуття такої потреби). Обґрунтовано, що цей другий варіант учинку можна вважати питомим для максими категоричного імперативу і властивим для дії в ім'я добра. Так чинить справді вільна, автономна особа, тобто така, яка усвідомлює свободу дії в межах засад незалежності. Продемонстровано, що в суспільному просторі постмодерної культури, де панують тілесність, візуальність і символічна реальність і обумовлене ними позірне сприйняття-оцінювання іншої особи, етична постава людини видається найбільш автентичною, зокрема з огляду на її можливу непохитну стійкість.

Ключові слова: кантіанські ідеї, етичний закон Канта, постмодернізм, постмодерна культура, правда, мета сама-в-собі.

УДК 130.2

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2020.25-26.9>

КУЛЬТУРА ПЕДАГОГІЧНОГО СПІЛКУВАННЯ ВИКЛАДАЧА ВИЩОЇ ШКОЛИ

Ольга Єрахторіна

Національний юридичний університет імені Ярослава Мудрого
вул. Пушкінська, 77, 61024, м. Харків, Україна
e-mail: olgayerakhtorina@gmail.com

Сучасний етап розвитку людства демонструє необхідність переосмислення засад існування не тільки певних націй чи суспільств, а й усього роду людського. Пандемія коронавірусу загострила проблеми внутрішнього, духовного характеру, продемонструвала водночас необхідність функціонування особистостей не заради власного збагачення, не для досягнення деяких утилітарно-прагматичних цінностей, а на засадах загальнолюдських цінностей, що мають об'єднати морально людей у такий складний час.

Особливо важко в такій ситуації молоді, яка не має внутрішніх засад функціонування, на відміну від старшого покоління. Рівень освіти не дозволив сформувати у 18-тирічного студента належної ціннісної системи на гуманістичних засадах, життєвого досвіду, який би доводив необхідність такого формування, ще не має. Ось чому особистість викладача для студента в такій ситуації, у ситуації дистанційного навчання виступає на передній план, а спілкування – зокрема і з викладачем – стає хіба що не найвищою цінністю.

Культура педагогічного спілкування передбачає обмін цінностями як матеріального, так і духовного порядку. Міжособистісне педагогічне спілкування – це важливий чинник громадської інтеграції людей, що виконує не тільки інформаційно-комунікативні функції, а й морально-регулятивні. Однією з головних вимог у педагогічному спілкуванні є усвідомлена орієнтація на студента як на особистість-цінність, а звідси – справжня людяність у взаєминах між студентом і педагогом, що в подальшому буде орієнтувати молодого фахівця на проєкцію таких відносин в інших типах спілкування та побудові стосунків на засадах любові.

Ключові слова: культура педагогічного спілкування, викладач вищої школи, особистість, індивідуальність, загальнолюдські цінності, біографічний проєкт, модус буття, модус володіння.

Постановка проблеми, її зв'язок із важливими науковими і практичними завданнями. Цивілізацію XXI сторіччя дослідники характеризують як еру порожнечі й безкінечного процесу спокуси, коли панівним є інстинкт, а не розум, коли індивід часто орієнтується суто на матеріальну користь, а до «вищих цінностей» залишається переважно байдужим, свідомо чи ні сповідує споживацько-гедоністичні ідеали. Панівним є прагнення до грошового успіху, «водночас не принципово, у якому професіональному просторі вона (людина) проєктує свою біографію» [3, с. 136]. Увесь життєвий простір людини формується на основі «а) біографічної спрямованості індивіда до конкретного типу грошової виділеності та б) сприятливого ціннісно-нормативного середовища – атмосфери соціальної поваги саме до цього типу життєвої філософії» [3, с. 136]. Для досягнення матеріального життєвого успіху як кінцевої мети на передній план висуваються досить часто як допустимі аморальні засоби, духовні ж чесноти поступово втрачають у багатьох випадках свою дієвість. Звідси – приниження людини як духовної істоти, фактичне знецінення свободи, гідності та навіть людського життя.

Сучасний етап суспільного розвитку характеризується глибинними соціальними змінами, що насамперед пов'язані зі зміною системи цінностей, а це створює досить

специфічну ситуацію, що нагально потребує від кожної людини самостійного рішення стосовно мети, сенсу життя, розуміння сутності свого буття і, відповідно, певної побудови й реалізації біографічної стратегії, біографічного проекту згідно з обраною ціннісною системою. XXI сторіччя разом із накопиченим науково-технічним досвідом, величезним техногенним потенціалом і, нарешті, пандемією, що загрожує всьому людству, принесло розуміння того, що поспрання духовності в людині призводить до розумової, моральної і професійної деградації, що антидуховність, яка іноді підміняється псевдодуховною фразеологією, негативно впливає на вирішення і соціальних питань. Особистість у сучасному суспільному просторі зневірилась майже в усьому, стан розгубленості характеризує її свідомість.

В умовах проголошеної й очевидної пандемії стає очевидним, що однією з актуальних проблем сучасності є неможливість забезпечити формування особистості цілісної, здатної не тільки до індивідуальної самореалізації та конкурентної боротьби, а ще й до виявлення вищих людських якостей, що відповідають природі її духовно-морального розвитку й визначають світоглядну, громадянську, життєву позиції й можливість існування самого роду людського.

Особливо важко в таких умовах існувати підліткам й молоді: у певній частині старшого покоління існують все ж таки духовні засади існування, що накопичилися або шляхом повноцінної освіти, або шляхом набутого життєвого досвіду, а молодь нині опинилася майже у вакуумі. Спілкування залишається для них чи не найвищою цінністю: навчання відбувається дистанційно, вихід із дому обмежений, спілкування онлайн не може стати повноцінним. У таких умовах вплив педагогічного спілкування викладача та студентів на останніх є дуже важливим і значущим.

Перспективним напрямом дослідження вбачається розроблення подальшого аналізу проблеми педагогічного спілкування, зокрема в освітньому просторі вищих навчальних заходів.

Мета статті – розглянути значущість і необхідність педагогічного спілкування як одного із чинників формування цінностей сучасної молоді, адже проблема спілкування як основа психолого-педагогічної співпраці безпосередньо пов'язана з гуманістичною спрямованістю сучасного навчально-виховного процесу.

Виклад основного матеріалу дослідження. Як відомо, формування особистості відбувається під впливом соціального середовища, у якому вона живе, цілеспрямованої виховної діяльності держави через соціальні інститути освіти та виховання, а також шляхом підсвідомого або, навпаки, свідомого впливу людини на себе в результаті аналізу весь час отриманого у процесі життєдіяльності нового досвіду. Характер двох перших компонент є об'єктивно-суб'єктивним, тобто таким, що здебільшого не залежить від особистості, третя компонента має чітко виражений суб'єктивний характер і є процесом осмислення, оцінки, закріплення тих зовнішніх впливів, які через переконання, цілі, мотиви діяльності, звички тощо здаються людині позитивними, незважаючи на те, якими ці впливи видаються оточенню особистості в ширшому сенсі.

Особистість викладача є важливим чинником формування не тільки професійних, а й загальнокультурних компетенцій студентів, а його система цінностей сприяє формуванню відповідної ціннісної системи студента. Є безсумнівним той факт, що студенти бажають навчатися в того викладача, якого вони люблять і поважають, який працює з ними на засадах педагогіки партнерства.

Філософія педагогічного спілкування є значним чинником здійснюваного впливу на студентів через притаманний йому потужний комунікативний ефект. Якщо рівень культури педагогічного спілкування високий, то спілкування з викладачем, який його

демонструє, може впливати на формування подальшого біографічного проекту студентів, тобто «стратегію розпізнавання своєї біографії в соціальному оточенні, насамперед розпізнавання свого ідентичного «Я» через практичну дію» [3, с. 17]. Цей аспект людського буття характеризується вибором способу самовизначення, самореалізації, побудови життєвої стратегії, осмисленням і оцінкою часу життя, формуванням суб'єктивної картини власного життя в контексті суспільного.

«У суспільстві, у якому ми живемо, нечасто можна побачити будь-які свідчення такого способу існування, як буття (рос. *бытие*), тому що це суспільство здебільшого підпорядковане надбанню власності і добуванню прибутку. Володіння вважається багатьма людьми найбільш природним способом існування і навіть єдиним прийнятним способом життя для людини» [6, с. 215]. Необхідно нагадати, що під буттям розуміється «такий спосіб життя, за якого людина і не має нічого, і не бажає мати будь-що, але щаслива тим, що продуктивно використовує свої здібності і відчуває себе в єднанні (курсив автора) з усім світом» [там само, с. 206]. За способу існування за принципом володіння основу міжіндивідуальнісних стосунків становлять такі складники, як суперництво, жадібність, страх. На думку Е. Фромма, антагонізм логічно випливає із самої природи таких стосунків: «Якщо основа моєї самосвідомості – володіння, тому що «я – це те, що я маю», то бажання мати супроводжує прагнення мати все більше і більше. Інакше кажучи, жадібність – це природна риса людини, орієнтованої на володіння» [там само, с. 294]. Ці вади настільки приживаються в суспільстві не тому, що вони є вродженими, а тому, що саме суспільство сприяє їхньому формуванню, оскільки людині важко протистояти впливу навколишнього середовища. У свою чергу, прагнення до володіння та, як його наслідок, жадібність призводять до антагонізму в міжлюдських стосунках – як між окремими індивідами, так і між окремими людськими спільнотами. Саме тому «мир як стан стійких гармонійних відносин між народами можливий лише за умови, що структура володіння поступиться місцем структурі буття» [там само, с. 295], тим самим сприятиме зміні соціального клімату, переорієнтації самої системи цінностей, переходу від егоїзму до альтруїзму. Звичайно, принципом володіння керуються меншість людей, але зовсім не від альтруїзму, а від незмоги заволодіти більшим, і, на жаль, принцип буття також не є визначальним для більшості. Люди, спроможні до виявлення любові, у наявній системі є винятком. Пояснити цей факт можна тим, що «дух суспільства, чий головний інтерес спрямований на виробництво товарів і їх споживання, є таким, що лише нонконформіст здатен захиститися від нього» [6, с. 185].

В умовах пандемії змінюється ціннісна система як суспільства, так і окремої особистості: переосмислюється ставлення до навколишнього світу, до людей, що оточують, до самого себе. Для багатьох людей на перший план висувається саме «модус буття», а не «модус володіння» (Е. Фромм), адже утилітарні цінності, матеріальний стан вищого рівня не дає жодної гарантії, що людина зможе не захворіти, наприклад, на той самий коронавірус, який зараз на слуху в усього світу. Людство поступово усвідомлює умовність розподілу на нації, народності й інші соціальні групи, а усвідомлює себе єдиним організмом.

Складність ситуації в сучасній освіті полягає в тому, що вона останнім часом готувала і продовжує готувати не стільки особистість, скільки спеціаліста. Процес дроблення наукового знання на безліч спеціальностей, що зростає швидкими темпами, вніс свої корективи до якості освітньо-виховної системи. Якщо зважати на ту обставину, що просвітницький погляд на освіту зводився до того, щоб посередництвом розуму, головним чином наукового знання, просвітити людей і тим самим покінчити з невіглаством, то вироблялась досить струнка система підготовки спеціалістів. Але тим самим проблема підготовки спеціаліста стала головним чином завданням інформаційного характеру – передачі конкретного знання від викладача до учня.

Педагогіка накопичила великий досвід розвитку й виховання особистості, але часто у центрі педагогічного процесу стоїть не особистість як єдине ціле, а методи, технології, засоби освіти. У такому разі духовного становлення та подальшого зростання особистості не відбудеться, оскільки «духовність людини – це не просто притаманне людині поруч із тілесним і психічним, що властиво і тваринам. Духовне – це те, що відрізняє людину, що притаманне лише їй і тільки їй одній», – зазначав В. Франкл [5, с. 134].

Поняття «освіта» і «виховання» безпосередньо пов'язані з розвитком, удосконаленням і самовдосконаленням особистості, вихованням людини як духовної істоти. Духовне присутнє в людині у вигляді закладеної потенції – можливості освіти дозволяють виявити цей потенціал тією мірою, наскільки це необхідно сучасній людині. Тому навчально-виховний процес повинен формувати в особистості самостійну позицію стосовно сенсу свого власного існування, доводити значущість з погляду духовних цінностей тих знань, що особистість отримує у процесі освіти. Учитися – значить учитися стати людиною, особистістю, здатною розуміти цілі і завдання суспільства, у якому вона існує тощо. Утилітарний і функціональний підхід до об'єкта навчання, сприйняття його лише як майбутнього спеціаліста сприяють атомізації особистості, відчуженню людини, її відособленості від інших у всьому, що виходить за межі професійної підготовки. Саме тому головним є не обсяг знань, а їх поєднання з особистісними якостями, здатність самостійно розпоряджатися ними – формальний бік освіти, коли духовна діяльність чи духовна здатність має виступати як рівноцінна матеріальній, тобто змісту освіти. Так, В. Кремень зауважує, що «людиноцентризм – це вимога часу. Велика відповідальність лягає на освіту: її обов'язок – виростити творчу людину, здатну відповісти на виклики ХХІ сторіччя. Адже це час постійних нестримних змін, час формування нового буття, до якого людину потрібно підготувати» [1]. Отже, освіта заради освіти, заради набуття професійних знань, умінь та навичок мало чого варта без її духовної, гуманістичної складової частини. Набуття професіоналізму само собою означає, що людина здатна технічно самовдосконалюватися, бути фахівцем у певній галузі, але це зовсім не означає, що такому спеціалісту не буде бракувати тих якостей, що становлять основу гуманоцентричного сприйняття світу.

Сучасною парадигмою гуманітарного знання самовдосконалення особистості, її самоактуалізація визнаються головною метою освітнього процесу. Освіта має абсолютний характер у системі гуманістичних цінностей, оскільки є засвоєнням та втіленням, реалізацією сенсу життя в минулому, теперішньому і майбутньому.

Отже, у сучасній педагогічній практиці очевидним є дисбаланс між навчанням і вихованням, домінують навчальні технології, вихованню приділяється значно менша увага, не враховується, що виховання є одним із найважливіших чинників становлення особистості. Важливим чинником у навчально-виховному процесі є особистість педагога як особистісний бік процесу виховання, який має бути носієм високого рівня моральної культури і взагалі духовності. Натепер професіоналізм учителя чи викладача не можна зводити тільки до чіткого виконання своїх професійних обов'язків, це система, що поєднує в собі компетентність і особисті якості людини-гуманіста, здатної до морального резонансу, співчуття, емпатії та співпереживання.

«Квінтесенцією повноцінного існування вищої школи <...> є якісне за формою й змістовне за сутністю педагогічне спілкування» [4, с. 15]. Спілкування між педагогом і студентом – і особливо це важливо й водночас складно в умовах дистанційного навчання – передбачає обмін цінностями і матеріального, і духовного плану, унаслідок чого студенти мають можливість реалізувати свої потреби, цінності, інтереси, спрямування тощо. Має відбуватися процес формування особистості студента – майбутнього професіонала свої справи.

Більшість філософів схиляються до думки про необхідність перенесення акценту освіти універсальних, загальних характеристик особистості на її специфічні, індивідуально-неповторимі

властивості, на унікальні та самобутні риси, про необхідність розуміння особистості як споконвічно відкритої, проєктивної істоти, здатної до креативності і трансцендування, до перетворення власного внутрішнього світу сприйняття навколишнього середовища, що не може бути до кінця пізнаний ніким зовні і є значущим тільки для неї особисто, крізь призму власного розуміння, істоти, що прагне самовизнання, самореалізації й володіє внутрішньою потребою самовдосконалення, яке відбувається на основі взаємодії із суспільством.

Високий професіоналізм фахівця повинен поєднуватися з розумінням наслідків своєї діяльності для суспільства, з відповідальністю перед ним і навіть перед людством загалом. Сучасна людина технічно спроможна скоїти щось жахливе навіть у масштабі всієї планети. Стає зрозуміло, що підготовка фахівця з вищою освітою – це насамперед становлення його як особистості, людини гуманної, відповідальної, із громадянськими та моральними якостями.

Оскільки у прогресивно-гуманістичній парадигмі освіти любов до людини – атрибут професіоналізму, ця освітня парадигма ставить у центр уваги людину як суб'єкта життя, як вільну духовну особистість, що має потребу в саморозвитку. Вона орієнтована на розвиток внутрішнього світу індивіда, на діалог, на допомогу в особистісному зростанні. Саме тому ми вважаємо, що навчання само собою не може виступати як самоціль, воно радше є засобом досягнення певної мети. Від індивіда, що сприймається як об'єкт освіти – пасивний приймач інформації, має відбуватися перехід до індивідуальності – суб'єкта освіти, вільної духовної особистості, спроможної до самовдосконалення як найвищої з усвідомлених форм саморозвитку особистості. Водночас головним завданням освіти є визнання розвитку та саморозвитку особистості в будь-яких її проявах. На цьому шляху має відбуватися не віртуальний, а реальний перехід від авторитарної педагогіки до педагогіки співпраці, або партнерства, що вимагає певної підготовки вчителя й викладача як носія високого рівня моральної культури особистості.

Отже, проблеми, пов'язані з духовним розвитком особистості, були і залишаються найважливішими для всіх наук, що вивчають людину і суспільство. Розв'язання колізій у суспільстві та навіть світі неможливе без базування на певній ціннісній основі. Цінності водночас виступають інтегративною основою як для окремої особистості, так і для малої або великої соціальної групи, культури, нації, людства загалом, тим осередком, навколо якого групується духовний досвід кожного суспільства та людства загалом. Наявність цілісної стійкої системи цінностей, на нашу думку, – найважливіша умова досконалого соціального світу, коли постійне вдосконалення і самовдосконалення кожного члена суспільства, підвищення ролі людського чинника є вирішальною передумовою всіх позитивних зрушень у ньому. Зрештою, збереження людством себе як виду розумного життя пов'язується передусім саме з моральним удосконаленням.

Людство непомітно для самого себе переступило поріг ери «досягницького мультикультуралізму», як слушно зазначає О. Согомонов [3, с. 11], але це спрямувало його рух у зворотному напрямі, оскільки вся людська діяльність зумовлюється не духовно-моральними орієнтирами, а раціонально-прагматичними інтересами, що посідають нині провідне місце в системі ціннісних орієнтацій певної кількості українців.

Висновки дослідження. Очевидно, що наше суспільство зможе повноцінно розвиватися й бути гуманним і демократичним, якщо людиноцентризм стане вимогою часу, а це можливо, серед іншого, якщо викладач у спілкуванні зі студентами як майбутніми фахівцями не припинить доводити пріоритетність загальнолюдських цінностей. Під такими загальнолюдськими цінностями необхідно розглядати, очевидно, саме життя і, відповідно, прагнення до повноти життя, щастя; це все потреби здорового людського ества, що зумовлюються необхідністю підтримки і продовження життя в нащадках; це і життєзбережувальні вимоги добросусідства, для якого «хиткий мир краще доброї сварки»; це й нерозривна з уявленням про повноту розумного життя свобода особистості, сумісна

в соціальному житті з такою ж свободою всякої іншої особистості, – свобода мислити по-своєму, сповідати власні цінності, свобода совісті, свобода володіти чимось і мати право на власність. З погляду на це система освіти, особливо вища школа, мають забезпечити широкомасштабність професійних і соціальних компетенцій випускників вишів, сформувавши в них повноцінну систему життєвих цілей і цінностей, чітких світоглядних позицій, моральних принципів і життєвих переконань.

Список використаної літератури

1. Кремень В. Философия человекоцентризма как теоретическая составляющая национальной идеи. *Зеркало недели*. 2005. № 31 (559).
2. Кремень В., Пазиніч С., Пономарьов О. Потреба філософського осмислення сьогодення. *Філософія і сучасність* : науково-теоретичний і практичний журнал / за ред. С. Пазиніча ; Харків. нац. ун-т міськ. госп-ва ім. О.М. Бекетова. Харків : ХНУМГ ім. О.М. Бекетова, 2018. Вип. 8. 139 с.
3. Согомонов А. Генеалогия Успеха и Неудач. Москва : Солтэкс, 2005. 384 с.
4. Бабаєв В., Пазиніч С. Філософія педагогічного спілкування : монографія ; Харків. нац. ун-т міськ. госп-ва ім. О.М. Бекетова. Харків : ХНУМГ ім. О.М. Бекетова, 2019. 268 с.
5. Франкл В. Человек в поисках смысла. Пер. с англ. и нем. Москва : Прогресс, 1990. 364 с.
6. Фромм Э. Психоанализ и религия; Искусство любить; Иметь или быть? Пер. с англ. Киев : Ника-Центр, 1998. 400 с.

PEDAGOGICAL COMMUNICATION CULTURE OF HIGHER SCHOOL TEACHER

Olga Yerakhtorina

*Yaroslav Mudryi National Law University
Pushkinska str., 77, 61024, Kharkiv, Ukraine
e-mail: olgayerakhtorina@gmail.com*

The human development current stage shows the need to rethink the foundations of existence not only of certain nations or societies, but of the whole human race.

The coronavirus pandemic has exacerbated internal spiritual nature problems demonstrating the need for individuals' functioning not for the sake of their own enrichment or for the achievement of certain utilitarian and pragmatic values, but on the basis of universal values, which should unite moral people at such a difficult time.

The situation has become especially difficult for young people who do not have internal principles of functioning, unlike the older generation. The level of education did not allow 18-year-old students to form a certain value system on a humanistic basis because they have no life experience to prove the need for such formation. That is why the personality of a teacher comes to the fore for a student in the situation of distance learning, and communication – including that with the teacher – becomes one of the highest values in in today's life.

Pedagogical communication culture involves the exchange with both material and spiritual values. Interpersonal pedagogical communication is an important factor of young people' social integration, which performs not only informational and communicative functions but also moral and regulatory ones. One of the main requirements in pedagogical communication is a conscious orientation on a student as a personality-value, and hence – real humanity appears in the relationships between the student and the teacher, which will orient the young specialist to the projection of such relationships in other types of communication and building relationships on the basis of love in future.

Key words: pedagogical communication culture, higher school teacher, personality, biographical projectuniversal values, mode of being, mode of ownership.

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ

УДК [1:316.3+122.2]:159.947.2

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2020.25-26.10>

РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ ДИСКУРСУ СВОБОДИ ВОЛІ В СУЧАСНОМУ КОНТЕКСТІ

Лідія Сафонік

Львівський національний університет імені Івана Франка

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

e-mail: lidiyasafonik@gmail.com

ORCID 0000-0002-3525-9501

Стаття присвячена аналізу проблеми свободи волі, актуалізованій сучасними дослідженнями в ділянках когнітивістики й нейробіології. Авторка окреслює дискурс свободи волі як такий, що є передумовою морально-правових засад структурної організації європейського життєвіття, на основі якої здійснюється відповідна дискурсивна семантика й репрезентативний символічний естетичний досвід з його перцептивними орієнтаціями. Авторка вбачає причини сучасної полеміки щодо свободи волі в тому, що глобальні інформаційні зміни зумовлюють пошуки такого буттєвого оперття, яке виводить мислення поза межі класичних вербально-метафізичних практик і наводить людину до пошуку нових смислів ідентичності та сенсів автентичності, спонукаючи до трансформації й подолання беззмістовності певних усталених життєвих ситуацій, норм і звичаїв.

У світлі сучасних дискусій авторка визначає свою позицію щодо існування чи неіснування феномена свободи волі, розрізняючи «свободу волі», «свободу вибору», «свободу дії», «силу волі» й «усвідомлений вибір». Зазначено, що в повсякденному інформаційному просторі та популярній літературі переважно отождожуються концепти «свобода волі», «свобода вибору» і «свобода дії». Змістовно порівнюючи «свободу волі» і «свободу вибору», авторка пропонує зважати на те, що людина від природи схильна чинити вибір, проте він відбувається через семіотичне й соціально-культурне опосередкування щодо процесів мозкової активності.

Окремо звернена увага на те, що *свобода вибору* людини найповніше проявляє себе в смислоконституювальній активності, яка зумовлюється еволюційними потребами прирощення індивідуальної свободи як негентропійної умови зростання креативного потенціалу суспільного життя, що передбачає формування притомного сенсо-розуміння, феноменологія якого розгортається в контекстах генералізованих знаків-ідей і репрезентативно-символічних і дискурсивно-семантичних повідомлень.

У статті визначена значимість сучасних досліджень мозку, які уможливають по-новому поставитися до проблем маргінальної особи в суспільстві, підважуючи усталені стереотипи й погляди. Водночас авторка статті вважає, що подекуди легковажні спроби деконструювати феномен свободи волі, девальвуючи разом із ним свободу вибору, свободу дії й саму свободу, можуть призводити не тільки до теоретичних суперечностей і конфліктів в правознавчих дебатах, а й здатні викликати соціальне непорозуміння й загрожувати гуманітарною деструкцією громадянського процесу. Суперечність і протистояння в поглядах і переконаннях щодо феномена свободи частково пояснюється парадоксами сучасного інформаційного поля, зумовленими, зокрема, флуктуацією природознавчого та гуманітарно-соціального знання, у якому перебувають репрезентанти дискурсу свободи волі.

Ключові слова: репрезентація, дискурс, свобода волі, сила волі, свобода вибору, свідомий вибір.

Постановка проблеми, її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями. Останніми роками в наукових колах загострилася суперечка щодо свободи волі. Варто зазначити, що переусвідомлення феномена свободи волі сягає 1980-х років і пов'язано це з низкою експериментальних досліджень психолога Бенджаміна Лібета. Він продемонстрував, що в моторних центрах кори головного мозку потенціал готовності до руху на 350 мілісекунд випереджує усвідомлення учасниками експерименту свого рішення діяти. Отже, можна припустити, що свобода волі – це ілюзія. Наукову спільноту збентежив висновок каліфорнійського професора, сутність якого полягає в тому, що мозок сам вирішує діяти, перш ніж людина приймає усвідомлене рішення виконати дію [8, с. 47–56]. Зауважимо, що дискурс свободи волі є підвалиною морально-правових засад європейської цивілізації, у контексті якої формувався репрезентативний і символічно-естетичний досвід з його головними сенсами/смыслами та перцептивними орієнтаціями. Питання полягає в тому, наскільки наявний у цивілізаційному просторі дискурс свободи волі сумісний з реальністю облаштованого нами світу, зокрема щодо того, яким ми хочемо його бачити. Розв'язуючи питання свободи волі не на її користь, ми покликані заново описати світ, констатуємо, що європейський дискурс свободи волі втрачає свою значимість, оскільки певним чином уносить тоталізуючу функцію в мислення й соціальне буття, створюючи ситуацію ілюзорного конституювання буттєвих смислів і життєвих сенсів, оскільки свобода волі людини видається ілюзією.

Мета статті (постановка завдання) – репрезентувати дискусію щодо дискурсу свободи волі в контексті переусвідомлення сучасних цивілізаційних перспектив.

Аналіз останніх досліджень і публікацій, у яких започатковано розв'язання цієї проблеми. Дослідження ґрунтується на аналізі праць таких авторів: Бенджаміна Лібета «*Do We Have Free Will?*», Альфреда Ремена Меле «*Free Will: Theories, Analysis, and Data*», Мічіо Кайку М. «*Майбутнє розуму*», Діка Свааба «*Ми – це наш мозок*», Ларса Свендсена «*Філософія свободи*», Юзефа Бремера «*Czy wolna wola jest wolna? Kompatybilizm na tle badań interdyscyplinarnych*», Едді Намиаса «*Научное исследование. Нейронауки. Существует ли свобода воли у человека?*»

Окрім того, необхідно згадати здобутки у вирішенні питання свободи волі таких авторів, як Сьюзан Блекмор, Деніел Вегнер, Сем Гарріс, Брюс Худ, Вилейанура Рамачандрана, Пол і Патрісія Чогленд, Деніел Денет, Пітер Уалброу, Тео Цаусидис, Джейсон Шепард та інші.

Серед українських авторів автор у процесі написання статті спирається на праці Анатолія Караса: «*Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях*», «*Переусвідомлення природи людини і свободи у призмі нейродосліджень і семіотики*» [3], «*Civil Feelings as the Civilizational Capital*» [4], а також на власні напрацювання автора. Водночас варто зазначити вклад окремих українських дослідників у оприявлення цієї складної філософської теми, таких як І. Держко, К. Карпенко, Ю. Салига, О. Соловійов, Н. Хамітов та інших.

Матеріал статті апробований на міжнародних науково-практичних конференціях, а саме: «Свідомість, мозок, мова: актуальні проблеми та міждисциплінарні дослідження», яка відбулася у Львівському національному медичному університеті імені Данила Галицького 19–20 квітня 2018 року [5], «Дні науки філософського факультету», яка відбулася в Київському національному університеті імені Тараса Шевченка 16–17 травня 2019 року [6], і «Феномен свободи у контексті духовних викликів XXI століття», яка відбулася у Львівському національному медичному університеті імені Данила Галицького 24–25 травня 2019 [7].

Викремлення не вирішених раніше частин загальної проблеми, яким присвячується означена стаття. Учені розуміють, що сучасні дослідження мозку уможливають людство іншими очима подивитися на світ, особливо переоцінити статус маргіальної особи в суспільстві, позбавляючи людину за давних страхів та упереджень, однак нейрофізіологічні тлумачення свободи і свободи волі дещо похитнули розуміння природи моральної відповідальності й правової організації суспільства. Очевидно, що філософія у вирішенні цього складного питання перебуває «на роздоріжжі», яке необхідно зробити об'єктом прискіпливого рефлексійного аналізу.

Виклад основного матеріалу дослідження з обґрунтуванням отриманих наукових результатів.

1. *Між компатибілізмом та інкомпатибілізмом.* Теоретичні висновки, які випливають із результатів дослідження, часто залежать від особи інтерпретатора, того, як саме він/вона він сприймає і тлумачить проблему та її гіпотезування. Наприклад, Альфред Ремен Меле, професор філософії Флоридського університету, у праці «*Free Will: Theories, Analysis, and Data*» подає свою інтерпретацію результатів експерименту Б. Лібета. Заради вирішення проблеми свободи волі А. Меле пропонує вдатися до чіткого мовного й наукового розрізнення термінів «спонукання» (*urge*), «бажання» (*wanting, wish*), «рішення» (*decision*). Згідно з позицією вченого, більшість людей визнають, що відповідально вирішити щось і зробити щось суттєвим відрізняється від того, щоб мати спонукання або бажання зробити щось [14].

Отже, А. Меле розмежує «дистальний намір» і «проксимальне рішення». Ідеться про роль індикатора спонукання або пов'язаного зі спонуканням дистального наміру, але не проксимального рішення; у ситуації, коли суб'єкт усвідомлює спонукання (бажання) діяти, він може прийняти проксимальне рішення діяти. А. Меле дійшов висновку, який полягає в тому, що за 550 мсек. до визначеного моменту з'являється проксимальне спонукання (*roughly*), а за 90–50 мсек. до визначеного моменту з'являється відповідний проксимальний намір, відтак у певний момент м'яз згинається, якщо припустити, що в експерименті брали участь учасники, які не були попередньо повідомлені про заплановані дії, отже, діяли спонтанно.

А. Меле наголошує на суттєвому факті, що в разі експерименту Б. Лібета всі його учасники були попередньо повідомлені про заплановані дії, отже, їхній мозок перебував у ситуації готовності до вчинення дії. Вирішити щось зробити, на думку А. Меле, рівнозначно тому, щоб миттєво сформувавши намір (інтенцію) здійснити дію, який (яка) відрізняється від простого бажання/небажання щось зробити [14, с. 190–196].

Вочевидь, людиною можуть оволодіти суперечливі одне одному бажання, однак реалізує вона лише одне з них. Звісно, усталене рішення зробити щось уже не потребує тривалого процесу роздуму щодо можливої дії, бо людина вже має закарбований у свідомості прийнятний досвід виконання дії, яку вона часто чинить рефлекторно. Ми погоджуємося, що певні наміри щось зробити звичне виникають спонтанно, відтак не потребують тривалих рефлексивних міркувань.

Так, почасти щоденні дії ми виконуємо «за звичкою» і наш мозок шляхом тривалого повторювання рутинних дій готовий їх виконувати «за замовчуванням», наприклад, чистити зуби, умиватися, відкривати двері, щось думати, складати слова в речення тощо. Водночас свідоме рішення зробити щось кардинально значиме для себе/Іншого або суспільно вагоме діяння не виключає тривалого планування дії, розмірковувань, сумніву й докорів сумління. Гадаємо, що можна отримати неймовірні результати спостереження за роботою мозку не в момент очікуваної (запланованої) дії, а в ситуації готовності до неочікуваного жертвовного акту. Відтак цікаво було б простежити

за роботою мозку в моменти жертвних актів людини, коли «ламається» природний інстинкт самозбереження.

Отже, головний висновок А. Меле полягає в тому, що мозок не приймає рішень, оскільки рішення мають бути усвідомленими людиною; рішення є результатом свідомого формування наміру в ситуації невизначеності, вільного вибору на пряму дії.

Експеримент Б. Лібета не можна сприймати однозначно, бо мозок людей, які брали участь в експерименті, відповідно до інструкцій експериментаторів, був готовий до запланованих дій. Відтак у мозку завчасно формується спонукання (бажання) дії, але не рішення. Водночас, згідно з поглядами Б. Лібета, психіка не залежить цілком від фізіологічних процесів мозку, а отже, Б. Лібет не заперечує свободу волі категоричним чином. Він наголошує, що свідомість людини не може ініціювати дію і за суб'єктом завжди залишається право призупинити потяг діяти. Отже, у суб'єкта залишається приблизно 100 мсек., упродовж яких він може прийняти рішення не виконувати дію; однак за останні 50 мсек., коли активуються нейрони спинного мозку, а згодом м'язи, процес реалізації бажання відбувається цілком автоматично і свідомість людини не може його зупинити. Філософам важко щось однозначно сказати із цього приводу, оскільки ми не оперуємо експериментальними даними, а змушені приймати їх на віру. Хотілося б з упевненістю знати, наскільки це стосується всіх намірів, бажань, спонукань людини, наприклад, молитися, співати, бігти тощо. Зазначимо, що позиція Б. Лібета в сучасній філософії пов'язується з концепцією інкомпатибілізму (*incompatibilism*), а позиція А. Меле – з концепцією компатибілізму, згідно з якою фізико-хімічна детермінація психічних процесів не перешкоджає реальності свободи волі й відповідальності.

Редукціоністи Сьюзан Блекмор, Деніел Вегнер, Брюс Худ, Дік Свааб, Вилейанура Рамачандрана, Пол і Патрісія Чьогленд, зрештою, Деніел Денет дотримуються більш категоричної позиції, ніж Б. Лібет, уважаючи, що мозок не передбачає ніякої свободи волі, створюючи ілюзію нашого Я як ілюзію свідомості. Варто наголосити, що всі редукціоністи у вирішенні питання свободи волі є переконаними атеїстами.

Разом із тим Альфред Меле, Еді Наміас, Пітер Уалброу, Тео Цаусидис, Ларс Свендсен, Джейсон Шепард, Юзеф Бремер (*Jozef Bremer*) і багато інших учених бентежить думка, що заперечення свободи волі може призвести до позбавлення людини онтологічної свободи та можливостей вільного волевиявлення.

Відтак корисно ознайомитися з працею Юзефа Бремера «*Czy wolna wola jest wolna? Kompatybilizm na tle badań interdyscyplinarnych*», де автор, усупереч поширеній серед природодослідників детерміністської тенденції щодо проблеми свободи волі, стверджує, що вольовий учинок і відповідальність є осердям міжлюдських стосунків [12]. Відомий скандинавський філософ Ларс Свендсен у праці «*Філософія свободи*» вважає, що свобода – це один із найскладніших феноменів існування людини. Зокрема, він наголошує, що свобода як багатовимірне філософське явище включає онтологічні, метафізичні, політичні й особистісні аспекти [11]. З позиції захисників класичних уявлень щодо свободи волі можна дійти висновку, що ця дискусія є навіть дещо шкідливою, оскільки підважує усталені правові й моральні принципи. Під вагою цієї дискусії можна припустити, що й самі філософські підвалини Західної цивілізації похитнулися!

2. *Мозок і свідомість.* Попри це, дискусія щодо свободи волі спонукає переосмислити природу свідомості, тілесності й природу людського «Я». Дік Свааб у праці «*Ми – це наш мозок*» слушно стверджує, що «тепер дослідження мозку – це не лише пошуки причин мозкових захворювань, а й пошуки відповіді на запитання, чому ми існуємо, якими ми є, словом, пошуки самих себе» [10, с. 23]. Більше того, на думку Мічіо Кайку, висловлену ним у праці «*Майбутнє розуму*», «якщо ми зможемо відповісти на ці складні запитання,

то, можливо, це прокладе шлях до розуміння нелюдської свідомості, наприклад, свідомості роботів і прибульців з космосу, яка може бути зовсім інакшою, ніж наш» [1, с. 63].

Професор факультету філософії й Інституту нейронаук при Університеті штату Джорджія (США) Еді Наміас доповнює думки колег, зауважуючи, що, «доки в нейробіології не буде вирішена проблема свідомості, ідеї противників свободи волі будуть дуже заманливі», бо «якщо наш мозок робить усе сам, то для усвідомленого мислення роботи не залишається» [6].

Важливість відповіді на питання, наскільки людина наділена свободою волі й чи наділена нею взагалі, полягає в тому, що ми відповідаємо на запитання, чи існує внутрішній світ людини, тобто настільки людина є вільною в цьому світі. Більше того, це сприяє розумінню, наскільки людина з посттравматичним синдромом чи вродженими генетичними захворюваннями є особою, тобто наскільки така людина відповідає за свої вчинки. Не дивно, що подібну дискусію назвали «четвертою революцією», яка спонукає появу нових вербальних дискурсів.

Д. Свааб упевнений, що порушення в «ефективній машині з переробки інформації (...)», якою мислитель називає мозок і яка здійснює всі операції, керуючи нами, «(...) призводить до психічних і неврологічних захворювань» [10, с. 24]. Отже, «усе, що ми думаємо й робимо, відбувається через наш мозок» [10, с. 23], більше того, «від структури цієї фантастичної машини залежать наші здібності, обмеження та характер» [10, с. 23]. Однозначно важко прийняти думку, що мозок є «ефективною машиною з переробки інформації», яка *керує нами*, однак безсумнівно є те, що здоровий стан мозку уможливило вести адекватний для людини спосіб життя, «бути людьми». Учений, наголошуючи на значимому прориві сучасних досліджень мозку, оптимістично зазначає, що мозкові захворювання все ще важко лікувати, однак «(...) фаза поразок уже поступається місцем захопленню новими відкриттями й оптимістичній надії, що в недалекому майбутньому вдасться розробити нові методи терапії [10, с. 27].

Ми, звісно, приймаємо той факт, що травми головного мозку з-поміж інших важких захворювань є загрозливо й можуть призводити до кардинальної зміни людської особи, спонукаючи подекуди деструктивну трансформацію людського «Я». М. Кайку згадує випадок, коли в 1848 році Фінеас Гейдж, зазнавши травми голови, з веселої життєрадісної людини перетворився в брутальну та егоїстичну. Експериментально підтверджено, що травма мозочка може позбавити людину зору, скроневої півкулі – здатності мовлення; травма таламуса спричиняє втрату пам'яті і спроможності до емпатії тощо [1, с. 40].

Люди з мозковими травмами переживають глибокі депресії і страх, їх мучить емоційна невизначеність, подекуди агресивність і плаксивість, які негативно впливають на особовий статус людини. Відбувається згорання інтересів до чогось одного, дещо тваринного, прагнення вижити. Доросла людина уподібнюється дитині, що подекуди цілком позбавлена свободи волі, якщо її розуміти як здатність врядувати щодо своїх пристрастей.

Людина з мозковими травмами не завжди спроможна самостійно приймати рішення й нести за них відповідальність, відтак не варто перекладати на плечі травмованих людей тягар рішення й відповідальності. У результаті якоїсь «деформованості» особа втрачає здатність вповні оцінити ситуацію, а отже, побачити наслідки неправильно прийнятого рішення. У травматичному стані людина не завжди може й хоче приймати рішення і брати на себе відповідальність. Тягар прийняття рішень і відповідальності «падає» на плечі рідних і лікарів. Попри те що людина перестає адекватно сприймати й оцінювати події, критично мислити, відтак приймати притомні рішення, вона спроможна прийняти себе іншою, дещо «викривленою». Так відбувається примирення із собою, однак це не завжди поразка, це може бути початком довгого шляху «повернення до себе самого».

Без сумніву, травматичний стан мозку характеризується деструктивними змінами нейронних зв'язків і супроводжуються вегето-судинними порушеннями, парезами, судомами тощо. Людина, у якій залишилася спроможність оцінити масштаби особистої катастрофи, у якийсь момент усвідомлено вибирає «бути», тобто боротися за життя. Саме в такій ситуації сила волі забезпечує людину від того, щоб зануритися в буттєві напівсутінки. Не думаю, що «наш мозок робить за нас усе», однак очевидно, що його стан є вирішальним.

Трагічність буття людини з очевидними деструктивними змінами нейронних зв'язків полягає в тому, що в неї маліють буттєві альтернативи. Травма мозку неначе руйнує внутрішній світ людини, і він стає збідненим. Важкохвора людини змушена збирати крихти волі, конституюючи намір викарабкатися з буттєвої прірви, що істотно допомагає досягнути позитивної динаміки в процесі одужання. Вірогідно, у критичній ситуації *сила волі* (а не свобода волі) відіграє вирішальну роль у процесі «збирання» деформованого «Я», пришвидшуючи переборення особистої катастрофи.

Ми цілком погоджуємося з М. Кайку, що «нейрони працюють не ідеально. Вони можуть «протікати», давати збій, старіти, вмирати, і до того ж вони чутливі до довкілля» [1, с. 387]. Відтак буттєве опертя суттєво впливає на процес мозкової регенерації. Зокрема, на нейронну активність мозку впливають інтелектуальні напрацювання й спроможність до емпатії, що уможливають стверджувати, що мій мозок – це, власне, мій мозок, а не когось іншого. Мозок людини впродовж усього її життя спроможний розвиватися або деградувати. Відтак мозок навіть фізично дужої людини, який позбавлений мисленевих потуг, може в майбутньому спровокувати деменцію, хворобу Альцгеймера тощо. Умотивованість особи, інтелектуальна автономія, чинниками якої є розвинене абстрактне мислення й аналітичні навички, здатність відчувати подив і здивування, спроможність до емпатії, допомагають людині утриматися в просторі усвідомленого притомного життя. Відтак у процесі кропіткої інтелектуальної роботи ми формуємо наш мозок, розвиваємо його; він є ґрунтом свідомого «Я», бо в непритомному стані «Я» неначе «зависає». Завдяки свідомому «Я» ми вивершуємо себе як особу, що спроможна творчо поринати у світ знаків, символів, сенсів і смислів.

3. *Чим загрожує визнання свободи волі ілюзією?* Обґрунтування того, що свобода волі – це лише ілюзія, уможливує інакший опис світу. Однак справа переінакшування світу є досить складною і приносить спантелечення, оскільки необхідно знайти відповідь на численні несподівані й контрверсійні питання. Дік Свааб пропонує не очікувати твердо встановлених висновків з результатів дискусії, а вже нині, користуючись дослідженнями мозку, переосмислювати природу транссексуальності, педофілії, гендеру тощо. Наприклад, він вважає, що «гендерні проблеми генетично виникають ще в матці» [10, с. 101], підвищуючи ймовірність транссексуальності. Д. Свааб звертає увагу, що в 1995 році він з його колегами виявили «таке спотворення статевої диференціації в маленькій структурі донорського мозку й опублікували в журналі «Nature». Мова йшла про маленьку мозкову структуру, таку як гіпоталамус, *Bed Nucleus y Stria terminalis (BST)*, яка бере участь у сексуальній поведінці» [10, с. 102]. Їхня позиція заперечує те, що гендер є соціокультурним конструктом, а статева ідентифікація обумовлюється суспільними нормами та умовностями. Виявилося, що «центральна частина цього ядра *BSTc* у чоловіків вдвічі більша й містить удвічі більше нейронів, ніж у жінок», унаслідок чого в транссексуалів Ч-Ж (чоловіків, що відчують себе жінками) жіночий *BSTc* [10, с. 102]. Окрім того, мигдалеподібне тіло транссексуалів містить менше сірої речовини (= нервових клітин) [10, с. 107].

Дослідник вважає, що фактори раннього розвитку можуть бути причетними до виникнення педофілії. Зокрема, Д. Свааб зазначає: «Коли доросла людина раптом відчуває

в себе педофільні нахили, то це може бути спричинене пухлиною мозку в частині передлобової кори, скроневої кори або гіпоталамуса», також відомі «описані випадки зміни сексуальної орієнтації на педофільну після операції на мозку в тих, кому через епілепсію видаляли передню частину скроневої ділянки» й «така операція може призвести до сексуальної розгальмованості, яку називають синдромом Клювера-Б'юсі» [10, с. 105].

Виникає запитання: як саме суспільство має корегувати педофільні навички людей з уродженими чи набутими нахилами внаслідок оперативного втручання? Гуманне ставлення до таких людей не передбачає їхнього ув'язнення, а, імовірно, психологічну й медикаментозну корекцію. Інше питання, наскільки психологічна й медикаментозна корекція можуть бути дієвими, ураховуючи підтвержені хромосомні відхилення педофілів, гвалтівників, садистів тощо. Відтак Д. Свааб порушує гостре запитання, наскільки можна змінити поведінку, запрограмовану в мозку на ранніх етапах його розвитку? Водночас він дещо відходить від теорії фізико-хімічної детермінації психічних процесів, прибічником якої він є, заявляючи, що «(...) більшості (таких осіб) вдається контролювати свої імпульси; вони не вчиняють злочинів, отже, не стають піддослідними» [10, с. 108].

Отже, Д. Свааб не виключає корекційного впливу виховання, освіти, соціального середовища на людину з генетично обумовленими захворюваннями й діями. Наприклад, покликаючись на «відомого дослідника сексуальності з Гавайїв професора Мілтона Даймонда (Milton Diamond), він вважає, що одним зі способів корекції педофільних схильностей з метою «(...) запобігання сексуальним домаганням до дітей може бути виготовлення фіктивної дитячої порнографії, для зйомок якої не треба використовувати дітей, наголошуючи на вірогідності позитивного впливу такого методу» [10, с. 110].

Тож не можна не погодитися з позицією Е. Наміаса, який зазначає: «... учені, котрі наполягають, що свобода волі – лише ілюзія, уводять нас в оману», водночас погоджуючись із думкою, що «(...) свідомий контроль наших дій набагато слабший, ніж нам видається» [6]. Тож свобода волі є суттєво обмеженішою щодо своєї прямої дії, ніж могли думати раніше всі ті, хто визнавав реальність цього феномена.

Передусім, як вважає А. Карась, не варто ототожнювати спонуки до фізичних рухів і соціальних дій. Ідеться принаймні про те, що між мозком і спонукою до соціально-ціннісної дії немає жорсткого однозначного зв'язку. Це означає, що «між мозковою речовиною й соціальною дією лежить синапсична мережа опосередкувань, що зумовлена семіотичними процесами сприйняття й розуміння світу». Важливо взяти до уваги, «яким чином у самому мозку, можливо, у цілому тілі, кодується «механізм індивідуального досвіду», що впливає на вчинки та поведінку» [3, с. 145]. Отже, «свобода вибору стосується не тільки свідомості, а й тілесності, а точніше, емоційності людини. Тобто ми робимо вибір не в «чистому розумі» чи свідомості, а в наших соціально заангажованих поняттях та емоціях» [3, с. 155].

Вочевидь, нейрофізіологічний підхід до розуміння свободи волі спроможний позбавити людину зайвого тягаря звинувачень і морально не мотивованої відповідальності. Однак необхідно проводити вартісні обстеження, щоб розмежувати генетичні відхилення й маніпуляції. Проте очевидно, що вже нині мусимо іншими очима подивитися на статус «патологій» і «соціальних норм». Можна з упевненістю сказати, що нейрофізіологічні дослідження мозку піддавають поняття «свободи волі» і скорельованих із ним соціальних норм, стверджуючи, що причиною багатьох «асоціальних» діянь можуть бути хромосомні відхилення.

Висновки. Насамперед цілком виправданою є потреба перегляду й переусвідомлення феномена «свободи волі» під впливом сучасних нейродосліджень. Свого часу цей концепт піддажували самі філософи, серед яких, зокрема, були Б. Спіноза, Дж. Лок

та інші. Наприклад, останній слушно зауважив, що вислів «свобода волі» не є коректним, бо свобода не є атрибутом волі й для неї не притаманна, адже свобода і воля є двома відмінними здібностями (силами) [5, с. 291–293]. Отже, «свобода є сила діяти чи не діяти, згідно з приписами розуму. Сила спрямувати свої здібності до дії в одних випадках на те, щоб викликати рух, в інших – спокій, є тим, що ми називаємо волею» [5, с. 333].

А. Карась у праці «Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і неklasичних інтерпретаціях» міркує над тим, що «якщо розум має емпіричну природу, а воля не визначається поза фактуальністю світу, що досягається розумом, то формула «свобода волі» набуває суперечливого, трансцендентального змісту» [2, с. 90]. Суперечливий зміст конструкту «свобода волі» полягає в тому, що ми стикаємося з двома феноменами: «свободою» і «волею», де свобода – умоглядний феномен, а воля дотична до всіх наших «хотінь», «бажань», «чуттів», «сприймань» тощо й покликана їх структурувати. Отже, воля структурує, а прагнення свободи скеровує, «веде» волю.

У світлі дискусій щодо свободи волі доцільно розрізнити «свободу волі», «свободу вибору», «свободу дії», «силу волі» й «усвідомлений вибір». Зазначимо, що у філософській літературі переважно ототожнюють концепти «свобода волі», «свобода вибору» і «свобода дії». Порівнюючи «свободу волі» і «свободу вибору», треба зважати, що людина практично від природи схильна до свободи вибору, проте це відбувається через семіотичне й соціально-культурне опосередкування. Наприклад, А. Карась, аналізуючи проблему свободи вибору й «утілення стандартів толерантності», зазначає, що вони склалися в контексті «відстоювання свобод і толерантності щодо думок і поглядів, протилежних до офіційних», отже, «фактично була сформована дискурсивно-семіотична традиція акцентування значення індивідуальної свободи й толерантності, поза якою була б неможливою практика творення громадянського суспільства» [2, с. 87]. Справді, там, де конструкти «свободи» і «свободи вибору» не мали актуального поширення, соціально-політична дійсність формувалася поза цінностями громадянського суспільства.

Християнська парадигма, в контексті якої запроваджено концепт «свободи волі», дотримується метафізичного його тлумачення. Згідно з християнською традицією, люди обдаровані свободою волі. Теологічне твердження, згідно з яким свобода волі дарована людині Богом, проєктувала гуманістичний статус буття. Однак у контексті особливо секулярного підходу (хоча не тільки, згадаймо Б. Спінозу) феномен «свободи волі» набуває парадоксального смислу. Погодимось з А. Карасем, що «свобода індивіда не стає фактом його дійсності автоматично, скажімо, після його звільнення від станових чи будь-яких інших, у тому числі й матеріальних, обмежень» [2, с. 146]. У наш час масштабних маніпуляцій і пропаганди, кіберзлочинності й невмотивованої військової та гібридної агресії проти українського суверенітету цілком актуальними є занепокоєння й потреба доповнювати «дискурсивно-семіотичні» можливості й умови свободи вибору, що підстерігають сучасну людину в її повсякденній і політичній поведінці. Отже, проблема кореляції «свободи волі» і «свободи вибору» залишається й далі відкритою.

Дослідження можливості *свободи вибору* передбачає звернути увагу на певні онто-соціальні передумови для її здійснення, оскільки інформаційно-нарративні й дискурсивні форми домінування та зверхньої гордині залишаються чинниками приниження гідності людини й насильства над нею. Вони здійснюються через розпорошення смислового горизонту людського буття, провокуючи його метафізичне «осідання», що веде до відчуття абсурду, нігілізму й втрати сенсу життя. Водночас дійсна *свобода вибору* не обмежується винятково егоїстичними мотивами та пориваннями, але зумовлюється рефлексивною засторогою перед моральним цинізмом та індивідуальним і груповим нарцисизмом. Це свідчить про дієвість піднесення смислів «відповідального життя» понад емпіричні

обмеження егоїстичного сенсовідчуження й відповідної дискурсивно-етичної практики «комфортного цинізму».

Мислиться, що *свобода вибору* найповніше проявляє себе в смислоконституювальній активності людини, яка зумовлюється еволюційними потребами природження індивідуальної свободи як негентропійної умови зростання креативного потенціалу суспільного життя, що передбачає формування притомного сенсорозуміння, феноменологія якого розгортається в контекстах генералізованих знаків-ідей і репрезентативно-символічних і дискурсивно-семантичних повідомлень.

Водночас вагомість конструкту «*свобода волі*» полягала в тому, що він уможливив формування семіотично-епістемних контекстів європейського життєсвіту й культури, репрезентативної та дискурсивної європейської семантики, розгортання спільної з Іншими мисленнево-дискурсивної і логічної матриці. Спроба легковажно деконструювати концепт свободи волі, відкидаючи разом із ним свободу вибору й саму свободу, може також свідчити про інформаційну лихоманку сучасного інтелектуального дискурсу, загрожуючи гуманітарною катастрофою.

Список використаної літератури

1. Кайку М. Майбутнє розуму / пер. з англ. А. Камянець. Львів : Літопис, 2017. 408 с.
2. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях. Київ-Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. 520 с.
3. Карась А. Переусвідомлення природи людини і свободи у призмі нейродосліджень і семіотики. *Феномен свободи у контексті цивілізаційних викликів XXI століття* : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції. Львів, 24–25 травня 2019. С. 143–155.
4. Karas A. Civil Feelings as the Civilizational Capital. *Modern Philosophy in the Context of Intercultural Communication* : Collective monograph / Z.M. Atamaniuk, Ye.R. Borinshtein, N.P. Hapon, etc. Lviv-Toruń : Liha-Pres, 2019. P. 73–106. URL: <https://doi.org/10.36059/978-966-397-173-5/73-106>.
5. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. *Локк Дж. Сочинения* : в 3 т. Москва : Мысль, 1995. Т. 1. 621 с.
6. Намиас Е. Научное исследование. Нейронауки. Существует ли свобода воли у человека? URL: <https://sciam.ru/authors/details/eddi-namias>.
7. Сафонік Л. Метафізика свободи волі. *Свідомість, мозок, мова: актуальні проблеми та міждисциплінарні дослідження* : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції. Львів, 19–20 квітня 2018. С. 196–200.
8. Сафонік Л. Free will discourse. *Дні науки філософського факультету* : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції / КНУ імені Т. Шевченка. Київ, 16–17 травня, 2018. С. 37–38.
9. Сафонік Л. Сучасні концепції у контексті дискусій щодо свободи волі. *Феномен свободи у контексті цивілізаційних викликів XXI століття* : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції. Львів, 24–25 травня 2019. С. 256–259.
10. Свааб Д. Ми – це наш мозок / пер. з нім. О. Коцюби. Харків : Клуб сімейного дозвілля, 2017. 496 с.
11. Свендсен Л.Ф. Філософія свободи / пер. з норвез. С. Волковецької. Львів, Київ : Видавництво Анетти Антоненко, Ніка-Центр, 2016. 336 с.
12. Bremer J. Czy wolna wola jest wolna? Kompatibilizm na tle badan interdyscyplinarnych. Krakow : Wydawnictwo WAM, 2013. 396 s.
13. Libet B. Do We Have Free Will? *Journal of Consciousness Studies*. 1999. № 8–9. P. 47–56.
14. Mele A.R. Free Will: Theories, Analysis, and Data. *Does Consciousness Cause Behavior?* / ed. by S. Pockett, W.P. Banks and S. Gallagher. Cambridge : The MIT Press, 2006. P. 190–196.

REPRESENTATION OF THE FREE WILL DISCOURSE: A COMTEMPORARY THINKING CONTEXT

Lydiya Safonik

*Ivan Franko National University of Lviv
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine
e-mail: lidiyasafonik@gmail.com
ORCID 0000-0002-3525-9501*

Representing the discourse of free will, the author emphasizes that he made possible the formation of representative and discursive semantics of the European lifeworld and culture, with a certain aesthetic experience inherent to them with its main tastes and perceptual orientations, prompting the projection of a cognitive-discursive and logical matrix that is common with others. Therefore, the author warns against attempts of thoughtless deconstruction of the “*free will*”, discourse, which make possible inconsiderate conclusions and decisions. At the same time, the author understands that for the sake of a new existential support, the deconstruction of metaphysical discourses brings thinking beyond the scope of the totalizing verbal-metaphysical practices and converts to searching for the authenticity of life as to the “*truthfulness*” of being itself, helping to overcome the meaninglessness of many life problems and situations. That’s why the author emphasizes the importance of modern neurophysiological research that is capable of freeing a person from fears and personal disasters, making it possible for mankind to look at the world differently; they contribute to a re-evaluation of the status of a marginal person in a society. More specifically, in order to analyze the problem of free will, the author distinguishes between “*freedom of will*” and “*will power*”, “*freedom of choice*” and “*conscious choice*”, since in the case of convergence of “*freedom of will*” and “*freedom of choice*”, one must accept the fact that a person automatically has the freedom to choose, which is doubtful.

Currently, informative-narrative and discursive forms of domination arrogant pride remain factors of the humiliation of human dignity and violence. It is carried out through the pulverization of the semantic horizon of human existence, thus leading to a sense of absurdity, nihilism, and loss of meaning in life. At the same time, true freedom of choice is not limited to selfish motives and impulses but is conditioned by a reflexive alert against moral cynicism and narcissism. This testifies to the effectiveness of elevating the meanings of “*responsible life*” beyond the empirical limitations of selfish sense of meaning and the corresponding discursive-ethical practice of “*comfortable cynicism*”. Thus, an attempt to frivolously deconstruct the concept of free will, rejecting both – freedom of choice and freedom itself may also indicate the feverish nature of intellectual discourse, threatening a humanitarian catastrophe.

Contradictions and confrontations in views and beliefs about the phenomenon of freedom are partly explained by the paradoxes of the modern information field, due, in particular, to the fluctuation of natural sciences and humanities and social knowledge, in which representatives of the discourse of free will work.

Key words: representation, discourse, freedom of will, will power, freedom of choice, conscious choice.

УДК 167

DOI <https://doi.org/10.30970/PHS.2020.25-26.11>

МОЖЛИВОСТІ АКТИВІЗАЦІЇ МІЖДИСЦИПЛІНАРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ В УКРАЇНІ: ТЕОРЕТИЧНИЙ ОГЛЯД

Олег Чорний

*Вінницький фінансово-економічний університет
вул. Пирогова, 23, м. Вінниця, 21050, Україна
e-mail: phd.chornyi@ukr.net*

Стаття присвячена аналізу української традиції міждисциплінарних досліджень. Посилена увага надається впливу глобального міждисциплінарного дискурсу на національні наукові спільноти. Крім того, аналізуються основні переваги сучасних міждисциплінарних досліджень. До основних видів міждисциплінарної роботи належить створення наукової літератури (підручники, монографії та статті), заснування міждисциплінарних дослідницьких центрів при університетах, налагодження роботи між дисциплінарно-орієнтованими вченими й зацікавленими сторонами, створення надскладних багатомільйонних міждисциплінарних проєктів. До короткої класифікації міждисциплінарних досліджень може входити таке: одноосібне міждисциплінарне дослідження, інтеграція зусиль учених у межах одного університетського підрозділу, інтеграція зусиль різних університетських підрозділів, інтеграція зусиль різних зацікавлених сторін і надскладні національні, міжнародні та глобальні проєкти. Установлено, що організація міждисциплінарних досліджень вимагає різноманітних ресурсів: фінансових, матеріально-технічних, адміністративних і людські. Особливим видом ресурсу необхідного для таких досліджень є «компетентний арбітр» – це людина, яка добре знається на теорії міждисциплінарності й може спрощувати бар'єри до міждисциплінарної взаємодії між ученими, діяльність котрих стосується різних академічних дисциплін. Очевидно, що українська традиція міждисциплінарних досліджень має довгу історію. Проте сьогодні вона наявна в трьох основних видах: одноосібні праці науковців на межі кількох наук, навчальні предмети в університетах на межі кількох наук і міждисциплінарні наукові конференції. Основним тезисом статті є те, що за допомогою вивчення та застосування глобального дискурсу, що стосується сучасної теорії міждисциплінарності, українська академічна спільнота зможе значно підсилити ефективність міждисциплінарної роботи на всіх рівнях.

Ключові слова: види досліджень, глобальний дискурс, міждисциплінарність, національна традиція, переваги міждисциплінарності.

Вступ та актуальність. Із початку XXI століття глобальний міждисциплінарний дискурс усе більше набирає обертів. Якщо в останній чверті XX століття відбувалося становлення самої теорії міждисциплінарності й розробка науково-категоріального апарату, то зараз спостерігається активна інтеграція теорії та методології міждисциплінарних досліджень з усіма сферами наукового знання. Боротьба між прихильниками міждисциплінарного підходу та їхніми опонентами, що наголошували на інваріантності дисциплінарного підходу, уже, здається, минула. Кінець другої декади XXI століття характерний тим, що міждисциплінарний і дисциплінарний підходи до науки та освіти вважаються комплементарними, потрібними, а також продуктивними. Отже, зважаючи на наявність в Україні численних міждисциплінарних дискурсів і практичну відсутність ґрунтовної теорії міждисциплінарності, ми б хотіли звернути увагу на можливості активізації міждисциплінарних досліджень в Україні.

Постановка проблеми. Якщо враховувати трендовість і поширення теорії міждисциплінарності в глобальному науковому просторі, то її оновлення та сучасний розвиток в Україні мають принести багато переваг вітчизняній науковій спільноті. Концептуалізація й осучаснення української міждисциплінарної традиції є надважливим завданням, а тому поява україномовних наукових праць, що стосуються теорії міждисциплінарності, є ключовим показником у цій сфері.

Мета статті. Основною метою роботи є аналіз можливостей розвитку теорії міждисциплінарності в українських умовах. З основною метою роботи корелює досягнення таких цілей: аналіз контексту міждисциплінарних досліджень в Україні та за кордоном, систематизація видів міждисциплінарних досліджень, дослідження потреби в міждисциплінарній теорії та ресурсах, необхідних для проведення міждисциплінарних досліджень. Основу методології роботи становить метод дискурсивного аналізу.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Глобальна література, що стосується проведення міждисциплінарних досліджень, є досить широкою та розгалуженою. Аналізуючи її, можна знайти праці, що стосуються фундаментальних теоретичних основ міждисциплінарних досліджень [4], підготовки молодих науковців до міждисциплінарної кар'єри [5], що передусім стосується міждисциплінарної освіти [7] чи практичної реалізації міждисциплінарних досліджень [9]. Сьогодні вже існують програми, що досить ефективно оцінюють міждисциплінарну складність навчального процесу [8], а також цінність самих міждисциплінарних програм [6]. Таке поширення міждисциплінарних знань у розвинутих країнах дає змогу стверджувати, що українським ученим вартує з увагою поставитися до розвитку національної традиції міждисциплінарності, чому й присвячена стаття.

Викремлення не вирішених раніше частин загальної проблеми. З проведеного огляду закордонного доробку у сфері теорії міждисциплінарності видно, що остання досить плідно розвивається в глобальному просторі. Водночас майже неможливо знайти праці, що стосуються теорії міждисциплінарності українською мовою. Стаття є спробою на науковому рівні поставити проблему розвитку сучасної української традиції міждисциплінарних досліджень.

Виклад основного матеріалу. Зважаючи на те, що наукові традиції є різними в різних країнах, вони різною мірою є ефективними. Те, що добре знане й ефективно використовується в США, у жодному разі не можна порівнювати із ситуацією в Україні. Тому, аби уникнути сплутування, ми б хотіли навести результати власного невеликого дослідження.

1. Теорія міждисциплінарності в Україні. Реальний міждисциплінарний дискурс в Україні наявний у 3-х основних формах: одноосібні праці науковців на межі кількох наук, навчальні предмети в університетах на межі кількох наук і міждисциплінарні наукові конференції. При цьому інформація про теорію та методологію міждисциплінарності є практично відсутньою. Нами проведено багаторічне дослідження й пошук інформації про теорію міждисциплінарності в Україні (українською мовою). Пошук проводився в бібліотеках і в мережі Інтернет. Мусимо констатувати, що сьогодні не існує жодної сучасної ґрунтовної монографії, ба, навіть сучасного циклу статей із теорії міждисциплінарності українською мовою.

Кілька праць, які ми знайшли в Національній бібліотеці України імені Вернадського, написані на межі 70-х і 80-х років ХХ століття [1–3] вченими СРСР. Однак ми не можемо говорити про повну відсутність праць із теорії міждисциплінарності за останні 40 років. Проте такі праці є важкодоступними. Це означає, що в мережі Інтернет інформація про них є «практично відсутньою», а їх пошук в українських бібліотеках є важкою

справу, навіть якщо вдаватися до допомоги співробітників бібліотеки. Отже, постає проблема віднайдення та систематизації української міждисциплінарної спадщини, що, без сумніву, є довготривалим і ресурсовитратним процесом.

Основою розуміння розвитку міждисциплінарності є те, що теорія міждисциплінарності й практичне її застосування – це різні речі. В Україні повсюдна присутність другої паралельна з відсутністю першої. Але як таке можливо? Хіба може існувати практика без теорії? Звісно, ні! Тому зробимо необхідне пояснення: під теорією міждисциплінарності ми тут розуміємо сучасний стан цієї теорії в розвинутих країнах світу. Для порівняння: серед англомовних джерел можна у відкритому доступі знайти більше ніж 50 авторитетних монографій з теорії міждисциплінарності й сотні ґрунтовних статей усесвітньо відомих учених; в Україні навряд чи знайдеться хоч одна серйозна монографія з теорії міждисциплінарності або хоч десять авторитетних наукових статей. Проте нині написано приблизно 10 наукових дисертацій у назві котрих фігурують слова «міждисциплінарність» чи «трандисциплінарність». Є також численні статті, що стосуються пояснення «міждисциплінарних зв'язків» між різними науковими галузями. Тут потрібно зробити ще одне пояснення: «міждисциплінарні зв'язки» є лише частиною «теорії міждисциплінарності». У ситуації, що склалася в Україні, «міждисциплінарні зв'язки» часто плутаються з «міжпредметними зв'язками». Аби прояснити ситуацію із цими категоріями, потрібно розвивати теорію міждисциплінарності в Україні.

Нині необхідно звернути увагу на збирання інформації про українську традицію міждисциплінарності (у тому числі в межах різних наукових галузей). Ми припускаємо, що можуть бути знайдені сотні наукових статей про застосування міждисциплінарного підходу до певної науки (наприклад, фізики, медицини чи економіки) в університетських бібліотеках численних українських університетів. Така робота з пошуку, класифікації та систематизації вимагає сотень годин роботи десятків наукових співробітників. Цей шлях наукової роботи є вкрай потрібним, проте можна також застосувати міждисциплінарну методологію, що широко використовується в розвинутих країнах, оскільки вона знаходиться у відкритому доступі.

Фактично зараз той період, коли доступність наукової інформації є одним із основних факторів продуктивного розвитку науки. На практиці те, що ми пропонували вище, є елементом управління знаннями в українських бібліотеках та університетах. Управління знаннями має робити інформацію більш доступною та систематизованою. Зрештою, теорія міждисциплінарності й теорія управління знаннями є досить новими теоріями, а тому їх розвиток та імплементація в межах української науки й освіти будуть або цілеспрямованими та системними, або спорадичними та розрізненими.

Підсумовуючи вищенаписане, зазначимо, що подібна робота потрібна для того, аби порівняти український міждисциплінарний спадок із сучасним глобальним міждисциплінарним дискурсом. Отже, українська традиція міждисциплінарності може стати інтегрованою частиною глобального дискурсу міждисциплінарності нарівні з англійською, французькою, німецькою, італійською, американською, китайською чи японською традиціями міждисциплінарності.

2. Теорія міждисциплінарності за кордоном. Ми вважаємо доцільним, аби читач порівняв описану ситуацію з теорією міждисциплінарності й міждисциплінарними дослідженнями в Україні з тим, що відбувається у сфері міждисциплінарності за кордоном. Ситуація відрізняється разюче, якщо врахувати експертну думку автора, Україна запізнюється з поширенням міждисциплінарної теорії на 10–30 років залежно від країни, з якою потрібно порівнювати. Але подібне відставання може бути

порівняно швидко нівельоване (5–10 років), якщо теорії міждисциплінарності буде приділена належна увага. Передусім надія та відповідальність покладаються на професійних науковців-філософів, котрі спеціалізуються на філософії науки та філософії освіти. Міждисциплінарна теорія за своєю сутністю є частиною філософії та методології науки, оскільки вона стосується інтеграції між двома та більше різними дисциплінами (галузями й підгалузями наукового знання). Останнє не потрібно плутати з освітніми дисциплінами, тут радше йдеться про наукові дисципліни. Звісно, останні можуть співпадати, проте, щоб уникнути подібних «непорозумінь», і потрібен розвиток і підсилення української традиції міждисциплінарності.

Усвідомлення того, наскільки закордонні міждисциплінарні дослідження відрізняються від українських реалій, можливе лише за рахунок занурення в глобальний міждисциплінарний дискурс. Насправді, дуже важливим є не лише культивування міждисциплінарного дискурсу українськими науковцями, а й, власне, поява науковців, котрі спеціалізуються на міждисциплінарності. Такі науковці зазвичай витрачають найбільшу кількість власної наукової роботи на засвоєння та інтерпретацію міждисциплінарних знань. Фактично, вони є експертами, котрі можуть керувати міждисциплінарними проектами й надавати корисні консультації для вчених з інших галузей. Потрібно зауважити, що за кордоном подібні науковці-експерти уже є. Самонавчання та навчання подібних українських вчених триватиме точно не один рік. Отже, варто виробити неупереджене ставлення до теорії міждисциплінарності й міждисциплінарних досліджень.

3. Види міждисциплінарної роботи. Найперше, що стосується теорії міждисциплінарних досліджень, – це наукова література у вигляді підручників, монографій і наукових статей. У Західній Європі та Північній Америці подібна література є доволі розгалуженою та диверсифікованою, проте основна увага обертається навколо існування міждисциплінарних досліджень як самостійної галузі наукового знання та специфіки застосування цієї теорії в численних сферах промисловості й досліджень. Без наукової літератури, що стосується міждисциплінарності, неможливо уявити, аби практична реалізація міждисциплінарності відбувалася продуктивно. Отож, аби українська традиція стала частиною глобального дискурсу, варто перекласти основні праці з міждисциплінарності українською мовою. Це є першочерговим завданням, що стосується скординованості розвитку українського та глобального міждисциплінарних дискурсів.

Наступним видом практичної реалізації міждисциплінарних досліджень за кордоном є заснування міждисциплінарних дослідницьких центрів при університетах. Такі дослідницькі центри можуть не лише залучати науковців та освітян із різних факультетів одного університету, а й організовувати міжуніверситетську взаємодію та винаймати зовнішніх науковців. Усе це вимагає залучення різних численних ресурсів, що буде розглянуто в останній частині статті.

Ще одним неймовірно важливим видом міждисциплінарної роботи є організація взаємодії між розрізненими дисциплінарними вченими, а також усіма важливими зацікавленими сторонами. Як показує закордонний досвід, часто буває так, що вчені з різних сфер (наприклад, екологи та соціологи) не можуть співпрацювати через дисциплінарні бар'єри (галузеву термінологію, поняття, теорії та методи). Саме тут у нагоді може стати вчений, що спеціалізується на міждисциплінарності й може виступити «координатором» міждисциплінарного дослідження. Такою ж складною є організація взаємодії між зацікавленими сторонами: органами влади, бізнесом, академічною спільнотою, громадянським суспільством тощо. Кожна із цих зацікавлених сторін

фокусується на певній частині спільної роботи: управлінні, економічних ресурсах, знанні та соціальній взаємодії відповідно. Розуміння складності міждисциплінарної взаємодії підводить нас до одного з найважливіших наукових феноменів, що поширені в розвинутих країнах, – масштабних міждисциплінарних проєктів.

Створення надскладних багатомільйонних міждисциплінарних проєктів національного рівня та міжнародного рівня пов'язане з вирішенням численних проблем людства. Фокус на багатопрофільності й міждисциплінарності в таких проєктах є особливо важливим. Проте нині ми зупинимося на видах міждисциплінарних досліджень, що є поширеними за кордоном.

4. Класифікація міждисциплінарних досліджень. Класифікація міждисциплінарних досліджень не обмежується написаним далі в тексті, проте здійснена нами градація є важливою для розуміння масштабу та складності міждисциплінарної роботи. Різниця між закордонними й українськими міждисциплінарними дослідженнями полягає в тому, що в розвинутих країнах досвід проведення подібних досліджень доповнюється деталізованою теорією та методологією міждисциплінарності, що робить цей вид досліджень ефективнішим.

Першим видом є одноосібне міждисциплінарне дослідження. Найчастіше воно стосується основної наукової сфери, у якій працює вчений, а також зв'язків цієї наукової сфери з іншими науковими галузями. Таке дослідження вимагає багато часу, оскільки наукові знання з інших сфер потрібно опрацювати та засвоїти одній людині. Наприклад, учений може писати дисертацію або монографію на межі хімії та біології, космології та квантової механіки, психології та генетики, соціології та містобудування, економіки й техніки тощо. Наступний вид наукового дослідження є більш продуктивним.

Другим видом наукового міждисциплінарного дослідження є інтеграція зусиль учених у межах одного університетського підрозділу з метою вирішення важливої наукової проблеми. Навіть в українських умовах така практика є досить поширеною. Цей вид міждисциплінарних досліджень стосується закріплення конкретної наукової проблеми за кафедрою чи іншим департаментом університету. Наприклад, в аграрному університеті на одній кафедрі можуть працювати кандидати сільськогосподарських та економічних наук. Отже, їхня спільна праця над розробкою підручника чи патентом є складною науковою проблемою. У цьому випадку накопичені кожним окремим науковцем спеціалізовані знання інтегруються для вирішення важливої наукової проблеми. Така міждисциплінарна взаємодія є дуже поширеною й доволі ефективною в Україні. Важливим є те, що за наявності розвинутої теорії міждисциплінарності така інтеграція була б швидшою та продуктивнішою.

Третім видом міждисциплінарних досліджень, розглянутим тут, є інтеграція зусиль різних університетських підрозділів задля вирішення складної міждисциплінарної проблеми. Така інтеграція може бути доволі широкою, оскільки в класичних університетах кожен окремий факультет спеціалізується на конкретній науковій галузі та сфері реальності. Тобто до співпраці можуть бути залучені математики, фізики, географи, геологи, біологи, соціологи, психологи, економісти, статисти, програмісти тощо. Отже, чим складнішою є проблема реального світу, тим більше дисциплінарних учених будуть залучені до спільної міждисциплінарної роботи. З підвищенням складності проблеми відбувається зростання складності наукової діяльності, а також збільшення кількості залучених науковців. Відповідно, збільшується потреба в науковій теорії, що змогла б допомогти ефективно організувати взаємодію.

Четвертим видом міждисциплінарних досліджень є інтеграція зусиль різних зацікавлених сторін. У цьому разі перші три види міждисциплінарних досліджень

(описані вище) стосуються лише однієї із зацікавлених сторін – академічної спільноти. Відповідно, у держави, бізнесу, суспільства та закордонних партнерів є своє бачення вирішення проблеми, котре має бути враховане.

Останнім із розглянутих нами видів міждисциплінарних досліджень є надскладні національні, міжнародні та глобальні міждисциплінарні проекти. Такі проекти стосуються широкого залучення професіоналів, великої матеріально-технічної бази, фінансових та організаційно-адміністративних ресурсів. Подібні проекти можуть коштувати десятки мільйонів доларів США. Для розвитку подібних масштабних проектів в Україні потрібно в кілька разів збільшити фінансування наукової галузі, що також становить складну проблему. Отже, тепер ми перейдемо до аналізу ресурсів, які необхідні для проведення міждисциплінарних досліджень.

5. Ресурси для реалізації міждисциплінарних проектів. Фінансові ресурси здаються найважливішими, оскільки за їх наявності всі інші ресурси можна придбати або винайняти в оренду. Масштаб досліджень вимагає різного обсягу фінансування. Наприклад, одноосібна робота аспіранта над дисертацією відбувається протягом 4-х років зі щомісячною оплатою приблизно 4000 гривень. Подібні дослідження можуть відбуватися на межі фізичної хімії та квантової механіки або економіки та соціології. З іншого боку, інтеграція зусиль міської влади, місцевих університетів, представників місцевого бізнесу й міських громадських організацій вимагає дещо більших фінансових ресурсів.

Матеріально-технічна база є надважливою для проведення складних досліджень. Крім приміщень, часто потрібна ще й спеціальна техніка, матеріали, наукові ділянки, лабораторії та обладнання. Такі ресурси великою мірою варіюються залежно від специфіки наукової роботи. Достатньо усвідомити різницю між дослідженнями в галузі хімії, соціології та мистецтвознавстві. Хоча в Україні матеріально-технічна база є не такою розвинутою, як у Західній Європі та Північній Америці, проте вона є набагато кращою, ніж у більшості країн «третього світу». Важливо є також неупередженість, а також відкритість до міждисциплінарної співпраці й науковий плюралізм, котрі є суттєвими частинами теорії міждисциплінарності.

Адміністративний ресурс посідає значне місце в проведенні міждисциплінарних досліджень. В Україні наука фінансується переважно державою, а тому бюрократичні процедури можуть слугувати бар'єрами для інтеграції в науковій сфері. Від Міністерства освіти і науки України й аж до конкретного аспіранта чи докторанта складність бюрократичних процедур є дуже різною. Саме тому важливою є університетська автономія, а також порозуміння між окремими університетами з метою інтеграції зусиль над вирішенням проблем національного масштабу. Отже, керівники аспірантури та докторантури, вчені секретарі, завідувачі кафедр і факультетів, ректори та проректори можуть здійснити посильний вклад у фасилітацію інтеграції між різними науковими галузями.

У роботі нами вже згаданий людський фактор у вигляді зацікавлених сторін і дисциплінарних науковців. Оскільки без людського фактору дослідження неможливі, то самі індивіди повинні бути зацікавлені в проведенні міждисциплінарних досліджень. Часто буває так, що різні люди усвідомлюють наявну проблему, проте не знають шляхів її вирішення. Одна з основних причин такої ситуації – це те, що проблема є занадто складною й потребує координації зусиль великої кількості людей із різних галузей науки, економіки та суспільства. Це підводить нас до дечого неординарного, що є новим для України.

«Компетентний арбітр», що добре знайомий із теорією міждисциплінарних досліджень, часто є ключовим фактором, що слугує каталізатором створення

міждисциплінарного проекту й «запобіжником» у багатьох випадках, коли велика міждисциплінарна складність проекту викликає «збої» в роботі залучених до проекту індивідів. Робота такого «координатора» корелює з роботою проектного менеджера, управлінням знаннями, лідерством, креативністю, плюралізмом і неупередженістю. Основним завданням такої людини є налагодити співпрацю між ученими та професіоналами з різних галузей, що є доволі важким завданням. Те, що ми ще не згадували в статті, – це те, що міждисциплінарна теорія стосується вирішення проблем реального віту. Тобто міждисциплінарні дослідження характеризуються підвищеною реалістичністю, практичністю та корисністю. Тому, там де раніше не існувало ефективної методології для вирішення конкретних проблем реального світу, тепер використовується теорія та методологія міждисциплінарності. За останні 40 років ця теорія досягла своєї зрілості в розвинутих країнах і довела свою практичну ефективність. Ось чому глобальний міждисциплінарний дискурс вартий уваги українських науковців.

6. Оновлення української теорії міждисциплінарності. Потреба в оновленні української традиції міждисциплінарних досліджень міститься в опрацюванні й засвоєнні глобального міждисциплінарного дискурсу. Для цього систематизація українських напрацювань у галузі міждисциплінарності є надійною базою.

Пошук, аналіз, класифікація та поширення інформації про українську традицію міждисциплінарних досліджень та український контекст теорії міждисциплінарності є надважливими. Розвиток самої практики міждисциплінарності в Україні свідчить про те, що українська наукова та професійна спільноти є лояльними до подальшого розвитку й удосконалення української теорії міждисциплінарності. Кульмінацією такого розвитку, очевидно, буде повна синхронізація та кореляція з міждисциплінарною теорією розвинутих країн.

Окремі індивіди можуть подумати, що така синхронізація відбуватиметься у вигляді «експансії» закордонного знання й «знищення» української традиції. Проте, на нашу думку, це, швидше, відбуватиметься у формі аналізу українського досвіду та міждисциплінарної практики за допомогою аналітично-наукового інструментарію, що є прийнятним для глобальної наукової спільноти. Зрештою, плюралізм є одним із наріжних каменів теорії міждисциплінарності. Отже, опрацювання, засвоєння, переклад та адаптація глобального міждисциплінарного дискурсу до умов української наукової спільноти є ефективним шляхом підвищення ефективності наукової діяльності в Україні.

Розвиток ґрунтовності й солідності української теорії та методології міждисциплінарних досліджень відбуватиметься разом із засвоєнням досвіду розвинутих країн. Розроблення та класифікація напрямів практичного застосування теорії міждисциплінарних досліджень також корелює з численними галузями народного господарства та сферами наукової діяльності. Її осучаснення до рівня країн Північної Америки чи Західної Європи позначиться на тому, що інтеграція між розрізненим дисциплінарним знанням відбуватиметься легко та зручно за допомогою концептуалізованих «міждисциплінарних інструментів».

Узаконення правил організації та процедур проведення міждисциплінарних досліджень фактично стосуватиметься зрілості української теорії міждисциплінарних досліджень. Одним із основних кроків у цьому напрямі є розроблення підручника з теорії міждисциплінарності й проведення міждисциплінарних досліджень для аспірантів українських університетів. Визнання теорії міждисциплінарності – важлива частина діяльності українських науковців, вона підвищить рівень професіоналізму та компетентності українських учених на міжнародній науковій арені.

Висновки. Основним висновком є те, що за сорок років свого розвитку глобальний міждисциплінарний дискурс став важливою частиною світової науки. Незважаючи на це, українська теорія міждисциплінарності запізнюється в розвитку. З огляду на це, українській академічній спільноті варто з увагою поставитися до глобальних тенденцій у цій сфері, оскільки використання теорії міждисциплінарності характеризується підвищеною практичністю та спрямованістю на вирішення проблем реального світу.

Список використаної літератури

1. Мирский Э.М. Междисциплинарные исследования в современной науке : научно-аналитический обзор. Москва : ИНИОН, 1976. 57 с.
2. Мирский Э.М. Междисциплинарные исследования и дисциплинарная организация науки. Москва : Наука, 1980. 304 с.
3. Чепиков М.Г. Междисциплинарная интеграция науки : философский очерк. 2 издание. Москва : Мысль, 1981. 276 с.
4. Defining interdisciplinary research: Conclusions from a critical / S.W. Aboelela, E. Larson, S. Bakken, O. Carrasquillo, A. Formicola, S.A. Glied, J. Haas, K.M. Gebbie. *Review of the Literature Health Serv Res.* 2007. № 42. P. 329–346.
5. Preparing for an interdisciplinary future: A perspective from early-career researchers / H. Bridle, A. Vrieling, M. Cardillo, Y. Araya, L. Hinojosa. *Futures.* 2013. № 53. P. 22–32.
6. Carr G., Loucks D.P., Blöschl G. Gaining insight into interdisciplinary research and education programmes: A framework for evaluation. *Research Policy.* 2018. № 47 (1). P. 35–48.
7. Klaassen R.G. Interdisciplinary education: a case study. *European Journal of Engineering Education.* 2018. № 43 (6). P. 842–859.
8. Terhart E. Interdisciplinary research on education and its disciplines: Processes of change and lines of conflict in unstable academic expert cultures: Germany as an example. *European Educational Research Journal.* 2018. № 16 (6). P. 921–936.
9. Tobi H., Kampen J.K. Research design: The methodology for interdisciplinary research framework. *Quality & Quantity.* 2018. № 52. P. 1209–1225.

POSSIBILITIES OF INTERDISCIPLINARY RESEARCH FACILITATION IN UKRAINE: A THEORETICAL OVERVIEW

Oleh Chornyi

Vinnytsia Finance and Economics University

Pirogova str., 71a, Vinnytsia, 21000, Ukraine

e-mail: phd.chornyi@ukr.net

This article is devoted to the analysis of the Ukrainian tradition related to the interdisciplinary research. Increased attention is paid to the impact of global interdisciplinary discourse on national scientific communities. In addition, the main advantages of the contemporary interdisciplinary research are analyzed. The main types of interdisciplinary work include creation of scientific literature (textbooks, monographs and articles), establishment of interdisciplinary research centers at universities, organization of work between disciplinary-oriented scientists and stakeholders, creation of multimillion interdisciplinary projects. A brief classification of interdisciplinary research may include the following: one-person interdisciplinary research, integration of scientists efforts within one university department, integration of different university departments' efforts, integration of stakeholders' efforts as well as complex national, international and global projects. It was investigated that the organization of interdisciplinary research requires a variety of resources: financial, material-equipment, administrative and human. A special type of resource needed for such a research

is a “competent referee” – a person who is well acquainted with the theory of interdisciplinarity and can simplify barriers to interdisciplinary interaction between scientists whose activities relate to different academic disciplines. It is obvious that the Ukrainian tradition of interdisciplinary research has a long history. However, today it is present in three main types: individual works of scientists on the border of several disciplines, university subjects (educational disciplines) on the border of several disciplines and interdisciplinary (or multidisciplinary) scientific conferences. The main thesis of this article is that by studying and applying global discourse related to the contemporary theory of interdisciplinarity, the Ukrainian academic community will be able to significantly enhance the effectiveness of interdisciplinary work at all levels. In any case, without diminishing the importance of the Ukrainian tradition of interdisciplinarity, it is worth emphasizing that the global discourse in this area has significant advantages. The effectiveness of the conceptual developments of scientists from North America and Western Europe has turned the practical effectiveness of the theory of interdisciplinarity into a kind of “interdisciplinary tools”.

Key words: types of research, global discourse, interdisciplinarity, national tradition, advantages of interdisciplinarity.

НОТАТКИ