



**БАГАТОВИМІРНІСТЬ
ЛЮДИНИ ТА КУЛЬТУРИ
У СУЧАСНИХ ФІЛОСОФСЬКИХ
ЛАНДШАФТАХ**

Монографія

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ ТЕХНІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
«ХАРКІВСЬКИЙ ПОЛІТЕХНІЧНИЙ ІНСТИТУТ»

**БАГАТОВИМІРНІСТЬ ЛЮДИНИ ТА КУЛЬТУРИ У
СУЧАСНИХ ФІЛОСОФСЬКИХ ЛАНДШАФТАХ**

Монографія



УДК 74.58
Б14

Рецензенти:

Б. Я. Пугач, д-р філос. наук, проф.,
Харківський національний університет ім. В. Н. Каразіна

Я. В. Тарароєв, д-р філос. наук, проф.,
Національний технічний університет «Харківський політехнічний інститут»

*Друкується за рішенням вченої ради НТУ «ХПІ»,
протокол № 3 від 26.03.2021 р.*

Авторський колектив:

Дольська О. О., Годзь Н. Б., Городиська О. М.,
Дишкант Т. М., Тагліна Ю. С.

**Багатовимірність людини та культури у сучасних філософських
ландшафтах: монографія / Дольська О. О., Годзь Н. Б., Городиська О. М.
та інш. – Х.: Видавництво Іванченка І.С., 2021. – 170 с.**

ISBN 978-617-8059-03-3.

В монографії підіймаються питання людини та культури, роздуми над якими розгортаються в багатовимірній площині: перетинається онтологічний вимір із символічним, соціально-політичний із антропологічним, освітній - із інформаційно-технологічним. Заявлена тема розвивається на ґрунті нових філософських підходів, концептуальних положень, старих та нових традицій розуміння культури як надбання людства і репрезентації людини в нових неоднозначних контекстах. Ставиться наголос на інноваційному розумінні таких концептів, як свобода, ідентичність, технологія себе, ідеологія, техніка.

Для викладачів, студентів, магістрів та аспірантів усіх спеціальностей, а також всіх тих, хто цікавиться проблемами розвитку культури та науки.

Бібліогр. 14 найм.

УДК 74. 58

ЗМІСТ

Вступ.....	4
Частина I. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ТА КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЛАНШАФТИ ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ ЛЮДИНИ ТА КУЛЬТУРИ.....	7
Опис та характер інтелектуально-когнітивних технологій як методологічної опції наукового аналізу	7
Пошуки практичної філософії людини на шляху подолання антропологічної кризи	48
Культурні стереотипи та їх значення у процесі збереження та трансляції ідентичності	75
Частина II. БАГАТОВИМІРНІСТЬ ЛЮДИНИ У ДИСКУРСІ СУСПІЛЬНОГО ПРОСТОРУ: РЕЦЕПЦІЇ ТА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ	122
Межа «я» і фактор зовнішніх обставин або метафізика свободи.....	122
Людина і техніка: сучасна міфологія техногенного суспільства.....	149

ВСТУП

Актуальність монографії «Багатовимірність людини та культуру сучасних філософських ландшафтах» в тому, що сьогодні ця тема являє собою найдинамічнішу та неоднозначну для свого розуміння сферу. Все частіше світ поглинає криза: економічна, політична, антропологічна та ін., розібратися в таких складних трансформаціях стає все більш складним процесом, тому ця робота – це спроба вийти на можливі відповіді викликам сьогоднішнього складного часу. Тема людини та культури зачіпає багато питань, усі вони розгортаються в багатовимірній площині, в якій перетинається онтологічний вимір із символічним, соціально-політичним, антропологічним, освітнім - із інформаційно-технологічним тощо. Отже, будь-який вимір вказує на зміни, до яких іноді суспільна думка просто не готова.

Заявлена тема розвивається на ґрунті нових філософських підходів, концептуальних положень, старих та нових традицій розуміння культури як надбання людства і репрезентації людини в нових неоднозначних контекстах. Ставиться наголос на інноваційному розумінні таких концептів, як свобода, ідентичність, технологія себе, ідеологія, техніка. Особлива увага надається темі взаємодії людини та природи в нових, складних за своїм характером умовах, із-за неоднозначного розуміння техніко-технологічного характеру, який вражає не тільки своїми швидкими темпами, але й наслідками як конструктивного, так і деконструктивного характеру.

Об'єкт дослідження – людина та культура;

Предмет дослідження – сучасні філософські виміри людини та культури.

Основними завданнями монографії є:

- Пошуки нових теоретико-методологічних основ філософського аналізу людини та культури;

- Аналіз нових концептуально-методологічних опцій філософської антропології, філософії культури, філософії права, культурології, які мають раціональні підґрунтя у вигляді революцій людського інтелекту;
- Аналіз сучасного антропологічного стану в умовах кризи, яка відбувається сьогодні через зростання рівня техногенності, подальшого послаблення та спотворення екзистенційного виміру у житті людини;
- Осмислення окремих стратегій та методологічних інтенцій у подоланні антропологічної кризи;
- Аналіз нових вимірів основних категорій філософської антропології, філософії культури, культурології, які набирають обертів в умовах складного за своєю методологічною та фактичною базою сучасного суспільства;
- Показ значення духовно-культурної самобутності кожного народу та його ідентичності як величезна цінність, особливо в час потужного процесу глобалізації;
- Обґрунтування теоретико-методологічних підходів до моделей ідентичності та інструментарію їхнього розуміння;
- Обґрунтування розуміння свободи та волі в контексті викликів швидкорозвиненого інформаційного суспільства;
- Показ складності розуміння проблеми «штучності» як культурного надбання у співіснуванні людей між собою, між людиною та технікою, у можливому суспільному перебудуванні;
- Показ зміни у суспільстві ставлення до техніки та технологій в ситуаціях вибору найбільш адаптивних стратегій розвитку суспільства тощо.

Монографії передбачає використання її студентами-бакалаврами з курсу «Філософія» та аспірантами усіх спеціальностей з курсу «Світоглядні та соціокультурні основи науково-технічної діяльності», а також звернення до змісту монографії аспірантів кафедри філософії при знайомстві із курсами «Історія філософії», «Антропологічна філософія», «Філософія інтелектуально-когнітивних технологій», «Філософія політики та права», «Філософський аналіз

сучасного суспільства». Основним завданням даної монографії є розвиток знань про сучасні проблеми людини у складному культурному просторі в умовах різнокольорового характеру вимірів її життя. Значна частина методів, що використовуються для аналізу даної теми, базується на сучасних досягненнях філософії, культурології, соціальної культури, соціології, філософської антропології, філософії науки. На перший план виходить методологія філософської антропології, що й відповідає заявленій тематиці монографії.

Монографія має дві частини. Перша (Теоретико-методологічні та концептуальні ландшафти філософського аналізу людини та культури) складається з робіт О. О. Дольської (Опис та характер інтелектуально-когнітивних технологій в якості методологічної опції наукового аналізу), О. М. Городиської (Пошуки практичної філософії людини на шляху подолання антропологічної кризи), Н. Б. Годзь (Культурні стереотипи та їх значення у процесі збереження та трансляції ідентичності). У другій частині (Багатовимірність людини у дискурсі суспільного простору: рецепції та інтерпретації) представлені роботи Т. М. Дишкант (Межа «я» і фактор зовнішніх обставин, або метафізика свободи), Ю. С. Тагліної (Людина і техніка: сучасна міфологія техногенного суспільства).

Частина I. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ТА КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЛАНШАФТИ ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ ЛЮДИНИ ТА КУЛЬТУРИ

Все більшим попитом користуються послуги експертів в області наук про людину, культуру, суспільство. Ці знання мають свої особливості, не дарма останнім часом посилилася критична функція соціально-гуманітарного знання, яка функціонує за умов звернення до певних методологічних підходів. Оскільки в сучасному світі відбувається зміна наративів, вони стають більш наближеними до реальності, роль філософської методології, інтегральний вплив якої відчуває все сучасне соціально-гуманітарне знання, зростає.

ОПИС ТА ХАРАКТЕР ІНТЕЛЕКТУАЛЬНО-КОГНІТИВНИХ ТЕХНОЛОГІЙ ЯК МЕТОДОЛОГІЧНОЇ ОПЦІЇ НАУКОВОГО АНАЛІЗУ

Основне розуміння методології прив'язують до вчення про науковий метод пізнання, на ґрунті чого розбудовують в подальшому наукові дослідження. Це стає також основою методу, опції будь-якого наукового процесу. Методологія виступає як теорія методів дослідження, вона «пропонує» прийоми, концептуальні підходи. Сама розробка наукової теорії органічно пов'язана із такими чинниками, як поява будь-якої ідеї, формування положень, категорій та понять. На цьому підґрунті узагальнюються факти, висуваються гіпотези та формуються положення, а потім і теорії, з яких виростають закони.

Можна констатувати, що розуміння методології та її функцій зазнало на рубежі XX і XXI століть суттєвих змін. Особливо це стосується наук гуманітарного напрямку, але не оминув й інші: вузький формально-логічний підхід змінився змістовним збагаченням будь-якої проблематики, яка прямо або побічно включає в себе соціокультурний, гуманістичний вимір знань і пізнавальної діяльності. Збагаченням стало і визначення методології як вчення про правила мислення, бо методологічний аналіз завжди націлений на

прояснення способів поєднання знання та діяльності, на організацію та розбудову знань, на опції, завдяки яким здійснюється бачення та обґрунтування фактичного матеріалу. Величезне значення у методологічному аналізі набувають світоглядні принципи та орієнтири. Нарешті, щоб зробити концептуальний виклад методів дослідження за умов отримання об'єктивної та систематизованої інформації, вчений повинен орієнтуватися на загальну філософське-світоглядну культуру.

Затребуваність нових опцій методологічного характеру

Питання того, чи можна говорити про методологічну опцію з урахуванням характеру мислення (а також з чого воно зростає), а саме - про спробу розібратися в тому, чи можна спиратися на інтелектуально-когнітивні технології мислення, було покладено в основу наших роздумів. Традиційна і нескінченна тема філософії – тема раціональності - підштовхнула до роздумів про інтелектуальні можливості людини, про механізми його оформлення і функціонування. Авторку бентежили запитання такого характеру: чи можна говорити про складові, які унаочнюють базу цього механізму? Чи можна говорити про різкі зрушення інтелектуальних можливостей людини, за яких умов відбуваються ці рухи, які підстави з'являються для цього тощо. Роздуми торкалися декількох галузей, які б допомогли розумінню цього питання. Вони розгорталися на перетині філософії та психології, філософії та когнітивістики, філософії науки та філософської антропології, епістемології та конструктивістської психології. Результатом стала теза про те, що механізмом реалізації інтелектуальних можливостей людини виступають інтелектуально-когнітивні технології. Саме вони можуть виступати опцією для пояснення когнітивного зв'язку між декількома складовими: між інтелектуальним, пізнавальним, ментальним та соціальним. Інтелектуально-когнітивні технології, на наш погляд, мають особливий характер - трансконтекстуальний, що дає можливість проводити наукове дослідження з урахуванням великих історико-діахронічних та синхронічних пластів розвитку людства.

Чому виникла необхідність спиратися на таку опцію і використовувати її, як інтелектуально-когнітивні технології? Нові підходи та методи пропонуються тоді, коли трапляються труднощі, перебої в ході отримання нових знань, коли необхідна нова теорія. Вчений звертається до категорій, які найбільш адекватно відповідають методологічним запитам наук, в тому числі і соціально-гуманітарним. Цей термін – не новий продукт в філософії. Наприкінці ХХ століття такі відомі фахівці, як Д. Белл і О. Тоффлер звернулися до терміну «інтелектуальні технології». Треба наголосити, що Белл не роз'яснює його, але використовує як зрозумілий. Щодо Тоффлера, то для нього цей термін унаочнює нову техніко-технологічну революцію (для опису сучасного суспільства він постійно звертається до термінології, яка має підкреслити неминучість революційних трансформацій). «На його думку, нові технології не тільки припускають або вимагають вносити зміни в техніку, вони припускають нові рішення соціальних, філософських, навіть особистих проблем. Вони змінюють інтелектуальний характер суспільства, впливають на оточення людини, її світогляд» [11, с. 3].

Культура, наука йдуть сьогодні шляхом розвитку різного роду технологій. Сьогодні явно стала видима системна залежність між такими змінними, як технологічний потенціал не тільки в промисловому комплексі, але і в культурно-розумовому (інтелектуальному), культурно-психологічному (ментальному) для збереження внутрішньої стійкості всього соціального організму. Це тим більш стало очевидним у розвиненому техніко-технологічному суспільстві з його унікальною потребою когнітивного стрибка. На думку О. Тоффлера, на зміну пролетаріату, що був додатком машини, приходять «когнітаріат», тобто інтелектуальний працівник, який володіє майстерністю та інформацією. На відміну від індустріального виробництва, в якому головними були м'язи і машинна технологія, в розвинених галузях постіндустріального виробництва головними стають інформація, творчість та інтелектуальна технологія. Це так званий набір духовних інструментів, що

дозволяють кваліфіковано і ефективно працювати із складною різноманітною інформацією [30].

Затребуваний інтерес до нових опцій методологічного характеру виник в середині минулого століття, коли мегамашина нового суспільства стала набирати потужних обертів. Це мало відлуння на одній з проєкцій складної проблеми, пов'язаної з необхідністю не тільки розширення філософського апарату, але й спроби вийти на розуміння роботи думки, аналітики її технології. Незважаючи на те, що питання мало давні корені, основний період припадає на 60–70-ті роки. Терміни *культурні техніки*, *культурні технології* увійшли у словник філософської антропології, соціальної філософії, філософії освіти, потім в епістемологію і нарешті у когнітивні науки. До них М. Фуко додав ще й термін *технології себе*. Цікавим став той факт, що усі ці розвідки торкалися і прямо, і побічно ще й теми раціональності, яка перестала розглядатися як тільки така, що має картезіансько-метафізичний характер, а це вже був прямий натяк на необхідність звернути увагу на сам процес мислення і, як наслідок, формування свідомості. Яскравим моментом в усій цій історії стала філософія історії думок М. Фуко [32].

У цей час особливу роль стало відігравати саме знання (якщо відштовхуватися від концептуальної позиції ХХІ ст. із визначенням нового горизонту суспільства – суспільства знань), технологія його функціонування, отримання, передачі тощо. Недаремно сьогодні свій розвиток демонструє когнітивістика, яка дає найбільш адекватний інструментарій та методології рішення різних проблем, пов'язаних із мисленням. Це свідчить про те, що джерелом і рушійною силою нововведень стають трансформації мислення людей, формування свідомості нового типу, зміни світогляду і, природно, особлива увага до технологічних складових цих процесів, за якими стоять нові смисли, які й змінюють культуру, епоху і нас самих.

«Інтелектуальні технології – складна система, свого роду способи та методи збирання, обробки, зберігання, використання знань. Продукт такої системи оформлюється за рахунок образів, символів, асоціацій, які існують та

функціонують за визначних умов. Їх сприйняття має бути пов'язане з тими поняттями, які входять до знань та смислів системи або які формуються в ній. Розвинені інтелектуальні процеси «мають» здатність безпосередньо сприймати оточуючий світ, «мають» рефлексорний характер» [11, с. 5]. Звернення до інтелектуально-когнітивних технологій виглядає досить логічним у культурі, забарвленій змінами інтелектуального характеру. У підтвердженні актуальності цієї опції є факти того, що у словниках присутні терміни *інтелектуальна еволюція, інтелектуальна система*. О. Л. Єр'омін (автор книги «Ноогенез та теорія інтелекту»), фахівець з теорії інтелекту та ноогенезу, дає їх визначення. Наприклад, «інтелектуальна система – це сукупність взаємодіючих між собою відносно елементарних структур та процесів, які об'єднані в ціле за рахунок функцій інтелекту (цілеспрямованого, опосередкованого та узагальненого пізнання, активного відображення об'єктивної реальності, логічного та творчого мислення, яке не зводиться до функції її компонентів)» [15, с. 324].

Сьогодні інтелектуально-когнітивні технології не тільки дають можливість вийти на глибини формування смислів і роботи свідомості з ними (процес пошуку смислів проходить і на свідомому, і на інтуїтивному рівні, і на підсвідомому), але і на технології розпізнавання образів з метою їхньої ідентифікації. Це дасть можливість, по-перше, розглядати результати наукових проєктів з точки зору зони, площадки вибору стратегічних ліній розвитку досліджень. По-друге, вони будуть виступати як засіб ефективної контекстуалізації завдань, які мають як теоретичний, так і практичний характер. Маючи комплексний характер, вони, на наш погляд, привертають увагу при вирішенні наростаючої складності проблем. Нарешті, само виробництво знань весь час вимагає уточнення основних установок залежно від розширення бази когнітивних ресурсів.

Зараз - невеличкий екскурс до історії терміну *когнітивні технології*. Видатний німецький філософ рубежу XIX–XX ст. К. Ясперс назвав свою філософію «розуміюча філософія». Це було не випадково, бо, на наш погляд, саме він заклав основи когнітивістики в її сучасному розумінні [46]. Тема

мислення та бажання розглянути сам процес у дії став основною темою його досліджень. Для порівняння: в сучасних словниках когнітивістика – міждисциплінарний підхід до наукового вивчення людського пізнання. У центрі уваги цієї науки – проблеми мислення, зору, процесів свідомості, мозку тощо. Термін був запропонований Крістофером Логнует–Хіггінсом у 1973 р. (в його роботі «Lighthill report», в якій він розглядав стан досліджень штучного інтелекту). З одного боку, в когнітивістиці вирішуються питання про закони мислення і сприйняття, які визначають поведінку людини. Для вчених важливо зрозуміти, наприклад, як з того чи іншого сприйняття народжується думка, як одна думка породжує іншу. Інший бік когнітивної проблематики – це проблема ідентифікації образів (людський розум постійно вирішує ці питання). А вже цими проблемами й переймався К. Ясперс.

Інтелектуально-когнітивні технології стають необхідним методологічним прийомом у дискусійному діалозі, що дає можливість мати справу з трансконтекстуальністю наукового дослідження, де перетинаються інтелектуальне, пізнавальне та ментальне. Свого часу М. Мамардашвілі говорив, що «мислення - це річ абсолютно неможлива. Неможлива, але тим не менше вона трапляється» [24], немовби вторячи М. Гайдеггеру («думка трапляється»). Думка в такому контексті стає базою для інтерпретацій (якщо пояснення дискурсивне і в ідеалі однозначне, то розуміння плюралістичне). Інтерпретація включає риси як пояснення, так і розуміння. Подібно поясненню, вона передбачає звернення до логічних процедур, подібно розумінню - вона суб'єктивна і плюралістична. На нашу думку, інтерпретація є вербалізованим і аргументованим розумінням.

Інтелектуально-когнітивні технології мають складний системний характер, бо ґрунтуються на декількох складових. Пропоную зосередитись на цьому питанні. Зауважу, що черговість складових не можна сприймати як більш значущі чи менш значущі. Стверджую, що кожний елемент є окремим потужним (іноді той чи інший висувається за рахунок визначних обставин на лідируючі позиції) фактором. На наш погляд, підґрунтя такого феномену, як

інтелектуально-когнітивні технології, треба шукати на перетині багатьох складових, центральними серед яких є проблема раціональності з подальшим обговоренням теми інтелектуальних революцій людства, зростання зацікавленості питанням ментальності в її комплексній рефлексії, а також – явище дискурсу та актуалізація в сучасній філософії історії систем думок.

Інтелектуальні революції та раціональність

Тема раціональності в філософії була в центрі уваги протягом всієї історії її існування. Проблема раціональності також має давні корені і полягає в таких питаннях: як її можна визначити, як вона реалізується в історії людства, чи має вона змінний характер, які конструктивні принципи вона проголошує тощо. З кінця XIX століття вона набула особливої гостроти, її почали розглядати у будь-якій сфері життя, у філософії науки, у природознавстві, праві, освіті тощо. Будь-яке явище намагаються проаналізувати крізь призму раціональності. «Раціональність символізує фундаментальну філософську проблему з'ясування значення «розумності» як предикації буття, дії, освіти й виховання. На перший план проблема раціональності була висунута, завдяки процесам переосмислення «класичної» проблеми обґрунтування знання і відмові від фундаменталізму – упевненості в тому, що будь-яке («справжнє») знання може і повинне знайти з часом абсолютно тверді і незмінні підстави» [5].

Існує величезна кількість видань літератури, присвячених проблемі раціональності. Дати визначення цьому феномену дуже складно, але треба мати якісь орієнтири у його розумінні. Тому ми відштовхуємося від наступного: «Раціональність розуміють у вигляді людино-творчого потенціалу. Це рух думки, що припускає наявність норм, правил, які визначають стандарти мислення у вигляді об'єктивованого людського досвіду. Сучасне розуміння раціональності найближче пов'язано зі способом людської діяльності, керівництвом до дій, що здійснюється за певними принципами» [9]. Останнім часом філософська думка пропонує розглядати раціональність у її багатогранності та різноманітності. Обов'язково враховується історичний

контекст її функціонування, підкреслюється наявність її різноманітних форм, стандартом стало вказувати на особистий характер її розуміння і персонального визначення. «Філософія наполягає на перегляді і розширенні меж «класичної» доктрини» щодо раціональності та розуму, – пише А. А. Новіков [26, с. 49]. І підкреслює наступне: «Зціплений рамками раціональності, що вузько розуміють, розум не тільки збитковий, але і небезпечний» [26, с. 49].

На наш погляд, обговорення теми раціональності заслуговує особливого контексту, але ми будемо відштовхуватися від роздумів про неї французького філософа і методолога Р. Башляра. Останній запропонував програму оновлення раціоналістичних позицій, яку він назвав «новий раціоналізм» і який, на його думку, зростає на основі структури та еволюції духу. Позиція Р. Башляра полягає в зміні вектора руху розуміння раціональності, а саме – від епістемологічної позиції раціоналізму до досвіду, що одержує у нього назву «прикладний» раціоналізм [3, с. 163]. Тема стала актуальною і для сучасної української філософії: Л. Богата, Л. Горбунова, І. Добронравова, Л. Киященко, О. Князева, М. Култаєва, В. Лук'янець та інші аналізують її [9].

Різноманіття форм раціональності, перш за все, викликане історичною обумовленістю, особливістю епохи, манерою спілкуватися та висловлювати думки з боку особи мислителя. Прикладом може стати раціональність, що сформувалась в період переходу від Середньовіччя і Відродження до епохи Нового часу. Трансформації, які відбулися з нею, сприяли становленню нових технологій мислення. Ці зрушення мали масштабний характер, але спочатку таку трансформацію можна було спостерігати із унаочненням феномену «наукової революції». Передові вчені відчували якісь зміни у відношенні до роздумів про природу, у повітрі «коливалася» присутність чогось нового. Зацікавленість у відкритті законів природи викликала до життя необхідність усвідомити раціональні зміни: особливий склад розуму, вміння виявляти причинно-наслідкові зв'язки і вміння висловити їх новою мовою, мовою науки. Разом із термінологією з'явилося щось нове, чого не було раніш в історії, в культурі: сталося становлення нової епохи, ми називаємо її сучасністю, епохою

Modern. З'явилися нові цінності, нові моделі організації соціуму, нові форми пізнання тощо. Наука як певний тип раціонального знання стає домінантою як пізнавального, так і культурного характеру. В цей час сформувався новий ідеал науки, було закладено основи сучасного характеру розвитку техніки, був оформлений механістичний образ світу. «Наукова революція змінювала уявлення про світ, глибинна структура якого вражала своєю могутністю» [11, с. 8]. М. Гайдеггер побачив в науковій революції супутницю змін в епістемологічних установах, бо основне питання «що є суще» стало уступати місце питанню про метод та пошук шляхів, які ведуть до істинного знання [35].

Але вже в кінці XIX і на початку XX ст. філософія стала свідком кризи епохи Modern, і вже в середині XX ст. з'являються думки про те, що наше мислення не пристосоване до нового часу і наші концепції та мислення не підготовлені до змін: Інтернет з його безмежними можливостями підтвердив цю тезу. Історичний процес цього періоду філософія починає розглядати й аналізувати з нових позицій, бо змінюється культурний простір мислення людини.

Творчість багатьох вчених дає підґрунтя для роздумів про питання раціонального зрушення, серед яких К. Ясперс, О. Койре, Е. Гуссерль та інші. Кожен із них працював у своєму розумінні цих трансформацій, але загальна тема про зміни самого мислення об'єднує цих велетнів. Про мислення, техніки мислення заговорив К. Ясперс. Його роздуми над такими складними питаннями поширювалися досить швидко. Його праці, де характеризувалися інтелектуальні ступені розвитку людства у вигляді хронологічних періодів, набули масштабного звучання. Але його праці, присвячені феноменам мислення, думок, не такі відомі. Техніками мислення він почав цікавитися під впливом саме трансформацій раціональності [36]. В одному ряду із питанням про мислення постають дослідження Е. Гуссерля та його феноменологічний метод. Це був фундаментальний і ґрунтовний аналіз змін інтелектуального характеру. Зрушення торкалися не тільки кризи науки, на думку Е. Гусерля, криза стала ознакою мислення людини XIX століття. У підтвердження цієї тези

бажано було б навести, як приклад, життя ще одного відомого історика і філософа того часу О. Койре. Для нього зміни раціонального набули характеру революційного стану. Він відчував необхідність підкреслити когнітивні дисонанси, що склалися в період наукової революції Нового часу. І це було не випадковим фактом, бо відчуття змін, перш за все, інтелектуального характеру, що мали місце на рубежі XIX і XX століть, могли викликати дослідження такого характеру.

Але найбільш яскравих кольорів ця тема набула в період так званого часу «смерті суб'єкта». Цей процес розпочався на початку XX століття, в період кризи епохи Модерну. Філософія Модерну розглядала суб'єкта як абстрактну позаконтекстуальну реальність (прикладом може стати монопольний характер суб'єкта Р. Декарта, що й сприяло ствердженню статусу позаконтекстуального, або, якщо йти за філософією І. Канта, - трансцендентального його характеру). Такі уяви можна порівнювати із визначенням та сприйняттям простору та часу в класичній фізиці, а саме - за типом абсолютного простору і часу І. Ньютона. Такий тип суб'єкта панував досить тривалий час, за ним ґрунтувалася суб'єкт-об'єктна парадигма науки (це стосувалося як гуманітарних, так і природничих наук). Постмодернізм розпочав активну критику такого типу суб'єкта. Метафори, за рахунок яких цей процес набув масштабного рівня (серед них - «автор зник», «смерть автора», «той, хто читає»), увірвалися в життя філософії із середини XX ст. Їх не можна зрозуміти, якщо ми не зануримося у контекст метафізичної традиції.

«Традиційне метафізичне уявлення про суб'єкта пізнання як носія діяльнісного початку, пізнавального початку складається в період формування європейської науки Нового часу. Особливу роль відіграв в цьому процесі Р. Декарт. Виступаючи проти скептиків Середньовіччя та Відродження, він протиставив суб'єкта як мислячої речі об'єкту, частині матеріального світу. З постулатів Декарта, *cogito* проголошується як безумовний і достовірний початок буття, а раціональне мислення – як достовірне. Тобто гарантом дійсності виступав розум. У Декарта суб'єкт протистоїть об'єкту – тій частині

світу, з якою він вступає в пізнавальні відносини» [14 с. 132]. В таких жорстко детермінованих підходах до розуміння раціональності не було ніяких винятковостей: «Я» розцінювалося як уособлення суб'єкта пізнання, суб'єкта конститутивного характеру. Усі, запропоновані таким «Я» як суб'єктом мислення та дії, значення необхідно було сприймати як законодавчу позицію у розумінні світу.

Поява ж метафор про смерть останнього означала величезний поворот у філософії, і мова йде не тільки про епістемологічні зрушення. Справа в тому, що такому суб'єкту були не важливі ті, хто поруч із ним, ті, хто слухають, ті, хто вносять зауваження, бо він мав ознаки «супер-Я», «Я» як єдиного, хто дає знання, яке не обговорюється. Автору, який тримається за своє «Я» і є причиною самого себе, не потрібні читачі, інші та Інший. Метафора *смерть суб'єкта* натякала на пошуки нових філософських земель, вона вимагала нових філософських ландшафтів. Невипадковими стали роздуми саме про особливості нового мислення, порівнюючи їх з мандрівкою у нові землі. Представники Постмодерну К. – О. Апель, Ю. Габермас, Ф. Гваттарі, Ж. Дельоз, В. Вельш та інші активно стали писати про особливості розвитку мислення. Якщо проаналізувати дослідження представників радянської філософії (а мова йде про найкращі прізвища періоду середини і кінця ХХ століття), то тема мислення набувала актуального характеру у багатьох, а проблематизація цієї тематики яскраво була представлена у працях П. Копніна, М. Трубнікова, Е. Ільєнкова, Г. Батищева, М. Мамардашвілі, О. Зінов'єва, Г. Щедровицького, В. Шинкарука, М. Поповича, М. Петрова. Окремою постаттю підноситься фігура С. С. Аверінцева, який не тільки писав про особливості мислення, але й висунув ідею інтелектуальної революції людства, про яку мова піде трохи нижче.

Обговорення теми раціональності в філософії (її розуміння ми прив'язуємо, перш за все, до загальної стилістики мислення) почалося ще в Античні століття. Ще від Платона йде установка на розумність і природну впорядкованість світу, а це передбачає логіко-вивідний характер мислення, що

й приводить до загальної світової гармонії. «Раціональність не асоціюється з суб'єктивним початком, скоріше, вона ототожнюється з безособовими об'єктивними структурами логіки, які пов'язуються вже не з онтологією, як це було характерним для Платона, Аристотеля, а з нормами загальнолюдської інструментальної дії. Поняття «раціональність» допускає технологічний характер мислення, який асоціюється з його логіко-вивідними операціями і дозволяє вперше поставити питання про техніку мислення. Це свого роду інтелектуальні технології, які реалізуються в науках природничо-математичного, технічного та суспільствознавчого напрямків» [8, с. 55].

Роздуми над темою раціональності підводять нас до такого загальноцивілізаційного феномену, як інтелектуальна революція. Про таке надбуття, у розумінні глибинної структури, мислення, про його реалізацію у будь-яких сферах життєдіяльності людини (поки що у цих дослідженнях не використовувався термін *інтелектуальна революція*) мова йшла у науковців, які досліджували історію природознавчих наук. Це були яскраві постаті філософії: А. Койре, Р. Коллінгвуд, Т. Кун та ін. Кожен з них спирався на роздуми саме про проблематику мислення, але глибинні конструкції думки отримали у них різні назви. У статусі «рамки мислення» вони стають об'єктом дослідження у А. Койре [18], «плеяди абсолютних припущень» у Р. Коллінгвуда [19], «парадигми» у Т. Куна [21], «ідеали природного порядку» у Ст. Тулміна [31]. Їхні роздуми об'єднувала ідея того, що на способи мислення впливають природознавчі науки. Наприклад, «Р. Коллінгвуд вважає, що «абсолютні припущення» означають відмову від усталених навичок і стандартів мислення. Ст. Тулмін використовує такі метафори, як «повна зміна інтелектуального гардеробу», «засвоєння досконалого нового світогляду», а Т. Кун пов'язує інтелектуальні революції із зміною погляду на світ, із формуванням нових парадигм. Ймовірно, існує взаємна кореляція між відкриттями в природознавстві, науковим інтелектом, громадським рухом думки та іншими факторами, які впливають на формування інтелектуальної революції» [8, с. 54].

На наш погляд, незважаючи на те, що перед нами розгорнувся величезний матеріал відносно обговорення теми інтелектуальних зрушень в історії людства, велетнем у розвідках відносно розуміння інтелектуальних змін людства і надання їм статусу революцій, став видатний радянський філософ С. С. Аверінцев. Його чітке визначення інтелектуальної революції, ґрунтовне дослідження обставин, які стали необхідними умовами для її розуміння, аналіз діяхронічного аспекту її формування у поєднанні із синхронічними за характером фактами, що слугують підтвердженням ідеї, стали прикладом історії величезної трансформації людини за рахунок змін її мислення. І хоча у словниках можна знайти визначення інтелектуальної революції, але когнітивну симфонію їй присвятив саме С. С. Аверінцев. На його думку, мислення, а більш конкретно - способи мислення, які використовуються як інструменти обробки інформації найбільшою кількістю людей, стають свідченням руху людства у напрямку інтелектуальних змін: «Інтелектуальна революція стає по можливості фактом не тоді, коли відкрито новий спосіб мислити, а тоді, коли цей спосіб думки доведений до відома усіх носіїв даної культури» [1, с. 4]. Не можу відмовити собі у бажанні підкреслити, що на аналогічних позиціях стояв і відомий німецький філософ К. Ясперс, пишучи про цивілізаційні зміни в історії людства.

Першу революцію С. С. Аверінцев пов'язував з рухом софістів і діяльністю Сократа, Платона, Аристотеля. Узагальнюючим поняттям людської здатності осягати світ є поняття *свідомість* і *мислення*. З давніх часів людина розмірковувала над цими феноменами, не розділяючи їх. Парменід вперше заявив про тотожність буття і мислення. Аристотель виділяв початок, який управляє тілом і енергією душі, і назвав його «Нус» (Розум), тим самим підтверджуючи позицію Парменіда. «Інтелектуальна революція знаменує собою становлення культури дефініцій (понять), коли сама дефініція набула статусу найважливішого інструменту античного раціонального мислення. Культура виведення понять характерна і для Середньовіччя» [8, с. 54]. Мислення отримало у спадщину ту характерну для античних мислителів

настанову про значення розуму. І хоча мислення мало християнсько-орієнтований характер у будь-яких (онтологічних, гносеологічних тощо) вимірах, все ж таки «раціоналізм в цілому залишився за своїми найбільш загальними підставами таким, яким його створила античність» [1, с. 9].

Основи нової для того часу рефлексії ознаменувало період формування й становлення першої в історії людства інтелектуальної революції. Що стало її візитною картою? Рефлексія була націлена на саму думку, а також на предмет думки у слові. Це водночас стало початком відкриття гносеологічного етапу розвитку як у самій філософії, так і основою для логіки, кодифікації її правил. Це не могло не вплинути й на мистецтво слова (останнє мало величезну силу в культурі і соціальних проектах давніх греків). Недаремно для мистецтва слова були відведені особливі локації для промови і слухання – агори. При цьому археологічні знахідки в Афінах відкрили для нас і грецьку, і римську агори, тобто ораторське звернення з його подальшим обговоренням було традиційним, важливим елементом культури давніх греків та римлян досить тривалий час. Досить природним виглядав в такому контексті інтерес до рефлексії, зверненої до слова, що відкрило проблему «критики мови», загострюючи тему кодифікації правил риторики та поезики. Така раціональність стала підґрунтям техніки силогізму, про що й написав С. С. Аверінцев: «дедукція, що припускає ієрархічний рух зверху до низу, при якому загальне мислиться первинним по відношенню до одиничного: первинним, перш за все, гносеологічно, тобто більш пізнаваним, достовірним. Але і онтологічним, тобто більш реальним» [1, с. 11].

«Друга інтелектуальна революція безпосередньо пов'язана з формуванням європейської науки XVII–XVIII ст. Нова раціональність, з точки зору колишньої, була порушником всіх правил, всіх усталених норм, адже у неї була суттєва перевага: на відміну від науки, яка тільки зароджувалася, стара раціональність давала абсолютно несуперечливий образ світу. Він був логічний і давав заряд для уяви, чого не могла дати нова наука. У Новий час склалися два протилежні підходи до розуміння мислення і свідомості. За одним вважалося,

що свідомість - це є здатність відображати властивості навколишнього світу і узагальнювати чуттєві дані, а за іншим, вважали розум носієм його власних «апріорних» форм, які накладаються на емпіричний матеріал і визначають його смисли і значення. Утвердилася влада наукової раціональності і склався класичний ідеал служіння знанню заради самого знання» [8, с. 54]. Саме в цей час остаточно сформувалась метафізична традиція у розумінні суб'єкта пізнання. Процес його конститутивного характеру, розуміння розуму і раціональності, намагання «задавати» нормативні схеми мислення, доведені до статусу законодавчого, - все це ланки одного потужного ланцюга, який і став унаочнювати другу інтелектуальну революцію. За І. Кантом, єдиною раціональністю була наукова раціональність, що декларувалося ним як «експансія і редукція розуму» [17, с. 18]. Якщо Платон розум і розумне розумів з позиції гармонійного поєднання в ньому Добра, Істини і Краси, то в епоху Просвітництва вся увага сконцентрувалася навколо наукового розуму як «законодавчого», а раціональність стали розуміти як вимогу відповідності розуму. Як наслідок, сформувалася модель «войовничої раціональності» як «єдиної і обов'язкової для всіх» [23, с. 13–14]. Паралельно раціональність, її розуміння остаточно стало прив'язаними до науки і наукової раціональності. Це теж було не випадковим, бо загальний культурно-соціальний дискурс формувався саме під тиском потужної науки Нового часу. «Вона сприяла формуванню певного стилю пізнавальної діяльності, який характеризувався причинною моделлю пояснення, математичною мовою опису, формою обґрунтування знання, що поєднує в собі логічний доказ і фактичну (експериментальну) перевірку» [8, с. 55].

Загальний інтелектуальний дискурс підсилювався ще й наступом з боку індустріалізації і нових відносин у суспільстві. Мислення постійно знаходилося під тиском формування нових цінностей, що мало відлуння у великих прошарках населення. Все це й стало передумовами, на основі яких починає змінюватися мислення людини, що було помічено ще М. Вебером. [5]. При обговоренні фактичного матеріалу ми не можемо не звернутися до такої

потужної фігури, як А. Койре. Цікавими є його роздуми про зміну характеру мислення, оформлення думок. Процеси інтелектуальних трансформацій протягом XVI–XVII ст. були в центрі його розвідок. Він вважав, що сутність їх полягає у докорінній реформі самого способу мислення [39]. На думку французького дослідника, «на інтелектуальні процеси вплинув синтез таких складових, як нова філософія, нова концепція наукового погляду на світ, нова ідея природи» [18]. Дійсно, «відбувається формування нового погляду на світ: старий світ починає зникати, бо валиться його відчуття, світорозуміння, а новий, представлений, перш за все, філософією та науковими відкриттями, захоплює своєю відданістю науці і новому суспільно-економічному характеру розвитку - індустріальному суспільству. Цей період можна з упевненістю назвати періодом затвердження другої інтелектуальної революції» [8, с. 55].

Це часи, коли раціональність ототожнюється із безособовими об'єктивними структурами логіки, які пов'язуються вже не з онтологією, а з нормами загальнолюдської інструментально-інтелектуальної дії. Соціально-історична обумовленість стилів раціональності опосередковується стилем мислення епохи, що виступає як система глобальних, переважно імпліцитних передумов мислення. Поняття *раціональність* допускає інтелектуально-технологічний характер мислення, який асоціюється з його логіко-вивідними операціями. І таке розуміння раціонального дозволяє поставити питання про техніку мислення. Роздуми про техніку мислення - це продукт сучасної філософської думки. Але обмежуватися тільки філософією у вирішенні цього питання неможливо, бо необхідно мати ще й матеріал, прямо пов'язаний із роботою людського мислення, за характером наближений до психолого-медичних розвідок. І такий крок було зроблено видатним німецьким філософом, який мав медичну освіту. Це був К. Ясперс, філософ і психолог. Він вивчав розвиток людства, основні парадигми трансформаційного характеру, прив'язуючи останні до змін у світовідчуттях більшої маси людей. На його думку, зміни торкалися світогляду, перш за все, а це не могло не відбитися й на траєкторіях характеру мислення. Всім відома його концепція про «Осьовий

час», але мало хто розуміє, наскільки вона була реалізованою за рахунок, перш за все, звернення до мислення людей. Саме його фахова підготовка й розширила можливості подивитися на особливості мислення і його диференціацію. Він виділив причинно-наслідкову техніку мислення, експериментальну і діалектичну [37]. Кожна техніка мислення формувалася історично із врахуванням панівного типу раціональності, спираючись на теоретико-філософські та наукові концептуальні положення. Цікавим є те, що трьома техніками, які стали характерними для попередніх цивілізаційних періодів, можна описувати процеси мислення, але час минає, і «для XXI століття обмежуватися тільки ними стає небезпечно. Особливо це стало чітко проявлятися саме наприкінці XX століття: на рубежі століть ми стали свідками більш стрімких наукових відкриттів, пов'язаних із використанням нових технологій самого різного характеру, що миттєво знайшло відлуння у процесах мислення» [10].

Із формуванням нового типу суспільства, розвитком науки, антропогенною та гуманістичною спрямованістю цивілізаційних трансформацій почали складатися умови для оформлення наступної інтелектуальної революції - третьої. Інтелектуальна революція і способи мислення (а разом із ними й техніки мислення) взаємозалежні і взаємодіють за принципом когерентного розвитку [10]. «Сьогодні вчені інтенсивно обговорюють роль і значення конвергентних технологій, які стали основою започаткування майбутніх досліджень в контексті становлення нових інтелектуальних зрушень. Цей процес необхідно розглядати в контексті «посткастальського прочитання» і розуміння поняття конвергентних процесів. Цей термін теж необхідно пояснювати в цьому ж контексті. Фахівці виділяють в цій ініціативі два зовні різних, але пов'язаних між собою фокуси. Перший акцентує увагу на синергетичній інтеграції визначених галузей дослідження (нанотехнологія, біотехнологія та генна інженерія, інформаційні та комунікативні технології та когнітивні науки, які відіграють істотну роль у вирішенні проблем «технічного вдосконалення людини») і розробок в

нанометричному масштабі. Це обіцяє в майбутньому ланцюгову реакцію самих різних технологічних інновацій, які вплинуть на глобальну трансформацію самого способу розвитку людської цивілізації в цілому. Другий акцентує увагу на проблемі «поліпшення людини», на «людській функціональності» (improving human performance), або проблемі «розширення людини» (human enhancement). Експертні тексти широко рясніють терміном «human enhancement», який часто трактується як конкретизація improving human performance з додатковими поясненнями, що мова йде про технологічне посилення, модифікацію людської тілесності та інтелекту» [38]. Всі ці факти і прогнози свідчать про формування фундаменту для нових інтелектуальних зрушень. Можна сказати, що домінантою всіх наступних процесів стане науково-технологічний детермінізм, що направляє не тільки матеріальну сферу інформаційного суспільства: йдеться про більш суттєві зміни в області духовного, інтелектуального, що, в свою чергу, відіб'ється і на психіці, і на психології людини.

Інтелектуальна революція залежить від загальної соціально-економічної та наукової картин світу і репрезентується не тільки як форма знання, яка регулює постановку фундаментальних наукових проблем і цілеспрямовану трансляцію уявлень і принципів з однієї науки в іншу. Вона сприяє «поширенню» на велике коло користувачів способів розумової діяльності, а її репрезентація має вихід на певні техніки мислення. Аналіз наукових картин світу і відкриттів у природознавстві, що впливають на них, дає можливість теоретичного осмислення підстав або принципів певної техніки мислення. XXI століття - це час функціонування нових можливостей, насамперед, наукового і технічного характеру, це вік початку нової інформаційної цивілізації і початковий етап нової хвилі трансформацій, що відбуваються із мисленням. А це вже стає тим реальним фактом входження людства у розвинений етап третьої інтелектуальної революції. «Поява нової наукової моделі конвергенцій відносно складових сучасних наук, яка сьогодні розцінюється як основний каталізатор техногенної модифікації технологічної та соціальної сфер, ускладнює світ новими штучними формами взаємодії та активізує

інтелектуалізацію суспільства як складову частину загального процесу інформатизації» [8, с. 53].

Отже, між «науковою революцією» й «інтелектуальною революцією» існує складний взаємозв'язок, який виражається в тому, що «наукова революція» є одночасно і продуктом, і джерелом «інтелектуальної революції». До того ж, революційна боротьба в науці породжує і провокує трансформацію колективних уявлень, «революцію інтелекту». Можна із впевненістю підкреслити, що ХХІ століття - це час функціонування нових можливостей, насамперед, наукового і технічного характеру, це вік початку нової інформаційної цивілізації. «Ми проаналізували деякі з футуристичних прогнозів, які найчастіше побічно вказують на зміни в суспільстві. Наприклад, М. Каку прогнозує гіпотетичне суспільство майбутнього з технологіями, які будуть виглядати науковою фантастикою навіть сьогодні. У. Гібсон, канадський футуролог, представив людський світ пов'язаним між собою глобальною комп'ютерною мережею. Він автор терміну «кіберпростір». Обрі ді Грей, фахівець в області комп'ютерних наук і в області біогеронтології, вважає, що в майбутньому людство навчиться змінювати свої тіла на клітинному і молекулярному рівнях з метою продовження життя і усунення старіння. Р. Курцвейл сміливо затвердив дату так званої «технологічної сингулярності» - 2045 рік. Він упевнений, що в 2045 році з'явиться «синтетичний інтелект», який перевершить людські здібності мислення» [8, с. 55].

Всі ці факти і прогнози свідчать про формування фундаменту для нових векторів розвитку цивілізацій. Якщо продовжувати лінію роздумів К. Ясперса, то перед нами новий глобальний виток, або може й стрибок. І те, що основна тема майбутнього – наука і вектор її розвитку – прямо пов'язані із змінами в житті людини і суспільства, бо еволюція техносфери та інфосфери розкриває безмежні горизонти для життєдіяльності людства, торкається усіх сфер життя, веде до неминучих трансформацій, веде до нової інтелектуальної революції.

Інтелект, чуттєвість та практика: між ментальністю та дискурсом

Якщо мова йде про інтелектуально-когнітивну технологію, то її зростання обумовлено, перш за все, онтологічними основами. Це має пояснення: її смислові навантаження формуються пліч-о-пліч із онтологічним виміром людини, присутністю і відчуттям реалізації життя. Треба відзначити, що онтологічний вимір репрезентується ментальністю, а остання обов'язково буде проявляти себе завдяки психологічно-специфічному забарвленню. Це не випадково. Ментальність як онтологічна система знаходиться між інтелектом та чуттєвістю; дозволяє поєднувати мислення, форми свідомості, різноманітні культурні техніки, безсвідоме, що дає можливість говорити про особливі духовні та душевні склади спільноти і головне – особливу мову епохи. Саме це й виступає основою того, що кожна нація, етнос тощо має своє культурно-психологічне навантаження у вигляді не тільки мовлення і діяльності, але й мислення. В науці термін має відношення до розуму в його функціональних та змістовних аспектах. Прикладом можуть виступати дослідження лінгвістів та мовознавців. Ментальні репрезентації лінгвісти пов'язують із мовними репрезентаціями. Але в той же час вони вказують, що термін *ментальність* є чисто філософський, бо він не знайшов у мовознавстві досить чіткого визначення. «У підтвердженні вони посилаються на словники лінгвістичної термінології, в яких немає її чіткого визначення. Тому вони дають їй статус *переднаукове* або *загальнолюдське* поняття, що може трактуватися в рамках філософії, а не теорії мови» [20].

Ментальність визначається і як образ мислення, і як загальна духовна складова, і як спосіб поведінки людини або групи. Це ми знаходимо у розвідках представників шкіл «Анналів», «Нових Анналів» (Ж. Ле Гофф, Ж. Лефевр і Л. Февр), етнологів (М. Пруст, К. Леві-Брюль, К. Леві-Стросс), психологів (К. Юм, Е. Фромм), теоретика культури Й. Хейзінги, філософів і соціологів (Г. Зіммель, М. Вебер, Е. Дюркгейм, Т. Парсонс, Р. Парк, Ю. Габермас, П. Бурдьє, Е. Гідденс, Н. Луман) тощо. Всі вони при вивченні людини в її різноманітних вимірах так чи інакше залучали контекст ментального феномену.

Ментальність впливає на навички сприйняття оточуючого світу, на алгоритми мислення, схеми думок, образи та концептуальне бачення світу, дає свої культурні опції. Саме вчені, які вивчали особливості ментального прояву, виокремлювали різні типи мислення (Ф. Боас, Л. Леві–Брюль, К. Леві–Строс, П. Роден, Г. Буркхардт, В. Бейліс, Л. Гофф, О. Гуревич та ін.). Ментальність характеризує специфічні рівні індивідуальної та колективної свідомості, в такому сенсі ментальність є особливим типом мислення. Тому вивчення ментальності відштовхується від аналізу адаптаційних механізмів збереження інформації. Тут має вплив сприйняття світу на глибині безсвідомого, тому колективне безсвідоме може виступати як детермінація цього феномену.

Із антропологічним поворотом у філософії XX ст. було розставлено нові наголоси на онтологічних ресурсах ментальної самоорганізації. Було підкреслено, що ментальність не тільки пов'язана із категоріями науковчення (свідомість, діяльність, інтелект), але й із пізнавальним досвідом. М. Шелер, Х. Плеснер, А. Гелен розкрили її цілісність, а Е. Левінас вказав на специфіку цієї цілісності: в пізнанні людина актуалізує себе в усвідомленні і рефлексивності [22]. Тим самим філософи поставили акцент на когнітивній функції ментальних процесів. Вже на початку XXI ст. представники когнітивності, фахівці із штучного інтелекту почали активно досліджувати зв'язок між ментальними репрезентаціями та процесом формування/отримання знань. А за умов того, що знання та його репрезентація - це головні проблеми когнітивної науки, центральними питаннями для цих фахівців є такі: «які структури даних доцільні для представлення знань» і «які операції на цих когнітивних структурах необхідні для того, щоб забезпечити розумну поведінку людини» [47, с. 18].

Інтелектуальні можливості людини, а саме їхні механізми, опинилися в центрі уваги багатьох сучасних досліджень. Психологи підкреслюють, що інтелект залежить від технік репрезентацій та способів кодування інформації, а від сформованих технік репрезентації залежить можливість особистої інтелектуальної поведінки (а не імпульсивної). Посилили цей контекст своїми

відкриттями фахівці в галузі мовознавства, лінгвістики і семантики, що знайшло віддзеркалення в розробках представників сучасної когнітивної науки. Прикладом можуть стати знахідки відомого фахівця в цій галузі Р. Тагард. У своєму підручнику «Вступ до когнітивної науки» він написав і підкреслив, що «більшість когнітологів погоджуються із тим, що знання в розумі людини складається (consists of) із ментальних репрезентацій» і що «когнітивна наука стверджує: люди володіють ментальними процедурами, які оперують ментальними репрезентаціями для здійснення мислення і дій» (виділено самим Тагард) [49, с. 4–5]. За Тагард, до основних типів когнітивістських ментальних репрезентацій відносяться: правила, концепти, аналогії, образи і «коннективістські зв'язки» (тобто штучні нейронні мережі) [49]. Його думки знайшли своє продовження у роботах Р. Джекендофф [45]. Останній висунув концептуальну ідею, яка стане нам у подальших розвідках точкою відліку при обговоренні процесу конструювання образу світу за рахунок мови. На його думку, світ виступає в якості інформації, яка вже мала свої репрезентації у ментальних структурах. До речі, моду на використання терміну репрезентації затвердив Н. Хомський, розмірковуючи про когнітивні можливості мови [40].

В кінці ХХ, на початку ХХІ століття науковці висунули тезу про те, що до мови (в онтогенезі людини) у людині вже «передіснує» деяка концептуальна система, на ґрунті якої й розвивається мова (бо мова – це система знаків, і їй потрібна якась основа для появи і подальшого розвитку). Р. Джекендофф пише також про те, що концептуальна система аналогічного характеру має бути не тільки для мови, але й для висловлювань про світ (відповідаючи кожен раз для певного конструювання подій, ситуацій в світі): «ми не можемо вважати само собою зрозумілим, що областю одиниць, до яких відсилає мова, є «реальний світ». Швидше, він є інформацією, яку можуть передавати один одному ті, хто говорять, інформацією про конструювання зовнішнього світу, коли таке конструювання являє собою результат взаємодії між зовнішнім світом і засобами, які доступні для того, щоб внутрішнє його репрезентувати» [45, с. 83]. Отже, «люди володіють тим, про що вони можуть говорити (things to

talk about) тільки завдяки тому, що це (інформація про це) вже було репрезентовано ментально» [45, с. 83].

Ментальність дозволяє поєднувати мислення, форми свідомості, різноманітні культурні техніки, безсвідоме, а це вже розкриває можливості звернути увагу й на духовні складові етнічної або національної спільноти і, що особливо є цінним для нас, - особливу мову епохи. Якщо йдеться про ментальні репрезентації (які розуміються як внутрішні структури, що формуються під впливом соціуму, самого себе, але вони також відкривають нам доступ до процесуальних дій як відображення, уявлення і в той же час можуть виступати для опису досвіду, наприклад, в рамках картини світу), то мова йде про знання, образи в свідомості людини, які об'єктивовані в мові. Такий висновок підводить нас до думки про силу та потужність феномену ментальних репрезентацій. Н. Хомський вважає, що процес оволодіння мовою і органами мови необхідно розглядати як аналогічний такому, як становлення у дитини його життєве необхідних органів (наприклад, дихання, кровообіг, травлення тощо). Мова та її когнітивна здатність «створює» необхідні передумови для її реалізації; якщо скористатися терміном Н. Хомського, то це - «performance» (виконання, реалізація, показ тощо) мови, який є вродженим. Без такої вродженої здатності «не можна було б пояснити швидкого оволодіння системою мови на базі мізерних даних, що надходять до дитини в перші роки його «когнітивного зростання» [40].

Філософія, зі свого боку, може дати відповіді на розуміння механізмів ментальних репрезентацій, бо саме вона дала нам потужний поштовх для розуміння цієї складової, без якої говорити про інтелектуальні можливості людини неможливо. Філософський ракурс цієї проблеми формується ще з філософії Р. Декарта. Він розглядав питання існування ментальних станів і процесів і стверджував, що оскільки ментальні стани і процеси не мають нічого спільного із властивостями матеріальної речовини, то повинна існувати ментальна субстанція, до якої слід їх приписати. Л. Вітгенштейн усвідомив, що ментальна діяльність - це, по суті, не картезіанський або внутрішній ряд

процесів, а скоріше сукупність рухів і технік, визначених на тлі людської діяльності і керованих неписаними правилами. Ми підкреслюємо, що це є техніки, які функціонують за правилами (вони відрізняються від правил і законів юридичного характеру) і, керуючи цими правилами (а останні передбачувані внутрішніми когнітивними процесами) люди реально йдуть за ними.

Ми знов–таки через ментальність повернулися до технік/технологій мислення, за рахунок яких йде конструювання реальності, яка завжди знаходиться в процесі становлення саме як змістовний стан знань людини, що підтверджує необхідність враховувати й соціальний контекст. Підтвердженням реальності є уявлення, бажання, відчуття, які починають свій шлях за рахунок наших думок. Про те, що людство конструює світ (тобто цей процес поєднує сферу навичок дій і технік мислення, вплив широкого ряду контекстів у вигляді інтеграції ментальних концептів, когнітивних зрушень та утворень даної епохи тощо) і формує дискурси соціально-часового контексту, заявив М. Фуко, а його дослідження цього питання набуло активного обговорення у філософії кінця ХХ ст. В подальшому термін *дискурс* з філософських текстів імпортувався в інші науки і міцно тримає свої позиції. Є багато видань літератури, присвячених дискурсу, ми багато писали про цей термін, його історію і появу, але тим не менш, наше дослідження потребує зосередитись на цьому питанні більш ґрунтовно і показати, так би мовити, його біографію і зв'язок із раціональністю, мисленням.

М. Фуко критикував традиційну західну раціональність (що поєднує та наближає його до деконструктивістів). «М. Фуко протипоставив традиційному історичному опису зовсім інший метод (але і не пішов за структуралізмом). Його праці можна назвати як такі, що належать «інтелектуальній історії». В перший період свого творчого шляху він ввів термін «епістема», який витлумачується як інтелектуальна проекція структури ментальності відповідної епохи та її культури, як детермінуюча структура, яка визначає мислення, дії, які притаманні тій чи іншій епосі. Але в подальшому, в роботі «Археологія знання»

поруч із терміном «ментальність» з'являється, а потім досить активно залучається до наукової термінології термін *дискурс*. Він розумів його як практику, яка функціонує у гранично десуб'єктивованій площині, тим самим він перекладає наголос з психологічного і зосереджується на практичному» [11, с. 10].

М. Фуко також запропонував переглянути суть картезіанської свідомості як замкнутої на собі суб'єктивності. В центрі його уваги - спроби пояснити тотальність концептів «дух», «індивід», «свідомість», «інтелектуальність», скориставшись терміном *дискурс* [34]. «Спочатку він шукав те, що називав «археологією гуманітарних наук». Цікавими будуть для нас біографічні данні, які допоможуть нам в обґрунтуванні необхідності звертатися до інтелектуальне-когнітивних технологій. Його роботі у престижному французькому вищому закладі передував конкурс на посаду завідувача кафедри, бо конкурс в Колеж де Франс припускав відкриття нової кафедри, яку мав очолити претендент. В результаті в 1969 році було вирішено перетворити кафедру «Історія філософської думки», яку очолював свого часу Ж. Іпполіт, на кафедру «Історія систем думок». Претендент на посаду вже повинен був мати і програму її роботи, і назву, й основні ідеї розвитку» [11, с. 10].

М. Фуко досить рішуче виступив проти існуючих методів досліджень історії, бо, на його думку, цей процес потребував нових підходів. Але така пропозиція не знайшла підтримки з боку вчених, особливо його колег, мова йде про Ж.-П. Сартра. Бажано навести цитату останнього, щоб зрозуміти градус пристрастей навколо цього питання: «Фуко являє нам свою геологію: він показує серію послідовних шарів, що утворюють наш ґрунт. Кожен з цих шарів визначає умови, можливості деякого типу думки, який домінував протягом відповідного періоду. Але Фуко не говорить нам, може, самого цікавого: ні того, яким чином кожна думка конструється, виходячи з цих умов, ні того, яким чином люди переходять від однієї думки до іншої. Для цього він повинен був ввести праксіс і, отже, – історію, а це якраз і є те, що він відкидає» [29, с. 350]. На такий жорсткий виклик з боку Ж.-П. Сартра М. Фуко

відреагував так: «Насправді такі люди, як Марк Блок і Люсьєн Февр, англійські історики та інші давно вже поклали край цьому міфу історії. Вони практикують історію зовсім іншим способом» [29, с. 351]. Такий виступ спровокував «деяких критиків віднести творчість М. Фуко до структуралізму, але сам М. Фуко заперечив такі висновки» [29, с. 342].

А ми констатуємо, що справа була більш масштабнішою, бо пошуки М. Фуко ґрунтувались навколо проблеми суб'єкта пізнання і була направлена проти теорії суб'єкта метафізичного гатунку. В лекціях на початку 70-х років М. Фуко виділяв рівень дискурсивних практик, який вимагав особливих методів роботи дослідника, свого роду «археологічного» аналізу. Аналіз цих практик та їх трансформацій, писав М. Фуко, «відсилає до якогось суб'єкта пізнання (історичного або трансцендентального), який би їх винаходив одну за одною або обґрунтовував на деякому початковому рівні», і не «до глобальної зміни ментальності, колективної установки або ж умонастрою» [29, с. 345–346]. Питання суб'єкта пізнання перетинається із питанням про історичність істини, розуму і раціональності. На його думку, – це одне із центральних питань філософії. «Інтерв'ю 1982 року, де він, пов'язуючи свій шлях філософа з питанням про можливість історії раціональності» [43, с. 347], дає можливість зрозуміти: М. Фуко розрізняв різні форми раціональності, прив'язуючи їх до певного напрямку в філософії. На наш погляд, такими прикладами можуть бути раціональність марксизму, феноменології, кордоцентризму тощо.

Така жорстка критика існуючої філософії, головної теми філософії - раціональності - була викликана критикою метафізичного характеру філософських понять, основних концептуальних положень, серед яких був і суб'єкт пізнання. Для М. Фуко він вже був не актуальним, його час вже був у минулому. Ця ідея була не зовсім нова, бо її вже торкалися такі відомі філософи, як Ніцше, Батай, Бланшо, Башляр, Кангілем, але сила і потужність критики з боку М. Фуко була неперевершеною. І хоча його попередники відмічали особливий характер суб'єкта як дарувальника смислів, М. Фуко розгорнув широкомасштабну і концептуальну особисту позицію: на питання

про те, а хто ж продукує систему? М. Фуко відповідав: «Я – підірвано, відбувається відкриття якогось «є» [42, с. 514–515]. «В центрі уваги виявляється анонімна думка, знання без суб'єкта, теоретично без ідентифікованої суб'єктивності» [43, с.515]. Тому для нього характерною є наступна маніфестація дискурсу: «Я не хочу шукати – під дискурсом – чому ж є думка людей, але намагаюся взяти дискурс в його явленому існуванні як деяку практику, яка підпорядковується правилам: правилам освіти, існування і співіснування, підпорядковується системам функціонування і т. і. І саме цю практику в її щільності та майже матеріальності, я й описую» [43, с. 772].

Французький майстер відмовляється від викладання історії в традиційних контекстах і звертається до нових термінів, які, на його думку, є більш продуктивними та реальними щодо опису фактичного матеріалу, а мистецтво існування він називає «раціональними техніками» [33, с. 274] або «техніками себе» [33, с. 280]. У вступі до другого тому «Історії сексуальності» він звертається й до терміну «технології себе» [33, с. 281]. Слід також зауважити, що в першому варіанті «Вступу» він «формулює нове і несподіване розуміння відносин між досвідом, практикою і дією, з одного боку, і думкою, або Історією думки, – з іншого» [29, с. 378]. Думку не слід шукати лише в теоретичних формулюваннях, будь-то філософія або наука; вона може і повинна аналізуватися у «всіх способах говорити, робити, вести себе, де індивід виявляє себе як суб'єкт пізнання, як етичний суб'єкт чи юридичний, як суб'єкт, що усвідомлює себе та інших» [29, с. 379]. А ми підкреслюємо: дискурс як «складна і диференційована практика, що підкорюється доступним аналізу правилам і трансформаціям» [29, с. 340] стає наступним підґрунтям інтелектуально-когнітивних технологій.

Метафора світу скрізь призму ідеї розуму

Наші розвідки про основи, склад та характер формування інтелектуально-когнітивних технологій дають можливість висунути тезу про те, що звернення до них може виконувати методологічну роль у наукових дослідженнях. За

рахунок опції інтелектуально-когнітивних технологій ми можемо розглядати і роз'яснювати факти як особливий інтелектуальний продукт, який з'являється за умов панування техніки мислення, певного соціально-мовного дискурсу у поєднанні із раціональним духом епохи і який впливає на «формування» бачення і розуміння світу. Звернення до опції дає можливість усвідомити, чому, з яких причин, на ґрунті чого створюється особливий характер мислення людства. Авторка пропонує в якості практичного звернення до цієї опції проаналізувати метафору світу, яка трансформувалася під впливом саме змін духовного, інтелектуального і дискурсивного. В такому контексті метафорична репрезентація світу виступає як життєве-необхідний інструмент його розуміння. Запропонована опція наукового аналізу дає можливість відчутти глибину онтологічних та гносеологічних зсувів у просторово-часових і соціальне-часових практиках.

Для людини Всесвіт, як і її оточення, завжди має визначну структурну характеристику, а топологічний опис реального та реальності завжди вимагає оформлення світу, де можливі життя, пізнання, присутність, мислення тощо. Філософія свідомості не просто сформувала метафізичний дискурс сприйняття світу, вона оформила Всесвіт як імунну систему, яка тягне за собою формування образу світу, де живе людина і формується мислення не тільки філософського гатунку, але й повсякденного. Дискурс філософії свідомості такі інтенції розцінює як присутність суб'єкта. П. Слотердайк, розмірковуючи над питанням оформлення світу за допомогою метафори, звертається до сферичної антропології. «Що давала людині метафора Всесвіту як сфери? Сфера, куля, шар задавала нормативність, яка формувалась природним шляхом за рахунок, перш за все, світовідчуття, а вже потім світорозуміння. Буття-в-світі означало буття-в-сфері. Ментальне світовідчуття геометрії сфери як однозначне підґрунтя почало впливати на усі сфери життєдіяльності: оформлення простору світу земного та потойбічного, формування нормованої поведінки в домі, на площі та ринку, тобто впливало на соціальні реалії та урбаністичні уподобання, сприяло продукуванню моралі, ідеології, політичної історії та навіть

сновидіння» [12, с. 89]. Отже, «форма кулі як імператив кулі перетворилася в ментальний концепт і надала смертним місце в такому досконалому світі», - стверджує німецький філософ [28, с.30–34].

Питання про взаємовідносини буття і мислення, яке так бентежило давніх греків і знайшло прояв у філософії Парменіда, також зростало у межах сферичного мислення. Це дало можливість Сократу і Платону вимагати суворого відношення до висловлювання думок, фіксуючи заданий смисл поняттям (дефініціям), на ґрунті яких формувалися основні правила-норми організації мислення. «Підтвердженням такого доленосного для європейської культури переходу став факт появи правил висловлювання речень-умовиводів: Аристотель сформував положення, структуру та правила формальної логіки. То був час формування першої інтелектуальної революції. Інтелект тлумачився також за рахунок сферичної антропології: він зростав і розумівся тільки в контексті ідеї сфери» [28, с. 21], що вплинуло на формування мислення. Сфера, шар, куля були наповнені розумом, і це розцінювалося як тіло, основа порядку. У середньовіччі основним розумінням Всесвіту як будови став концепт *Ordo* (лат. – ряд, порядок), який розцінювався як велика домівка і нагадував сферу, кулю. Екзистенційна аналітика «буття-в» вплинула й на оформлення розуміння розуму і часу. Наприклад, схоласти середньовіччя обґрунтовували розуміння часу саме з позиції розуміння геометрії простору, спираючись на синтез раціонального та символічного в уявленнях про просторово-часовий сферичний континуум.

«Нідерландський мислитель Ф. Анкерсміт на підставі припущень Аристотеля про ідентичність функціонування свідомості і пізнання екстраполює уявлення Аристотеля про процес пізнання на принципи буття свідомості. Виходить, що свідоме, так само як і чуттєве, здатне приймати форми того, що вони ухвалюють (розуміють). Слідом за Аристотелем Ф. Анкерсміт здійснює свого роду онтологізацію дискурсу: роздум у нього стає об'єктом думки» [12, с. 87]. При цьому об'єкти думки є «об'єктами, які не містять матеріального або, буквально, речі без предмета» [2]. Отже, «свідомість

набуває форми об'єктів навколишнього світу, а форми досвіду і пізнання об'єднують світ і людину», - так пише С. Бондаренко, аналізуючи книгу Ф. Анкерсмита «Піднесений історичний досвід» [4]. А відомий філолог І. Калінін пише про це дуже просто: «Побачивши те, як ми дивимося на світ, ми зможемо побачити сам світ» [16].

З Нового часу, завдяки науковій раціональності на ґрунті розвитку природничих наук, монологічний розум все «підводить» до нормативності наукового розуміння як найвищої цінності розуму. О. Койре ставить наголос саме на більш глибоких змінах, ніж простий розквіт наукового знання: «глибокі духовні або інтелектуальні трансформації формують концептуальний та світоглядний каркас мислення» [42]. «О. Койре вказує на результат наукової революції: трансформація світовідчуття і світорозуміння формує особливу ментальність: вона включає базові уявлення про світоустрій, про космічну світобудову. І це не оминуло процес становлення європейської думки» [12, с. 88]. Головним в «інтелектуальній революції» XVII ст. для О. Койре став космологічний аспект, тобто його буттєва складова [39].

«Але наприкінці XIX і на початку XX ст. сферична онтологія світу починає свій занепад, а вже з середини XX століття такий стійкий начебто світ почав розхитуватися. Втрата коренів сферичного характеру торкається, а потім розхитує вже більш широкий пласт суб'єктивних якостей: він широко захоплює психічну, культурну, соціальну та економічну сфери людини. І, як наслідок, такий врівноважений за рахунок сферичної онтології внутрішній простір людини починає розхитуватися, відчуваючи на собі впливи руйнацій або деструктивних трансформацій» [12, с. 89-90]. Сфери починають «турбувати» нестабільності, які роблять реальними будь-які ризики, а вітальна сферична геометрія стає нежиттєздатною. На думку автора, світ починає конструюватися за допомогою метафори складки. «Метафізичний проект загальної моносфери зазнав краху, а мислення сьогодення стало відрізняється від схем моносферного мислення. Добавила інтриги мережа Інтернету: він трансформував наш світ і нашу присутність в ньому, він постійно змінює фізичну реальність за рахунок

не тільки впливу кіберпростору, елементів віртуальності, але й за рахунок змін в самій людині. Онтологічна нестабільність світовідчуття і світорозуміння, на думку філософів, свідчить про відхід із метафізичного дискурсу, про розхитування метафізичного стилю мислення. Такі процеси супроводжуються зовсім новим розумінням розуму і особливим характером суб'єктивності, що впливає на його онтологічно-гносеологічне розуміння і має відлуння у новому мисленні» [12, с. 90].

Новий дискурс зосередився на понятті «складка». Історія існування цієї метафори прив'язана до обговорення філософської теми «смерті суб'єкта», час обговорення почався десь із середини ХХ століття. Це було надзвичайно захоплююча ситуація в філософії, яка почала голосно промовляти ідею руйнації метафізичної парадигми, а трохи пізніше отримала назву «постмодерністська ситуація». Унаочнення цих процесів почалося із невеличкої статті Р. Барта «Смерть автора» (1968), в якій він описав нову епоху. Паралельно із ним М. Фуко приходить до такої ж ідеї, але роз'яснює її по-іншому в лекції «Що таке автор?» (1969). Ці положення знайшли свій розвиток у дослідженнях Ж. Дельоза, для якого концепт «складка» набув специфічного значення можливості існування «нової особливої суб'єктивності» і став «зоною суб'єктивації», хоча і не суб'єктивності індивіда в традиційному сенсі цього слова. З точки зору Ж. Дельоза, немає суб'єкта, а лише породження суб'єктивності, і для цього є особливі «складчасті зони», а саме - «чотири складки суб'єктивації, що мали місце в історії» [7].

Метафора смерті суб'єкта підвела наші дослідження до терміну *складка*. Нам він став необхідним, бо без нього неможливо зрозуміти «новий» за смислами світ, в якому привертається увага до самих простих речей. В цьому світі змінилося все, а головне - змінилося коло носіїв суб'єктності. Нам бажано дати хронологію появи цього цікавого терміну. Найбільш яскравим відчуттям «дихає» смисл, який йому надала К. Відаль, але почав цей процес М. Мерло-Понті. Він намагався обґрунтувати його у «Феноменології сприйняття» (1967). Треба також звернути увагу на його роздуми про визначення «Я» як суб'єкта,

який викинутий у світ. «Останній розуміється в якості прихованого горизонту нашого досвіду і як безперервну доторконість до будь-якої думки, що її визначає» [25]. Ж. Дерріда посилався на метафізичну «складку» в есе про Малларме («Уявний світ Малларме» (1961)). Наступним кроком стали дослідження про М. Фуко, Ж. Дельоза, який присвятив цій проблемі цілий розділ під назвою «Складки, або Внутрішня сторона думки (суб'єктивації)». Цим же поняттям скористався М. Гайдеггер в «Фундаментальних проблемах феноменології» (1982). Ми бачимо, що зверненням до терміну *складка* філософи намагаються передати зміни щодо світовідчуття. «Світ змінюється залежно від місця присутності в ньому людини. І вже не свідомість вимальовує картину світу, а реальна присутність мого «Я» задає його бачення. Від місця присутності мого «Я» як носія не тільки свідомості, а, перш за все, тіла залежить визначення об'єктивності горизонту. Намагання уявити тіло у фізичних вимірах просторовості сприяло формуванню нової метафори світу» [12, с. 92]. Такі вислови М. Мерло–Понті перекликаються із роздумами сучасної дослідниці К. Відаль про світ крізь метафору складки, на які, до речі, посилається й І. Ільїн [27].

На думку К. Відаль, «в найзагальнішому вигляді зміст цих міркувань про складку полягає в тому, що матерія сама по собі рухається не по кривій, а по дотичній, утворюючи нескінченно пористу і багату порожнечами текстуру, без будь-якого пробілу» [12, с. 92], де завжди «каверна всередині каверни, світ, влаштований подібно бджолиному вулику, з неправильними проходами, в яких процес згортання-загортання вже більш не означає просто стиснення-розтиснення, скорочення-розширення, а скоріше, деградацію-розвиток... Складка, - стверджує К. Відаль, - завжди знаходиться «між» двома іншими складками, в тому місці, де дотична зустрічається з кривою... вона не співвідноситься ні з якою координатою (тут немає ні верху, ні низу, ні праворуч, ні ліворуч), але завжди «між», завжди «і те, і інше» [50, с. 185]. Дослідниця вважає «складку» символом 80-х років, пояснювальним принципом загальної культурної та політичної дезорганізації світу, де панує «порожнеча, в

якій нічого не вирішується, де одні лише ризони, парадокси, що руйнують здоровий глузд при визначенні чітких меж особистості. Правда нашого становища полягає в тому, що жоден проект не має абсолютного характеру. Існують лише одні фрагменти, хаос, відсутність гармонії, безглуздість, симуляція, тріумф видимості і легковажності» [50, с. 185].

Нагадаємо, що концептуальне просторове уявлення світу розглядалось у філософії досить давно. Якщо ми говоримо про сучасну філософську думку, то цю тему розглядають крізь призму образу землі, простору та розуму (отже, інтелектуальний елемент присутній обов'язково). І початок цьому пожив М. Гайдеггер, ввівши категорію *Земля*. Якщо звернутися до його ґрунтовної праці «Буття та час», а також до есе про мистецтво «Витоки художнього твору», то цей концептуальний образ як категорія є головним. Але у подальших розвідках філософія починає її «руйнувати». Яскравим прикладом може стати деконструктивістська традиція в особі Ф. Гваттарі: була започаткована практика деконструкції простору. І в цей час починається активне використання іншого цікавого терміну - *трансверсальна лінія*. Цікавим стало те, що його використання було прямо пов'язане із характером опису мислення. Ось як про це пише вітчизняне дослідження питання трансформацій мислення: «Паралельно з'являються концепції інтелектуальних стратегій (Nomadic Thinking, Postmetaphysical Thinking, Complex Thinking, Thinking in Complexity, Global Thinking, Transversal Reason), центральною темою яких стала тема переходів, перехідних станів між різноманітними типами раціональності, транскультурного, трансдисциплінарного, транспарадигмального мислення» [6, с. 93]. Аналіз глибинних змін, які тягнуть за собою трансформацію уявлень про Всесвіт, дає можливість висунути ідею нової метафори світу - метафори стільників, де простір має тенденцію до різноманітних вигинів, складок, переходів, що символізує особливий характер поєднання зовнішнього і внутрішнього. Ця метафора підводить нас до думки неможливого опису та уяви світу як чогось постійного, навпаки постійність стає обов'язковою характеристикою світу і натякає нам про неможливість унаочнювати світ за

умов старої раціональної, ментальної, концептуально-мовної схеми. На часі уявляти світ в характеристиці різноманітного із особливим інструментом для опису - простору стільників і комунікації між ними за рахунок вже трансверсального розуму.

«Сучасний глобальний світ формує гетерогенний простір, і він є простором комунікацій, який спрямований на подолання різного роду кордонів: мовних, політичних, наукових, культурних, релігійних тощо. Так наголошує сучасний фахівець філософії трансверсального розуму – В. Вельш» [12, с. 93]. Онтологічний вимір трансверсальності реалізується як перетин і накладання різних полів суб'єктивності, розмірковує він в книзі «Розум. Сучасна критика розуму і концепт трансверсального розуму» (1995). Розум сам по собі дуже динамічний, а просякнутий культурою, реалізує її інтенції та здатний долати як власну, так і будь-яку іншу культурну специфіку. «Розум завжди детермінований трансцендентністю, а це сприяє активізації зв'язків, імплікацій, глибинним структурам, поперечним взаємозв'язкам, запозиченням, іграм із аналогіями тощо, які намічають можливі шляхи нового мислення - трансверсального» [12, с. 93–94]. Отже, семантика цього поняття така: трансверсальна лінія – це шлях, дорога «між», вона завжди проходить у просторі «між речами», мета чого – поєднати пункти як відмінності. До речі, «інформаційній глобальній мережі потрібен саме такий розум, бо трансверсальний розум «руйнує» як горизонтальні, так і вертикальні структури, породжуючи перехідні об'єкти. Це перетин в онтологічному значенні, який формує різні поля суб'єктивності» [51].

В. Вельш розмірковує й над нормативністю: «якщо говорити про нормативність або стандарти сучасності, то вони вимагають врахування множинності, яка панує в світі, врівноваженої справедливості по відношенню до різних позицій» [12, с. 94]. Це тягне за собою необхідність їх розуміння, їхньої реконструкції щодо оцінки таких відносин, враховуючи переваги або недоліки, можливі обміни та конфлікти, які стають необхідною складовою такої нормативності [51].

Для німецького філософа трансверсальність реалізує себе й у сьогоднішньому нашому житті, тому, на його думку, ми потребуємо і все частіше практикуємо цей вид розуму в нашій орієнтації у повсякденні. «Тут також ми стикаємося із безліччю варіантів, які походять із різних культур і світоглядів і пропонують безліч розумних пропозицій. Щоб впоратися із цим «плюсом», ми повинні мати можливість слідувати наперекір різним точкам зору і перспективам. Ми повинні зробити це, щоб спілкуватися з іншими людьми, а також із самим собою, тому що ми все частіше піддаємося внутрішньому впливу і характеризуємося множинністю свого буттєвого стану. Трансверсальна причина - як справжня здатність до переходу - забезпечує засоби для проходження між цими численними позиціями» [12, с. 94]. В. Вельш вважає, що люди насправді використовують трансверсальний розум в набагато більшому обсязі, ніж професійне філософське ставлення у цьому питанні. Тому сприяє «культурна гібридність» і здається, що «трансверсальне все більше характеризує фактичні форми життя багатьох сучасників» [52].

Завершуючі наші роздуми, ми наводимо цікаві порівняння. По-перше, співставлення роздумів К. Ясперса, О. Койре, С. Аверінцева, П. Слотердайка із думками В. Вельша. «Вони наголошують на одному й тому самому в формуванні мислення, а саме - на світоглядних переворотях. Наголос ставиться на новому сприйнятті світу і на активізації нових за характером ставлень до світу. Тим самим підкреслюється поява нового характеру мислення, що супроводжується новою поведінкою з боку людини» [12, с. 95]. По-друге, ми повинні звернути увагу на час і біографію появи цього цікавого терміну, як «трансверсальний логос». Ці розвідки привели нас до американського філософа К. Шрага, автора книг «The Self after Postmodernity» (1999) та «God as Otherwise Than Being: Toward a Semantics of the Gift (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)» (2004). Не менш інтригуючими є його роздуми саме над темою геометрії світу. Він звертає увагу на зміни, перш за все, ментального характеру у людства XXI століття. Він цілеспрямовано вводить цей термін і активно використовує його для пояснень процесів, які відбулися і продовжують

відбуватися у сьогоднішній. На його думку, цей термін дає можливість відійти від філософії класичного розуміння розуму в його просвітницькій інтерпретації. А головне - К. Шраг говорить про необхідність вироблення філософського проекту під назвою «порятунок цілісних відмінностей». На його думку, «порятунок можливий за умов звернення до трансверсального логосу, який і повинен заступити місце універсального. Саме такий логос і має тримати вісь філософії третього тисячоліття» [48].

Висновки

Автор пропонує розширити методологічний апарат сучасної філософської антропології за рахунок досліджень і можливостей сучасної філософської думки. На розгляд наукової спільноти виноситься питання використання опції інтелектуальне-когнітивних технологій як методології сучасних досліджень. Така опція має широкий спектр дії, якщо враховувати її складний змістовний характер. Вона може виступати інструментом в дослідженні пізнавальних процесів, при аналізі світогляду, мислення, думок тощо, бо інтелігібельна генеза явищ, термінів, нормування, характеру мислення стають кінцевим продуктом смислів у розбудові світу і всіх, прив'язаних до життєдіяльності людства, сфер. Передбачуваним та кінцевим продуктом інтелектуальне-когнітивних технологій є незвичайний і в той же час повсякденний продукт – особливий характер рефлексії, що тягне за собою унаочнення стилю, техніки мислення людини, характерних для епохи образів та реалізації і втілення їх у практичні дії. Зміни в інтелектуальному зрізі пізнання, сприйняття світу завжди мають два рівні. Є зовнішній, який дає можливість усвідомити теоретичні положення, способи аргументації тощо. Але є і глибший рівень – він прив'язаний до інтелектуального зрізу, духовного, яке виражається у виробленні інтелектуальне-когнітивного каркасу знань, що обов'язково буде прямо або побічно торкатися появи нової онтології світу, фізичного, матеріального і духовного.

Формування інтелектуальне-когнітивних технологій ґрунтується на історично змінних типах раціональності і технік мислення, що підкреслює їхній не статичний, а трансформаційний характер. Такі зміни найчастіше пов'язані із революціями інтелекту, що активізує концептуальне положення сучасної філософії про інтелектуальні революції людства. Потужним підґрунтям інтелектуальне-когнітивних технологій є ментальність і філософія дискурсу або історія думок. Звернення до останніх підкреслює, що ця опція має справу із міждисциплінарним каркасом знань і дає нам можливість стверджувати про її трансконтекстуальний характер, що реалізується в конкретних спільних практиках, унаочнених різноманітними сферами життєдіяльності, також підкреслює коеволюційний характер її складових: раціональності, інтелектуальних революцій, ментальності та дискурсу.

На основі опції інтелектуальне-когнітивних технологій ми прийшли до висновку, що між образом світу і думкою, яка оформлює його, існує зв'язок, який декларується в наступному: геометрія простору облаштованого світу є одночасно продуктом і джерелом когнітивних, інтелектуальних та соціальних зрушень. Метафізичний дискурс залишає нас у світі-сфері, але сучасна філософія і людина сьогодення облаштовують світ за допомогою нової метафори - світ-соти. Сьогодні спостерігається звернення до нової парадигми філософії, і ми наполегливо підкреслюємо практичний аспект цих зрушень: відбувається формування багатопланової топології людського буття за рахунок нових світовідчуття, світорозуміння, які унаочнюються вже трансформованим образом світу. То це й є фактом загальних онтологічних, вітальних та соціальних змін, які «задають» характер коливання когнітивним і мислевим трансформаціям людства.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Аверинцев С. С. Два рождення європейського раціоналізму. *Вопросы философии*. 1989, № 3. С. 3–13.

2. Анкерсмит Ф. Р. *Возвышенный исторический опыт* (2007). URL: <https://tvereparhia.ru/biblioteka-2/a/3613-ankersmit-f-r/30964-ankersmit-f-r-vozvyshennyj-istoricheskij-opyt-2007> (дата звернення: 01.02.2019)
3. Башляр Г. *Новый рационализм*. Москва: Прогресс, 1987. 376 с.
4. Бондаренко С. *Франклин Анкерсмит. Возвышенный исторический опыт*. Рецензия на книгу (2009). URL: <http://urokiistorii.ru/article/2699>
5. Вебер М. *Избранное*. Протестантская этика и дух капитализма. Москва: Прогресс, 1990. 423 с.
6. Горбунова Л. Мислення у світі плюральності: проект трансверсального розуму В. Вельша. *Філософія освіти. Philosophy of Education*. 2012, №1-2. С. 92-110. URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/mislennya-u-sviti-plyuralnosti-proekt-transversalnogo-rozumu-v-velsha> (дата звернення: 22.10.2015)
7. Делёз Ж. *Складка. Лейбниц и барокко* (1997). URL: http://yanko.lib.ru/books/philosoph/deleuze=le_pli=leibniz_et_le_baroque=an.htm (дата звернення: 10.11.2018)
8. Дольская О. А. От интеллектуальных революций к техникам мышления: на пути к новой парадигме образования. *Science and Education a New Dimension. Humanities and Social Sciences*. 2016, IV (14). P. 54–59.
9. Дольская О.А. *Трансформации рациональности в современном образовании*. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/50574567.pdf> (дата звернення: 03.23.2020)
10. Дольская О.А., Голозубов А.В., Городыская О.Н. *Человек в современном мире: на пути к новой парадигме образования*: монография. Харьков: НТУ «ХПИ», 2016. 216 с.
11. Дольська О.О. Інтелектуальне-когнітивні технології (технології мислення) як нова опція наукового аналізу. *Вісник ХНПУ ім. Г.С. Сковороди «Філософія»*. Харків. 2018, Вип. № 50. С.3-16.
12. Дольська О.О. Метафора сприйняття світу в контексті роздумів про кризу метафізичного дискурсу. *Вісник ХНПУ ім. Г.С. Сковороди «Філософія»*. Харків, 2019. Вип. № 52 (частина 1). С. 86–99.

13. Дольська О.О. *Філософія сучасного суспільства*. Харків: Підручник НТУ «ХПІ», 2012. 180 с.

14. Дольська О. Від метафізичного суб'єкта до постметафізичної суб'єктивності: історія питання в контексті метафори світу. *Гілея*. 2020, № 152. С. 131-137. URL: file:///C:/Users/user/Downloads/gileya_2020_152_27.pdf (дата звернення: 21.05.2020)

15. Еремін А. Л. *Ноогенез и теория интеллекта*. Краснодар: «Советская Кубань», 2005. 356 с.

16. Калинин И. *Приём остранения как опыт возвышенного (от поэтики памяти к поэтике литературы)*. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=15132584> (дата звернення: 10.09.2019)

17. Кант И. *Критика чистого разума*. В 8 т. Москва: Чоро, 1994. Т. 3. 741 с.

18. Койре А. *Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий*. Москва: Прогресс, 1985. 140 с.

19. Коллингвуд Р. Дж. *Идея истории. Автобиография*. Москва: Наука, 1980. 485 с.

20. Кубрякова Е. С., Демьянков В. З. К проблеме ментальных репрезентаций. *Вопросы когнитивной лингвистики*. Москва: Институт языкознания; Тамбов: Тамбовский гос. университет им. Г.Р. Державина. 2007, № 4. С. 8–16.

21. Кун Т. *Структура научных революций*. Москва: ООО «Изд. АСТ»: ЗАО «Ермак», 2003. 365 с.

22. Левинас Э. *Избранное. Тотальность и бесконечное*. Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000. 416 с.

23. Лукьянец В., Соболев, О. Рациональность – «обычай – деспот!»? *Sententiae: наукові праці Спільноти дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства)*. 2004, Спецвипуск № 1. «Феномен раціональності». С. 3–27.

24. Мамардашвили М.К. *Как я понимаю философию*. Москва: Прогресс, 1990. 368 с.

25. Мерло-Понти М. *Феноменология восприятия*. URL:https://vk.com/doc271784829_408075996?hash=9aabf7acb25c2c6fa7&dl=e338e982c239ea3a43 (дата звернення: 17.04.2019)

26. Новиков А. А. Рациональность в ее истоках и утратах. *Вопросы философии*. 1995, № 5. С. 48-59.

27. *Постмодернизм. Словарь терминов (литературоведение)* / Составитель Ильин И. П. 2001. URL: <http://niv.ru/doc/dictionary/postmodernism-literature/index.htm> (дата звернення: 20.03.2018)

28. Слотердаjk П. *Сферы. Макросферология*. Т. 2. Глобусы. Санкт-Петербург: Наука. 2007. 1017 с.

29. Табачникова С. В. Комментарии. Фуко М. *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности*. Москва: Касталь, 1996. С. 327-395.

30. Тоффлер Э. *Революционное богатство*. Москва: Изд-во ПРОФИЗДАТ, 2008. 569 с.

31. Тулмин Ст. *Человеческое понимание*. Москва: Прогресс, 1984. 327 с.

32. Фуко М. *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности* / работы разных лет. пер. с фр. Москва: Касталь, 1996. 448 с.

33. Фуко М. Использование удовольствий. Введение. Фуко М. *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности*. Москва: Касталь, 1996. С. 269-307.

34. Фуко М. Порядок дискурса. Фуко М. *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности*. Москва: Касталь, 1996. С. 47-97.

35. Хайдеггер М. *Время и бытие: статьи и выступления*. Москва: Республика, 1993. 447 с.

36. Ясперс К. *Смысл и назначение истории*. Москва: Политиздат, 1991. 527 с.

37. Ясперс К. Техніки мислення. *Філософська думка*. 2005, № 2. С. 95–103.

38. Bainbridge William S., Roco M. *Managing Nano-Bio-Infocogno Innovations: Converging technologies in Society*, Complete Report in PDF format, World Technology Evaluation Center URL: http://www.wtec.org/ConvergingTechnologies/3/NBIC3_report.pdf (дата звернення: 15.10.2012)

39. Chimisso C. *Writing the History of the Mind: philosophy and science in France. 1900 to 1960s*. January. 2010. URL: https://www.researchgate.net/publication/42795371_Writing_the_History_of_the_Mind_Philosophy_and_Science_in_France_1900_to_1960s (дата звернення: 12.09.2014)

40. Chomsky N. *Rules and representations*. New York: Columbia University Press, 1980. 243 p.

41. Dolska O. The problem of understanding the rationality and the Reason in modern education. *Філософія освіти. Philosophy of Education*. 2013, № 1. С. 14-19.

42. Elkana Y. Alexandre Koyré: between the history of ideas and sociology of disembodies knowledge / P. Redondi (ed.). *Science: The Renaissance of a History. History and Technology*. 1987, № 4. P. 115-148. URL: <https://www.scribd.com/document/328879949/koyre-pdf> (дата звернення: 16.04.2018)

43. Foucault M. *Dits et Ecrits, 1954-1975* (sous la direction de D.Defert et F. Ewald). *M. Foucault*. T. 1. Paris: Gallimard, 1994. 1700 p.

44. Foucault M. *Structuralism and Post-Structuralism. Structuralisme et poststructuralisme* / entretien avec G. Raulet. Telos, vol. XVI. P. 195-211.

45. Jackendoff R. *Languages of the Mind: Essays on Mental Representation*. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 1993.

46. Jaspers K. *Psychologie der Weltanschauungen*. München, 1991. 454 s.

47. Schank R., Kass A. *Knowledge Representation in People and Machines. Meaning and Mental Representation* / Edit. by Eco U., Santambrogio M., Violi P. Bloomington: Indiana University Press, 1988. P. 181–200.

48. Schrag Calvin O., Miller D. J. *Communication Studies and Philosophy. Convergence Without Coincidence. The Critical Turn: Rhetoric and Philosophy in*

Postmodern Discourse. URL: <https://books.google.com.ua/books?isbn=080931844X>
(дата звернення: 04.10.2019)

49. Thagard P. *Mind. Introduction to Cognitive Science*. Cambridge (Mass.): MIT, 1996.

50. Vidal M. Carmen Africa. The Death of Politics and Sex in the Eighties Show. *New Literary History. Culture and Everyday Life*. Winter. 1993, Vol. 24. № 1. p. 171-194. URL: <https://www.jstor.org/stable/469277> (дата звернення: 08.11.2018)

51. Welsch V. *Reason: Traditional and Contemporary or Why should we still speak of reason after all?* URL: http://www2.uni-jena.de/welsch/abstracts/W_Welsch_Reason_Traditional_and_Contemporary.html (дата звернення: 25.02.2019)

52. Welsch W. URL: http://www2.uni-jena.de/welsch/abstracts/W_Welsch_Subjektsein_Heute.html (дата звернення: 20.02.2019)

<https://orcid.org/0000-0002-9577-8282>

ПОШУКИ ПРАКТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ ЛЮДИНИ НА ШЛЯХУ ПОДОЛАННЯ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ КРИЗИ

Феномени людини та культури вважаються нерозривною єдністю. Невипадково у широкому філософському сенсі вищою метою та смислом культури є саме людина, процес її становлення та самореалізації. Проте на сучасному етапі існування цивілізації саме ця теза викликає певне непорозуміння та навіть здивування, оскільки на противагу виникає цілком доречне зустрічне питання: а яка саме культура має за свою мету людину? Або: що таке культура, якщо її головною метою є людина? Тут є необхідність підкреслити один важливий елемент подальшого розмірковування, а саме: поняття «культура» завжди має розумітися у широкому сенсі, як специфічно

змінене середовище, культивована царина, де лише й може жити та реалізовуватися людина. Або, як академічно вважається у антропологічній традиції, культура є, так би мовити, «другою природою», яка створена людиною і призначена лише для неї.

Однак не можна випускати з уваги також більш традиційне тлумачення поняття «культура» як осередку цінностей та напрацювань людства, бо саме через вкрай суперечливий процес використання, споживання, продукування та, врешті, руйнування цієї системи людина опинилася у стані глибокої кризи, яка наразі стала постійним елементом життя людства. При цьому глибина та інтенсивність занурення людини у кризовий стан є такими, що на буденному рівні проблема навіть не сприймається як актуальна, проте стрімкість змін, що відбуваються із людиною та суспільством, майже не залишають часу для вирішення питання щодо існування людини, її подальших перспектив.

Отже, антропологічна криза вже давно стала нормою для сучасної людини, і ніхто у повсякденному житті навіть не звертає уваги на проблематичність існування людського як специфічного типу буття. Занадто вже багато нагальних питань сучасності заступають базові філософські питання, хоча саме перегляд філософських настанов міг би змінити фокус руху не лише самої людини, але й усієї цивілізації. Філософія намагається осмислити антропологічну кризу від самого виникнення останньої, більше ніж століття, навіть не лише осмислити витоки та характер кризи, але й знайти можливі шляхи виходу з неї. В цьому процесі філософія не є самотньою, бо такі спроби мають місце також у цілком практично спрямованих царинах – в освіті, вихованні, психології, низці соціальних практик тощо.

Проте будь-які спроби не матимуть успіху, якщо не переосмислити, скорегувати саме філософські та світоглядні позиції, оскільки для вирішення антропологічної кризи необхідною є саме побудова нової філософії людини, яка була б здатна слугувати основою для реалізації усіх проектів з перетворення людства та світу. Тому актуальною метою дослідження є аналіз сучасного стану антропологічного та осмислення окремих стратегій та

методологічних інтенцій у подоланні антропологічної кризи, яка лише посилюється з часом, сьогодні це відбувається через зростання рівня техногенності та подальше послаблення і спотворення екзистенційного виміру у житті людини.

Щодо зв'язку кризи із розвитком техногенної цивілізації, то важливим фактором тут є, перш за все, значне підвищення якості життя людини, яке базується на розширенні споживання (товарів, послуг) та на значному подовженні життя (зокрема, завдяки біотехнологіям та змінам у медицині). Провідним елементом цього процесу, вочевидь, виявляється стійкий прогрес у науці та техніці, хоча разом із цим спостерігаються також значні побічні ефекти, що впливають, насамперед, на самовідчуття людини, на сприйняття нею свого внутрішнього світу. Серед таких суперечливих явищ, які сутнісно впливають на життя людини, можна вказати подальшу трансформацію світогляду, біотехнологізацію та управління свідомістю. Можна із упевненістю говорити, що під впливом світу, який швидко змінюється, світогляд сучасної людини втрачає стійкість, підкорюючись умовам комунікації та праці, і це значно полегшує його керованість. Оскільки найбільш затребуваними якостями особистості сьогодні є пластичність, універсальність, гнучкість, людина в усіх її проявах виявляється вельми плідним полем застосування новітніх технологій, бодай які б цілі не висувалися. Перш за все мова йде про біотехнологізацію життя людини, в результаті чого можна спостерігати появу такої собі технолюдини, людини нового типу, в організмі якої додані елементи включено до загального процесу змін, у тому числі – поява та культивування нових можливостей і здібностей. При цьому тут необхідно говорити не лише про тілесну складову, але й про інтелектуальну (наприклад, використання штучного інтелекту та його похідних), що примушує людину до повної залежності від технічного, оскільки, вочевидь, неможливість своєрідного симбіозу із технічним виводить індивіда за межі цивілізаційного процесу, а отже, багато в чому – за межі соціуму.

У такій ситуації особливого значення набуває феномен управління свідомістю через Інтернет технології та засоби масової інформації (за допомогою тієї ж мережі Інтернет). Людина непомітно для себе виявляє потреби, бажання, настрої, думки, оцінки, навіть принципи, які, напевно, вона ніколи б не виявила самотійно. Цей процес, вочевидь, спирається, в тому числі на методи нейрофізіологічного програмування, що дозволяє проникати у сферу підсвідомості та дає можливість повністю моделювати індивіда, який потрібен. За таких умов говорити про норми моралі, про традиційні гуманістичні цінності не має сенсу, бо техногенний фактор просто випускає подібні питання, коли програмує людину на отримання задоволення як граничну мету її життя [4, с. 15].

У світлі вказаних процесів століття рефлексії про людину та людське виявляються майже безглуздими, проте якщо проаналізувати, якими різні мислителі бачили сутність та прояви антропологічної кризи, можна говорити про майже тотальне філософське передбачення тих явищ, які ми спостерігаємо сьогодні. Так, для К. Ясперса криза виявила себе, перш за все, у втраті людиною довіри до духовних авторитетів, в усвідомленні небезпеки втрати гуманності, як і справжнього духовного буття. Для Х. Ортегі-і-Гассета криза вилилася у масовізацію культури та людини, для К. Манхейма – у крах раціональності, кризу системи оцінок, у тому числі у царині освіти, для Р. Гвардіні – у втрату гуманності, у знеособлювання, безпорадність перед союзом влади та техніки, дефіцит переживань, безпосереднього сприйняття. М. Бубер вбачав сутність кризи у розпаді попередніх органічних форм спільного життя у людському суспільстві (сім'я, громада, релігійний союз), в упредметненні соціальних зв'язків та відчуженні людини, Е. Мун'є – у кризі діяльнісних здібностей людини, розклад класичного уявлення про людину, у соціальній та духовній роз'єднаності, у господарюванні маси, пануванні пристрасті до комфорту, задоволеності. Для К. Юнгера криза відбилася у переході від людини-творця, героя, особистості до індивіда, який до того ж проходить процес загального нівелювання. П. Тілліх бачив руйнацію моделі

людини, що склалася у Новий час, Е. Тоффлеру – занепад системи освіти та охорони здоров'я як прояв кризи індустріального суспільства, а для М.О. Бердяєва та Вяч. Іванова антропологічна криза стала, перш за все, кризою гуманізму в цілому. «Таким чином, ми можемо констатувати кризу гуманізму скоріше, аніж власне антропологічну, гуманізм залишається як декларативний імператив, проте перестає бути безумовним для культури та для повсякденної свідомості. Криза проявляється, перш за все, у руйнації культурної парадигми, кризі світогляду... але не самої людини» [8, с. 145–146]. Отже, людина ще існує, проте якою вона є і якими є її місце та мета, такими є принципові положення, які наразі відсутні.

Найбільш плідною, об'єднавчою видається думка про те, що криза вибухнула у той період, коли виникло явище масової людини, яка продукує масове суспільство та формується в межах масового суспільства та масової культури. З цієї причина, так би мовити, «оригінальна» людина стала зникати й перетворилася на поштучне явище, часто дуже відокремлене від усієї іншої маси. Вперше наявність такого стану суспільства і людини була обґрунтована і знайшла місце у роботах згаданого Хосе Ортегі-і-Гассета ще у 1930-х роках ХХ століття. Констатація наявності такого стану відбивала кризу сучасної автору демократії та суспільних інститутів. Зокрема, це втілюється у перенесенні товарних відносин на міжособистісні людські зв'язки. Проте сам Ортега-і-Гассет підкреслював, що саме такий стан суспільства був передбачений ще мислителями ХІХ століття, як от Г. Гегелем, О. Контом, Ф. Ніцше, а ХХ століття просто виявило та зафіксувало цього монстра – масову людину, масове суспільство, масову культуру.

Для розуміння суттєвих змін, що відбувалися із людиною протягом століть та призвели до вказаних наслідків, необхідно позначити загальні особливості тих трансформацій, які мали місце. Перш за все, необхідно зазначити, що людина звільнилася від релігійної істини та зайняла спочатку провідне місце у системі світобудови. Цілком закономірний процес із необхідністю призвів до посилення тенденцій особистісного волюнтаризму,

коли сама людина почала інтерпретувати себе як всемогутню розумну істоту. Відтепер вона могла претендувати на виключне самостійне право у вирішенні ключової низки питань – від суспільних, політичних, епістемологічних до вищих моральних проблем, незважаючи на можливі зовнішні авторитети, вищу істину, вищі закони тощо. І тут важливо підкреслити, що із такою ж необхідністю людина мала прийняти на себе увесь тягар такої ж виключної відповідальності за будь-яке рішення, що приймається, та за будь-яку дію, що реалізується нею. Така відповідальність, безперечно, «мала бути тотальною на будь-якому рівні діяльності чи думки, оскільки лише розуміючи, враховуючи усі можливі наслідки кожного рішення чи дії, можна дійсно говорити про перебудову світу на засадах розуму, на сутнісно антропологічній основі, без будь-якого метафізичного підґрунтя» [5, с. 146].

На жаль, реальність обернулася на повну протилежність зазначених положень: звання розумної (а отже, відповідальної) людини залишилося лише званням, бо насправді людська істота – неосвічена, безвідповідальна, часто виключно волюнтаристська – діяла, виходячи переважно із власних інтересів, часто навіть не враховуючи можливі наслідки, і ніщо більше не стримувало її. Отже, людина отримала змогу діяти, перш за все, відстоюючи свої бажання та прагнення, не орієнтуючись на прогрес у тому сенсі, що його сформулювали свого часу діячі доби Просвітництва. Навіть поняття «прогрес» перетворилося, на жаль, на механізм простої реалізації потреб людини, які дедалі зростали, без необхідності посилення на вищі ідеї, вищі цінності, вищі цілі.

Далі – більше: зростаючі примітивні потреби як провідне гасло задля власної перемоги успішно використовували тоталітарні ідеології. Сам Ортега-і-Гассет, вже як сучасник, був розчарований тим, як у багатьох країнах Європи перемагали фашистські або близькі до неї ідеології, які легко використовували саме примітивні прагнення та бажання людини. Низьке та примітивне часто є дуже швидким паливом у соціальному процесі, особливо для розповсюдження та закріплення ідеологій, отже, для досягнення своїх цілей таке масове суспільство ні перед чим не зупинялося. І дедалі ситуація не стала

кращою, навіть коли тоталітарні режими світового масштабу зійшли зі світової арени. «Жити – це бути вічно засудженим на свободу, вічно вирішувати, чим ти станеш у цьому світі» [10, с. 312], – думка Ортегі-і-Гассета, яка є виправданою та екзистенційною за своїм настроєм, показово підкреслює, наскільки протилежними до неї настановами керується масова людина. Посередність є основною ознакою маси, оскільки навіть обдарованість її могла бути виключно самооманою. «Особливістю нашого часу є те, що посередні душі, не обдурюючи себе щодо власної посередності, безбоязно стверджують своє право на неї та нав'язують її усім і всюди» [10, с. 311]. Зрозуміло, що така людина (часто з власної волі) перетворюється таким чином на товар, що продається та продукується, причому так, як воно може бути потрібно тому, хто, у свою чергу, вирішить продати цей товар якнайдорожче. Згідно із Ортегою-і-Гассетом можна змалювати такий психологічний портрет масової людини, який підкреслює лише дві ключові риси: зростання життєвих запитів, що відбувається у геометричній прогресії, та вкорінена невдячність до усього того, що може полегшити або покращити життя людині [10, с. 319]. Довга пам'ять людства, особливо європейського, яка увібрала в себе нестабільність та непевність усіх попередніх часів, вдячно прийняла упевненість, що усі блага не лише можливі, але й гарантовані. Через таку перверсію культура як осередок цінностей та напрацювань людства, реалізація яких і призвела до подібної ситуації, є завжди не актуальною, не запитаною, оскільки майже нормою стає низький її рівень або навіть його відсутність. Отже, можна зрозуміти, що «масова людина – це людина без культури, бо масова культура формується на суто матеріальних запитах, а отже, не вимагає від людини будь-яких зусиль щодо дійсного зростання культурного рівня. Ортега-і-Гассет небезпідставно стверджував, що якщо така людина буде хазяйнувати й надалі, то саме життя зщулиться, благополуччя обернеться на злидні, безплідність, а людина здичавіє». [5, с. 147].

Тут цікавими виявляються фактори, на які Ортега-і-Гассет вказував, як на вирішальні у перемозі масової людини. Такими він називав здобутки

ліберальної демократії, а також експериментальної науки та масової промисловості. Варто підкреслити, що Ортега-і-Гассет об'єднав останні два феномени техніки. З часом стало очевидним, що вказані фактори кардинально вплинули на майбутнє й такою мірою посилили знеособлювання масової людини, що навіть автор теорії масового суспільства не міг спрогнозувати таке. Можна говорити про те, що «людина дійсно перетворилася на продукт виробництва, навіть не помічаючи цього» [5, с. 147–148]. Культуру, особливо на сучасному етапі, цілком можна визначити як індустрію людини (а за умов масової культури саме вона продукує масову людину), а отже, сьогодні вже абсолютно реальною стає індустрія свідомості, яка, вочевидь, зростає на тлі індустрії знання. Думка не нова, можна, наприклад, навести трактат «Воля до знання» Мішеля Фуко, де знання обертається лише на інструмент влади. Проте є навіть більш точне бачення питання про продукування свідомості у роботі Ганса Магнуса Енценсбергера «Індустрія свідомості». Автор упевнено підкреслює, що феномен масової культури та продукування людини зумовлюють індустрію свідомості. Більше того, процес індустрії свідомості виглядає цілком природним наслідком того шляху, що його обрала західна цивілізація. Енценсбергер наводить такі основні умови існування індустрії свідомості, як от: політична умова – декларація (проте не достотна реалізація) прав людини, зокрема, право на свободу та рівність, що дозволяє створити життєздатну фікцію, у якій нібито сама людина може бути хазяїном власної долі, і це, у свою чергу, перетворюється на непохитну запоруку подальшого продукування свідомості; економічна умова – первинне накопичення капіталу, що у подальшому цивілізаційному русі спричинило розвиток масового виробництва й стало запорукою підвищення рівня життя, а також подальшого продукування свідомості у бажаному ракурсі; технічна умова – винайдення та широке використання різноманітних засобів масової інформації, що, у свою чергу, було результатом зростання у технічній сфері, починаючи вже від електромотора тощо; філософська умова – впровадження просвітництва у найширшому значенні цього концепту, яке зорієнтовано перш за все на дорослу

людину й навіть у випадку негативного значення [15, с. 13]. Таким чином, продукування свідомості як наслідок продукування знання є, на жаль, природним наслідком існування масового суспільства та масової культури, і це, вочевидь, підкреслює, що антропологічна криза лише нарощується, оскільки набуває таких форм, які, виявляється, дедалі важче вловити та осмислити.

Ще один вимір кризи – проблематичність гуманістичної парадигми, як вже було вказано вище. Особливістю гуманізму є його природна метафізичність, що, власне, і викликає певну неможливість розв'язання кризової ситуації. Парадокс полягає в тому, що гуманістичну парадигму та невіддільний від неї антропоцентризм було народжено та розвинуто у ренесансну добу, коли провідними характеристиками людини були воля, естетична та частково етична складові, які формували уяву про людину як про творця, що дозволило говорити про заміщення у світобудові фігури Бога на фігуру людини [4, с. 16]. Лише Новий час виявив гуманізм раціоналістичного типу, коли було сформовано образ самодостатнього, розумного індивіда, який і своє буття обґрунтовує раціоналістично, і буття Бога, а також із мислення виводить духовну складову та стверджує своє ключове місце у світобудові. Розум людини став предметом культу, який було закріплено ідеологією Просвітництва, й досі у масовій свідомості цю ідею закріплено майже на рівні підсвідомості – про людину як про самостійну розумну одиницю. Пізніше таке уявлення про людину було пов'язано з «епохою Модерна» і отримало нове звучання, коли раціоналізм фактично трансформувався у сцієнтизм. Саме це призвело до суттєвої кризи не лише у масштабах цивілізації, але й у долі людини, що відбилося в усвідомленні втрати нею трансцендентальних, метафізичних підвалин та життєвого базису, а також у знеціненні тих гуманістичних орієнтирів, які споконвічно визначалися як наріжні принципи.

Першим, хто підійшов до цього боку антропологічної кризи, був Е. Гуссерль. У своїй останній роботі «Криза європейських наук та трансцендентальна феноменологія», яку не було завершено, Гуссерль підкреслює безсумнівні успіхи наук за останні десятиліття, проте це не зняло

найбільш гострих для автора питань про те, що може сказати наука про розум, у чію форму її було вдягнуто. А також питання про те, що наука може сказати про нерозумність та чи може вона говорити про людину як про суб'єкт свободи. «Виключність, із якою у другій половині ХІХ століття весь світогляд сучасної людини почав визначатися позитивними науками та дозволив себе засліпити досягнутими завдяки їм «prosperity», знаменувала байдуже відсторонення від тих питань, які мають вирішальну важливість для справжнього людства. Науки лише про факти формують людей, які піклуються лише про факти. Ця наука... нічим не може нам допомогти в наших життєвих потребах» [7, с. 20]. Причини такої ситуації Гуссерль вбачає у особливостях розвитку самої західної науки. Вона відкинула усі метафізичні питання й разом із цим – усі граничні питання про сенс та розум. Таким чином, вона позбавила смислового фундаменту саму себе та сучасну людину, яку вона формує. Через математизацію наука замістила реальні об'єкти ідеальними, тобто створила ідеальну об'єктивність, яка при цьому мала підводитися під реальні життєві ситуації, і це породило вільне, апіорне, системно орієнтоване мислення. Отже, життєві ситуації та об'єкти, які переживаються, почали підмінятися ідеальними сутностями, а істинна реальність – формулами. Людина виявила себе виключеною з ідеальної реальності об'єктивної науки, оскільки досконалий метод почали сприймати як істинне буття. Саме тому Гуссерль так відстоював свій феноменологічний підхід, який було спрямовано на опис феноменів людської свідомості, тобто того світу, який дається людині безпосередньо, а також на опис того, як ці феномени можуть формуватися [4, с. 17].

Вочевидь, людина постає дуже проблематичною, гуманізм примарним, хоча мова тут зовсім не про доцільність та успішність феноменологічного підходу. Позначивши зі свого боку ще один вимір антропологічної кризи, Гуссерль дав поштовх для довгої та різноманітної філософської традиції, яка зрештою висунула також ідеї щодо можливого подолання позначеної кризи. Так, одним із перших був австро-американський філософ та соціолог Альфред Шюц. У феноменологічній соціології, що була близькою до поглядів

М. Вебера, Щюц розвинув ідеї свого вчителя і прийшов до думки, що життя людини усвідомлюється через два типи конструктів: конструкти першого порядку, які містять повсякденне життя та життєві ситуації повсякденного типу, та конструкти другого порядку, до яких було віднесено об'єктивні наукові поняття, що їх надбудовують над конструктами першого порядку. Щюц наполягав, що обидва типи конструктів мають нерозривний генетичний зв'язок, і це мало б забезпечити реальне вивчення феномену людського [4, с. 17].

Усі ідеї, що їх було викладено, безсумнівно, підкреслюють відчуження істини людини від її буття. Відокремлене знання про світ не дає людині фундаменту для побудови такого світогляду, який передбачав би їх гармонійне співіснування, що і породжує кризу. Ще одним мислителем, який на свій лад висловлює розуміння антропологічної кризи та її наслідків, був Мартін Бубер. Він вирізняє два типи існування людства – добу облаштованості та добу бездомності. За часів облаштованості людина мешкає у Всесвіті, який відчувається для неї як дім, за часів бездомності людина живе ніби у дикому полі, «де навіть кілка для намету немає де помістити» [2, с. 165]. Бездомність означає, що для людини є недоступним надбання власної буттєвої основи, тобто вона не здатна облаштувати свій «дім» на власний розсуд. Істинним для людини може бути лише знання, яке було осмислено нею, яке було включено до самого її буття людини. За умови, що акт осмислення не відбувся, знання залишилося відірваним від буття, і це суттєво впливає на рівень буття людини загалом. Отже, можна побачити очевидну співзвучність із концептами «масова людина», «масове суспільство», «масова культура»: усвідомлення спрямованості руху прямо залежить від співвідношення знання та буття. Можна говорити, що на сьогодні культура нібито «забула», що знання має бути вкорінене у бутті людини, «забула», що прогресивний розвиток людини (якщо про це взагалі можна говорити з упевненістю) є рухом від одного розуміння до іншого, а отже, від одних змін до інших, тому просте накопичення знання заміщує його реальне здобуття. Задля того, щоб ціннісні орієнтири істини, добра, блага залишалися актуальними та «живими», вони мають

відтворюватися у конкретних ситуаціях, у житті конкретної людини. Істина, яка є загальною, не обов'язково є зрозумілою та прийнятною кожній людині, й у кожній ситуації вона осмислюється залежно від її носія. «Отже, зрозуміти, осмислити знання, істину означає, перш за все, що людина знаходить своє місце, змінює своє буття, керуючись знанням, оскільки якщо немає живої людини, то немає також і істини як такої» [5, с. 149]. Проте сьогодні продовжує розглядати пізнання як автономний та самодостатній процес, незалежний від внутрішніх потреб людини, й отже, істина не може повноцінно впливати на буття людини, вони проходять повз одне одного. Іншим проявом цього процесу, власне, і стали масове суспільство та масова людина, які спрямовані лише на споживання, в тому числі і знання, яке, у свою чергу, перетворюється на засіб для задоволення все зростаючих потреб, без урахування та осмислення його витоків, мети, значення для кожної людини.

Не випадково для характеристики того стану, в якому опиняється людина, Бубер використовує метафору бездомності та самотності. Він зазначає, що самотність є ключовою умовою для просування культури вперед, хоча також Бубер підкреслював, що після остаточного затвердження Ейнштейнської концепції в уявленні про світ людина безнадійно самотня у безнадійно безкінечному всесвіті є надто незахищеною. Неможливо побудувати дім серед безкінечності, людина від початку приречена на принципову бездомність. Образ світу побудувати ще можна, проте обжити його виявляється неможливим. Світ постає завеликим для людини, а отже, сильнішим, навіть якщо він сам твориться людиною: людина перетворюється на додаток техніки, розумно регулювати господарство неможливо, політика постає як сила суто ірраціональна, що відбивається у відвертому знищенні людини через причини та задля цілей, чужих для самої людини [2, с. 193]. Отже, самотня, бездомна, вкрай незахищена перед всесвітом людина перетворюється на проблематичну, перш за все, для самої себе.

Ще одним можливим спадкоємцем традиції, що її розпочав Гуссерль, можна вказати конструктивістську думку – достатньо популярний наразі

варіант методології. Саме конструктивізм претендує на статус одного із шляхів побудови людиною нового знання про себе та світ. Незважаючи на те, що конструктивізм з'явився у середовищі психології, для багатьох вчених та філософів він є певною відповіддю на питання про універсальний метод вивчення, а також (і це навіть важливіше) про формування моделі людини та світу. У загальному сенсі конструктивізм розглядається як особливий метод самопізнання, який структурує та організовує. Безсумнівно, тут виникає гостре питання про об'єктивність результату, який отримується, проте якщо говорити про соціальні практики, зокрема, про педагогіку, етику та психологію, то вивчення людини лише за умови її занурення у ситуацію, у контекст виглядає доцільним, не позбавленим сенсу. На думку Тренора Батта, «як у екзистенціалізмі Сартра, конструктивізм розглядає індивіда як «порожнечу». Немає сутнісної природи людини, немає базових проводів, немає мотивацій. Немає інструкції для розвитку «готової» особистості. Навпаки, ми маємо психологічний процес, описування способів, якими люди керуються та чому. Кожен з нас розвиває систему біполярних конструктів, які затверджуються у спосіб нашої поведінки. Наша поведінка не керується, а обирається, і ми не маємо авторитетів, щоб визначити добре або погане, коли стикаємось із моральними виборами» [17, с. 90].

За такого підходу людина не спирається за необхідністю на певні вихідні ідеальні положення, принципи, на заданий смисл, і це знімає питання про універсальність, яка є такою близькою до традиційного наукового об'єктивізму. Проте разом із цим конструктивізм вочевидь наполягає на відсутності в житті людини метафізичного виміру, вищих орієнтирів надіндивідуального характеру, що зрозуміло, але не вирішує зрештою усіх проблемних моментів. Так, Мак-Вільямс підкреслює, що «конструктивістська альтернатива може лякати людину, оскільки піддає сумніву її базові переконання в тому, що вона сама створює сенс свого життєвого досвіду. Вона залишає її без нелюдського джерела істини, що значить незрозумілість щодо відношення до реальності, моралі та вибору» [18, с. 6]. Це вказує також на те, що ми не можемо за такого

підходу знайти ті загальні підвалини, які дали б можливість виходу знову до об'єктивно-наукового знання, яке претендує на виключно істинний результат при вивченні людини як невід'ємної частини реального світу. Отже, тут можна навіть розгледіти той самий парадокс пізнання, який турбував філософів від часів Протагора до Канта, – про неможливість абсолютної перевірки нашого знання на істинність, що у питанні про людину вбачається особливо важливим та бажаним: «Навіть якщо ми пропонуємо попередньо існуючу основу для знання, незалежне від людського досвіду, ми ніколи не зможемо знайти шлях для перевірки, чи збігається наше знання із цією основою, оскільки ми ніколи не зможемо знайти окрему точку зору, незалежну від нашої, людської точки зору, з якою ми змогли б побачити об'єктивну точку зору, яка говорила б нам, що наше знання співпало зі світом» [18, с. 7]. Мак-Вільямс підкреслює, що в результаті ми отримуємо лише знання про те, що конструємо, і це становить межі нашого знання.

Отже, можна говорити, що конструктивізм являє собою не цілісну наукову методологію, а досить суперечливий спосіб розуміння та організації людиною свого життя, близький певною мірою до екзистенціального переживання, що цілком виправдано, якщо врахувати складний характер життя людини, яка не лише занурена у свій лімітований простір (одночасно і тілом, і свідомістю), але й оточена такими самими індивідами, які конструюють себе. Прибічники конструктивізму стверджували, що «суперечлива природа соціальних явищ (включно із нормами та воліннями) дотримується аргументації, згідно із якою розмірковування спільноти структурує дискурс. Коли раціональний підхід до відповідності нормам використовує поняття фіксованих норм, затвердження цих норм потребує постійного процесу конструювання норм, що тягне за собою суперечливі елементи» [16, с. 396]. Тому, якщо з'являються протиріччя, вже неможливо обходитися без певного домінуючого дискурсу, який традиційно пов'язано із державою та раціонально детермінованою більшістю. В цьому випадку проблематично говорити про ефективність конструктивістського підходу та заміщення норм (що їх було

затверджено зверху), які регулюють поведінку, реальною дією окремої людини. «Уявлення про поведінку було заміщено дією, тобто провідником, який позначається як носій знаку особистої інтенції. Отже, коли поведінку заміщено дією, а мотивацію – вибором, це постає, як назвали б це психологи, як спосіб конструювання правильного/неправильного або спосіб уникнути здійснення актів зла» [17, с. 88]. Видається очевидним, що акцент перенесено на приватну людину в усіх її проявах, коли вона може уникати непотрібного впливу на її тіло та свідомість, трансформувати світогляд згідно зі своєю точкою зору, уникаючи залежності від біотехнологій, що зрештою і може виправдати людину як розумну одиницю, хоча в даному контексті поняття «розум» потребує суттєвого перегляду та уточнення. Бо в цьому вбачається сила конструктивістського підходу, але в цьому ж полягає і слабкість його: сучасний світ давно вже мав спиратися на розумний відповідальний вибір кожної людини, і кожна людина мала б діяти із повним усвідомленням того, що вона робить і для чого, закладаючи смисл та мету, без шкоди для інших. І це питання не лише моральності, це вже перспектива виживання та збереження. Щодо кризи ліберальної ідеології, то для подолання кризи цієї парадигми дійсно необхідно спрямувати зусилля на підтримку соціального порядку та соціального блага не через закон як механізм забезпечення цінностей, а через спирання на освіту, переконання, віру, моральний діалог, розвиток моральних критеріїв [8, с. 146]. Саме тому конструктивізм, хоча і не повністю відповідає на усі запити, безумовно, може бути одним із шляхів, що веде за межі тотальної кризи.

Значно більш претензійні цілі вибудовує такий напрямок, як трансгуманізм. Очевидне розчарування в ідеалі самодостатнього та розумного суб'єкта призвело низку мислителів до розуміння необхідності формування певної надрозумної «постлюдини», яка не просто буде продуктом впровадження науково-технічних, біотехнологічних та інформаційних відкриттів, але перетвориться на вихідний пункт нового еволюціонування людини. На думку його прихильників, трансгуманізм є істинною життєвою

філософією, інтелектуальним та культурним рухом, а також цариною навчання. Його позиціонують як комплексний світогляд, споріднений до секулярного гуманізму та конфуціанства, які мають практичне уживання для життя, без необхідності обґрунтування їх вірою у надприродне або природне трансцендентальне. Трансгуманізм можна «позначити терміном «євпраксофія» («eurpraxophy»)… як тип нерелігійної філософії, яка відкидає віру, поклоніння та надприродне, навпаки, – підкреслює значущість та етичну наповненість життя згідно із розумом, наукою, прогресом та цінностями існування у поточному житті» [19, с. 4]. Згідно із трансгуманізмом «постлюдина» замінює теперішню людину, і ця «постлюдина» може керувати своїми психічними, вольовими та інтелектуальними якостями. Також трансгуманісти відкрито відстоюють необхідність покращення природи людини через технології, щоб подолати межі її біологічного та генетичного спадку.

Більше того, з часом у трансгуманізмі було сформовано напрямок екстропії, яка передбачає поступовий техногенний розвиток людини. Макс Мор, директор Інституту Екстропії, розробив філософію майбутньої людини, навіть визначив принципи екстропії, як-от: безперервний прогрес (зростання здорової ефективності без меж), самотрансформація (етичне, інтелектуальне та фізичне самовдосконалення через усі доступні засоби), практичний оптимізм (постійна активність із позитивними очікуваннями, як групова, так й індивідуальна), інтелектуальні технології (творче та безстрашне подолання «природи» людини із використанням досягнень науки та технологій), відкрите суспільство (максимальна відкритість інноваціям заради постійного покращення та проти статичної утопії), самоспрямованість (цінність незалежного мислення, індивідуальної свободи, особистої відповідальності та самоповаги разом із повагою до інших), раціональне мислення (відстоювання розуму перед сліпою вірою та пошуку перед догмою) [20]. Саме в реалізації цих принципів Мор бачить спільну філософію майбутнього, проте усі вони, вочевидь, відсилають до людини – носія розуму, здатного через навчання та науку змінити себе та світ.

Такий оптимістичний погляд, вочевидь, розцінює трансгуманізм не як шлях до утопії, а як спосіб побудувати нову реальність, яка буде динамічно та продуктивно змінюватися на базі наукового, технічного та розумового факторів. Але він не може не викликати враження про певне повторення історії європейської цивілізації. Справа в тому, що вперта упевненість у розумності еволюції нагадує ідею часів Просвітництва, яка передбачає розумність людини, її здатність до критичного мислення та особисту чесність. Навіть більше: звільнення від трансцендентального, що декларується, здається не цілком переконливим, оскільки висунуті принципи виглядають саме як нові ідеали, отже, вони не зможуть існувати без певної частки недосяжності та метафізики. Досить добре відомо, чим завершилися зусилля побудувати ідеалізоване розумне прогресивне суспільство, і що такі уявлення доби Просвітництва (читай – «доби Модерну») виявилися неспроможними [4, с. 19]. Отже, екстропія створює елітарну модель людини, яка тужить за реалізацією розумного життя, проте важливою залишається позиція самої людини у процесі втілення усіх вказаних вище принципів. Саме активна та відповідальна діяльність могла б дозволити створити умови для забезпечення проекту екстропії, та навіть більше, – ідеї екстропії потребують значної трансформації усієї системи освіти та виховання, а отже, зміни самих підвалин життя суспільства. Та модель людини, що її пропонує М. Мор, є оптимістичною та прогресивною, але її життєздатність може виявитися примарною, і перевірити це можна лише за умов радикальних змін способів навчання та виховання, перегляду усіх їх механізмів.

Підсумовуючи усі ідеї та концепції, що їх було викладено вище, можна стверджувати, що людина дійсно застигла у кризі, яка затягнулася. Свого часу вже Макс Шелер говорив про цю кризу й навіть намагався побудувати нове вчення про людину, яке було б синтетичним та змогло охопити усі проблемні питання, пов'язані із людиною. Незважаючи на усю продуктивність ідей Шелера (якщо враховувати подальший розвиток філософської антропології), проблема людини у філософії завжди стикалася або із односторонністю у її

вирішення, або із виходом на метафізичний рівень, що одразу значною мірою нівелювало отримані результати осмислення тої проблеми, якою стала людина сама для себе. Століття таких роздумів лише посилювало усвідомлення антропологічної кризи, було сформульовано різні її прояви, причини та наслідки, навіть можливі шляхи виходу. Крім того, не хотілося б спостерігати як відповіді на усі питання щодо людини стають лише загальними теоретичними положеннями, які навряд чи можна задіяти у реальній практиці побудови конкретною людиною самої себе. Звичайно тут взагалі не можна говорити про універсальність, оскільки людина є надто індивідуалізованою істотою, навіть за умови тотальної масовизації та значного підкорення її технічному фактору. Проте необхідність напрацювання основних принципів такої практики побудови людиною себе є вкрай актуальною, життєво необхідною наразі. При цьому мова йде не про дещо ідеалізовані уявлення про розумність та прогресивність людини, на яку спиралися, наприклад, трансгуманістичні ідеї, і не про поведінкові матриці, які вивчалися конструктивістською традицією. Як вже зазначалося, необхідно змінювати зміст та форми навчання та виховання, основною метою яких має стати сама людина, яка є продуктом досвіду та є відкритою для нового досвіду. Саме такий погляд на людину та побудову людського досліджував та розвивав останні роки свого життя Мішель Фуко.

Поняття психагогіки та пов'язаний із ним феномен «турботи про себе» Фуко пропонував як специфічні, але ефективні способи гармонійного поєднання буття людини та істини. Без сумніву можна побачити співзвучність поглядів Фуко та згаданих ідей Гуссерля та Бубера про те, що тільки те знання, що його було ввібрано буттям людини, а отже, було справді осмислено нею на глибинному рівні, може бути істинним для людини. Фукольдіанська позиція наполягає на неподільності буття людини (суб'єкта) та її істини як єдиної умови реалізації справжнього життя людини.

Тут необхідно уточнити зміст психагогіки, яка й досі має різні конотації залежно від контексту. Так, у першій половині ХХ ст. поняття «психагогіка»

було пов'язано перш за все із психологією та близькими до неї практиками. Наприклад, у 1924 році Чарльз Бодуен створив Міжнародний інститут психагогіки та психотерапії, а Артур Кронфельд в цей час розглядав психагогіку як спільну свідому роботу психотерапевта та пацієнта над духовним оздоровленням. З часом ідеї психагогіки асимілювалися багатьма методиками психології та психотерапії, а вже в останній чверті ХХ ст. саме поняття майже вийшло з обігу. Проте Фуко увесь останній період своєї творчості присвятив вивченню феномену «турботи про себе», який є найбільш чистою формою психагогіки, перевіреною століттями. Отже, мова йде взагалі не про психологію, а про прикладну філософію людини, метою якої є постійна робота людини над собою і для себе, що передбачає комплексно усі виміри людського – трансцендентальний, екзистенційний, включно із тілесним, духовний тощо. Фуко говорив про те, що духовність тут слід розуміти як сукупність пошуків, практик, досвіду, через які людина як суб'єкт здійснює в собі зміни, необхідні для отримання доступу до істини. Таким чином, духовність припускає практики очищення, аскези, зречення, обернення, зміни способу життя тощо, і саме з них складається ціна, яку має сплатити суб'єкт, щоб отримати доступ до істини [12, с. 27–28]. При цьому тут справа не у пізнанні, а в самому існуванні людини як суб'єкта, отже, Фуко чітко розрізняє педагогіку та психагогіку, оскільки у першому випадку увесь тягар передачі знання лягає виключно на вчителя, наставника, у другому – той, хто потребує наставництва, вимушений самостійно говорити істину про себе, оскільки він сам лише й може її говорити. За цієї ситуації психагогіка тлумачиться Фуко як передача істини, спрямованої на зміну самого способу буття людини [12, с. 441]. Вочевидь психагогіка у формі «турботи про себе» фокусує увагу на самій людині, яка не просто сприймає знання із оточуючого світу, а починає пізнання із питання про себе – суто філософський крок, який дає можливість людині не просто усвідомити своє місце, але й сформулювати нову істину про себе, а також із великою вірогідністю позначити шлях виходу із кризи для всього людства.

Розглядаючи психагогіку як «турботу про себе», можна говорити про актуалізацію елементів навчання та виховання, завдяки яким є можливими не лише передача необхідного знання, але й навчання користуватися ними, що втілюється, перш за все, у вкоріненні їх у особистісному людському бутті. Навчання та виховання підпадають під вплив сучасної індустрії свідомості, проте вони є тими механізмами, в межах яких є неможливою лише однобічна участь. Індивідуальний підхід із необхідністю залишає місце та можливість для коригування процесу, коли людина, що формується, не тільки змушена приймати щось, нав'язане ззовні, але й шукати та обирати те, чого вона сама (свідомо чи ні) прагне. Саме тому Фуко звернувся до тих способів навчання та виховання, які були створені ще за античних часів і використовувалися як найбільш чисті форми побудови людиною самої себе. Французький філософ припускав використання їх як ефективних елементів буття людини у сучасному світі, оскільки зміни світу відбуваються дуже стрімко, і дуже суттєвою, навіть життєво необхідною навичкою є вміння вчасно вловити те, що відбувається, зрозуміти його причини та можливі наслідки, напрацювати актуальний алгоритм подальшої дії, що неможливо без усвідомлення людиною власної істини та розуміння того, потрібно чи не потрібно людині підкорятися, приймати, відкидати чи ігнорувати означені феномени та процеси. Отже, без уміння достотно поєднувати знання (як про світ, так і про себе) із процесом трансформації способу індивідуального буття людина не може напрацювати повноцінні відносини із динамічним світом сучасності.

Більше того, Фуко сам провів певний генеалогічний аналіз тієї ситуації, у якій опинилося сучасне людство, і прийшов до розуміння того, що людина дійсно пройшла процес відчуження від істини, і це вирішальним чином відбилося на теперішній антропологічній ситуації. Людина дійсно втратила здатність жити згідно із істиною тут і тепер, оскільки, на думку Фуко, сучасна епоха «почалася... того дня, коли було вирішено, що пізнання і лише пізнання відкриває доступ до істини, є умовою її доступності суб'єкту» [12, с. 30]. Вочевидь саме відчуження істини від людини викликало антропологічну кризу,

що ми її спостерігаємо тепер. І масове споживання, і масова людина, і технічний фактор як те, що значною мірою формує цю людину (фактично перетворюючи людину на симбіоз людини та техніки), – усе це стало наслідком забуття істинного буття людини як суб'єкта його власної істини [6, с. 239].

Як вже зазначалося, Фуко пов'язує істинне буття людини із феноменом «турботи про себе» (*epimeleia heautou*), яка виявляється у здатності людини будувати відносини із собою та світом на основі особливого погляду на себе та особливих практик, які дозволяють змінювати себе, очищувати себе, обертатися, перетворюватися. Тобто мова не про абстрактні знання, а про зусилля людини по відношенню до самої себе, при цьому ці зусилля і є зрештою життя людини згідно із істиною [6, с. 239]. Так проблема співвідношення людини (суб'єкта) та істини стала одним із наріжних каменів європейського людства. Фуко наполягав: «Не можна підступитися до істини, не змінивши свого способу буття» [12, с. 215], і це було добре відомо грекам. Істина дається суб'єкту лише ціною введення до гри самого його буття [12, с. 28], проте «картезіанський момент» остаточно перевернув значущість принципів «турботи про себе» (*epimeleia heautou*) та «пізнай самого себе» (*gnothi seauton*), залишивши у фокусі уваги лише останній. Мабуть, перші кроки від «турботи про себе» (включно із *gnothi seauton*) до лише «пізнай самого себе» було зроблено через трансформацію психагогіки у християнських практиках, отже, доцільно прослідкувати ці трансформації, що зрештою призвели до кризи, та розглянути можливість застосування «турботи про себе» як механізму подолання антропологічної кризи.

Практика «турботи про себе» існує з часів Сократа, він започаткував її як практику і своїм основним завданням вбачав спонукання до неї. Ідея *epimeleia heautou*, що її було викладено Платоном у творах про його вчителя, від самого початку містила у собі проблему предмета – того, на що спрямовано турботу. Жодних сумнівів, Фуко розмежовує «метафізичну» та «біотичну» версії турботи про себе, що у першому випадку означає турботу про душу (лінія Платона), а в другому – турботу про життя (що у граничному вигляді

відобразилося у практиці кініків) [1, с. 276–277]. Варто підкреслити, що турбота про себе містить «і догляд за тілом, і режим, який допомагає підтримувати здоров'я, і постійні фізичні вправи, і за можливості помірне задоволення потреб. Тут і роздуми, і читання, і складання виписок із книжок або записів бесід, до яких варто повертатися, згадування істин, які добре відомі, але потребують більш глибокого осмислення... Сюди також відносять бесіди із повірниками, із друзями, із вчителем або керівником; додайте до цього листування, де повідомляється про стан духу, просять порад, дають їх тим, хто потребує...» [13, с. 59–60]. Вочевидь, турбота про себе не є якоюсь беззмістовною філософською заявкою на виховання та самовдосконалення людини, навпаки, – принцип турботи про себе став загальною умовою будь-якої розумної поведінки, усякої форми діяльності, якщо припустити, що вони причетні до принципу моральної розумності [12, с. 21–22]. Саме в цьому вбачається конструктивний потенціал для сучасної людини, яка знаходиться у стані антропологічної кризи, оскільки тут позначається своєрідне повернення до вихідних форм роблення себе, будування себе із максимальним урахуванням негативного досвіду, який мав місце за минулі століття. Але у чому ж полягає цей негативний досвід? Справа в тому, що необхідно завжди пам'ятати, що турбота про себе виходить із відносин суб'єкта із істиною, з особливостей цієї надскладної кореляції у різних культурних умовах [6, с. 240]. Аналіз цих відносин у зв'язку із турботою про себе потребує більш детального розгляду.

Антична *epimeleia heautou* (яка стала основою для майбутньої християнської), як вже було сказано, відбивається у двох лініях філософської практики – одна орієнтує людину на метафізичну реальність, інша є механізмом випробовування життя, напрацювання певної модальності життя, тобто формуються, так би мовити, «онтологія себе» та «турбота про спосіб життя». Обидва варіанти *epimeleia heautou* необов'язково виключають одне одного, вони навіть можуть складним чином корелювати між собою, породжуючи різні моделі способів життя [1, с. 277]. Важливим елементом античної турботи про себе було говоріння правди про себе – *parresia*, яка була покликана піддавати

випробовуванню способ життя людини, перевіряти його на істинність, напевно, спрямовуючи людину до необхідних змін. Саме з цієї причини парресія звертається до душі, *psukhe*, це мужня свобода, завдяки якій у акті висловлювання людина знаходить себе [14, с. 81].

Крім того, важливим елементом пошуку істини, навчання є наставництво, наявність зв'язку «вчитель-учень», коли перший багато в чому є своєрідним дзеркалом для другого, навчає його, перш за все, самої практики турботи про себе та подальшому затвердженню автономії життя учня, що є одночасно і головною метою навчання та виховання, і причиною обов'язкової майбутньої руйнації зв'язку «вчитель-учень». Проте необхідно підкреслити, що античні практики, які реалізовували принцип турботи про себе (кініки, епікурейці, стоїки), вважали це за найважливішу умову вдалого виховання – здатність учня у подальшому самому будувати повноцінну *epimeleia heautou*, яку ніхто насправді не міг контролювати та оцінювати, оскільки вона завжди виходила із сумління людини, його внутрішнього розуміння істини.

Із приходом християнства, яке у своїй ранній формі багато в чому повторювало процедури *epimeleia heautou*, відбулися поступові зміни у змісті турботи про себе та поступове відчуження істини людини від неї самої. Згідно із ранньохристиянськими практиками, низка кроків передувє вступу християнина до общини (катехуменат, хрещення), але не менш важливими були також і дії з подолання можливих прогріхів наверненого (сповідь, екзомологеза, висвячення). Наявність общини сама по собі вносила корективи до того способу життя, який постулювався за античних часів згідно із турботою про себе. Безумовно, існували аскети, які жили ізольовано від усіх, яких зазвичай називають анахоретами, та у їх випадку праведність як неодмінна умова досягнення істини реалізувалася ними автономно, без можливого контролю [6, с. 241]. Тобто у даному випадку спрацьовував той самий елемент сумлінного відношення до себе та своїх дій, а, отже, мірою істини залишалася сама людина.

Проте вже у ранньохристиянську епоху вибудовується новий варіант відносин «вчитель-учень», коли життя жодного християнина неможливе без

управління (керівництва), і це стає особливо помітним на прикладі чернечого життя, наприклад, ценобія. Зрештою будь-яка християнська община приймає принципи нового проводу, що дозволяло регламентувати та контролювати життя християн, які входили до общини. Так, згідно із правилами гуртожитку Касіяна, для облаштування общини необхідно дотримуватися трьох правил: необмежений послух, постійний самоконтроль та всеосяжне визнання [9]. Парадокс полягає в тому, що ці правила, здається, багато в чому збігаються із античною турботою про себе, але маємо також суттєву різницю: прийняття істини реалізується християнином в акті віри, і з цього моменту людина просто не може бути дійсним суб'єктом істини, вона лише її виразник, носій, але не виробник, як це виявлялося у акті парресії. Чернецтво як найбільш короткий шлях до праведного життя, безумовно, є показником у змінах відносин суб'єкта та істини, і ці трансформації також відбуваються не одразу. Правила Касіяна демонструють, що чернецька організація практично виступає проти аскетизму без правил, і щоб виправдати, висловити істину, людина має відмовитися від себе. Тому поступово із чернецького життя зникає, наприклад, принцип *discretio*, здорового глузду, який був актуальним з часів античності та навіть у чернецькому уставі св. Бенедикта перших століть християнства, згідно із яким в усьому, особливо в оцінках людських дій, мав використовуватися індивідуальний підхід, розумність, доцільність. Це говорить про те, що зникає вільний доступ до відносин людини із самою собою, та навіть сумління перетворюється на публічну справу [6, с. 241–242].

Ще одним прикладом тут може бути екзомологеза (*exomologesum facere*) – особливий режим життя для того, хто згрішив, який перетворює людину на покутника, і це, вочевидь, відбувається публічно. Тертуліан додає до екзомологези практику *publicatio sui* – техніку розвитку так званого «перегляду свідомості», яка була введена Сенекою (в межах практики *epimeleia heautou*), і це було особистою справою людини, її звітом перед самою собою [11]. Християнська модель турботи про себе перетворила цю практику на публічну, на звіт перед іншими, що було маніфестацією істиннісного акту, закріпленого у

хрещенні. При цьому повернення людини до себе, оновленої у турботі про себе, коли досвід завершується відкритістю усякому новому досвіду, не відбувається. Як влучно підкреслює Фуко, «в основі християнського аскетизму лежить уявлення про те, що саме відмова від себе є неминучою умовою доступу до іншого життя, до світла, до істини та спасіння. Не зречешся, не врятуєшся» [12, с. 276]. Таке відчуження людини від себе призвело з часом до вилучення необхідності для неї співвідносити знання, істину із самою собою. Пізнання почало продукувати істину, яка була чужою людині, а вона сама перетворилася лише на споживача того, що часто навіть не є її особистою потребою і не є інструментом, який істинно змінює спосіб буття людини.

Висновки

Підсумовуючи викладені роздуми, хочеться підкреслити значущість особистісних зусиль на сучасному етапі життя людства. Шлях цивілізації наразі привів нас до розуміння відчуженості людини від самої себе, її істини від її життя. Сучасний стан культури навіть не дозволяє нам повною мірою говорити про неї, бо культура як поле продукування нового заради людини сповнена протиріч та принципово невирішених питань. Тобто ми не можемо говорити про повноцінну сферу цінностей, бо її універсальної не існує. Це є природним наслідком нашого руху за тією траєкторією, що її було обрано свого часу світом. І тут немає сенсу виносити оціночні судження, бо мова йде взагалі про ситуацію поза межами етичних або інших оцінок. Аналіз концепцій ще раз показав, що пошук універсальної ціннісної системи та побудованого на ній розуміння людини позбавлений перспектив, оскільки у будь-якому разі за домінування певної з них доведеться підпорядковувати окремого індивіда загальним, нібито універсальним орієнтирам у пізнанні, у цілях, у сенсі життя, у напрямку руху тощо. Це, безсумнівно, викликатиме жорстку протидію, можливо, не завжди виправдану, проте зазвичай руйнівну як для людини, так і для культури в цілому.

Саме через неможливість побудови жодної універсальної системи уявлень про те, що є людина та якими є її істина та мета, єдиним шляхом подолання антропологічної та культурної кризи може бути впровадження в культуру, а перш за все – у навчання та виховання, суто прикладної, практичної філософії людини, метою якої було б прищеплення їй постійної роботи над собою і для себе. Саме цьому необхідно навчати задля збереження самого феномену людини. Розуміння себе, розуміння своїх можливостей та бажань, власні зусилля для трансформації себе, набуття необхідного досвіду заради відкритості для нового досвіду і повна відповідальність за свої рішення та дії – саме це є метою повернення істини до людини, їх нового поєднання, а як наслідок, – до істинної практики життя людини.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Асоян Ю. А. «Мужество истины» и «забота о себе» у Фуко (возражение Лоренцо Бернини). *Критика и семиотика*. Новосибирск, 2017. № 2. С. 270–286.
2. Бубер М. Проблема человека. *Бубер М. Два образа веры*. Москва: Республика, 1995. С. 157–232.
3. Брусиловский Д. А. Специфика социальной обусловленности адаптации человека в условиях развития новых технологий. *Вестник Кыргызско-Российского Славянского университета*. Бишкек, 2018. Т. 18. № 1. С. 123–127.
4. Городыская О. Н. Антропологический кризис: в поисках стратегии преодоления. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Сер.: Теорія культури і філософія науки*. Харьков, 2019. Вип. № 60. С.13–21.
5. Городиська О. М. Масова людина та проблема психагогіки в умовах поглиблювання антропологічної кризи. *Вісник Національного університету «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого»*. Сер.: Філософія, філософія права, політологія, соціологія. Харьков, 2018. Вип. 3 (38). С. 144–154.

6. Городыская О. Н. Психагогика и «забота о себе» как практики жизни в современном мире. *Theory and Practice: Problems and Prospects. Scientific articles*. Kaunas, 2020. P. 236–243. <http://dspace.lsu.lt/handle/123456789/78>

7. Гуссерль Э. *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию*. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2004. 400 с.

8. Дольская О. А., Голозубов А. В., Городыская О. Н. *Человек в современном мире: на пути к новой парадигме образования*. Харьков: НТУ «ХПИ», 2016. 216 с.

9. Иоанн Кассиан Римлянин. *Писания*. Москва: АСТ, Минск: Харвест. 2000. 799 с. URL: <http://yakov.works/acts/05/marsel/kass008.html>

10. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. *Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры*. Москва: Искусство, 1991. С. 309–350.

11. Русаков С. С. Христианская модель субъективации в работах М.Фуко. *Философия и культура*. 2019. № 10. С. 58–65. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=31175

12. Фуко М. *Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году*. Санкт-петербург: Наука, 2007. 677 с.

13. Фуко М. *История сексуальности – III: Забота о себе*. Киев, Москва: Дух и литера; Грунт; Рефл-бук, 1998. 288 с.

14. Фуко М. *Мужество истины Управление собой и другими II: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1983–1984 учебном году*. Санкт-Петербург: Наука, 2014. 358 с.

15. Энценсбергер Г. М. *Индустрия сознания: элементы теории медиа*. Москва: Ад Маргинем Пресс, 2016. 96 с.

16. Brosig M. No Space for Constructivism? A Critical Appraisal of European Compliance Research. *Perspectives on European Politics and Society*. 2012. № 13:4. P. 390–407. URL: DOI: 10.1080/15705854.2012.731931.

17. Butt T. Pragmatism, constructivism, and ethics. *Journal of Constructivist Psychology*. 2000. № 13:2. P. 85–101. URL: DOI: 10.1080/107205300265892.

18. McWilliams S. A. Cultivating Constructivism: Inspiring Intuition and Promoting Process and Pragmatism. *Journal of Constructivist Psychology*. 2016. № 29:1. P. 1–29. URL: DOI: 10.1080/10720537.2014.980871.

19. More M. The Philosophy of Transhumanism. *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. 2013. P. 3–17. URL: http://media.johnwiley.com.au/product_data/excerpt/10/11183343/1118334310-109.pdf

20. More M. Principles of Extropy. 2003. URL: <https://web.archive.org/web/20131015142449/http://extropy.org/principles.htm>

<https://orcid.org/0000000176652185>

КУЛЬТУРНІ СТЕРЕОТИПИ ТА ЇХ ЗНАЧЕННЯ У ПРОЦЕСІ ЗБЕРЕЖЕННЯ ТА ТРАНСЛЯЦІЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Наш розділ ми присвятили питанню аналізу збереження, розвитку та функціонування феномену ідентичності. Механізмом, який зберігає та транслює ідентичність, дозволяє «упізнати» «своїх» та «чужих» за результатами наших численних досліджень є у першу чергу феномен культурних стереотипів. Увагу до вивчення взаємодії та зв'язку поміж ідентичністю та культурними стереотипами попередньо нами вже було проведено у низці власних наукових праць [14], [15], [16], [17], [18], [19]; також окремо проводився аналіз взаємовпливу світогляду та ідентичності, впливу зміни парадигм соціальних стратегій та їх величини впливу на ідентичність і культурні стереотипи [20]; ми аналізували феномен ідентичності на тлі футурологічних досліджень та екологічних концепцій [21],[22],[23],[24]; до

кола наукових інтересів увійшли міжгалузеві дослідження, які проводилися спільно з колегами, а саме: вивчення питання взаємозв'язку ідентичності та високих технологій (високочастотне зварювання живих тканин) [25]; окрім наведеного вище, ми знаходимо підтвердження виокремленого нами принципу загрозливого впливу феномену імітації, яка занадто швидко поширюється у соціальному та технологічному світах [26]; окрім цього, доводиться досить уважно аналізувати питання взаємозв'язку та взаємовпливу ідентичності та природного ландшафту та «пам'яті» національного ландшафтів відповідно [27], [28], [29], [30]. Слід звернути увагу на той факт, що проблема формування та збереження ідентичності постає надзвичайно актуальною саме зараз, в період соціальних випробувань та трансформації загалом.

Ідентичність – надзвичайно важливий феномен, який діє, окрім усього, й у просторі індивід – спільнота, індивід – суспільство, індивід – держава. Попередніми дослідженнями ми вже проаналізували та довели, що саме культурними стереотипами ретранслюється уявлення не тільки індивіда про себе, але й досить вдало та відповідно оцінюються інші оточуючі, створюються моделі комунікативних та оцінювальних культурних практик на рівнях внутрішньоетнічних та міжетнічних. Слід нагадати, що історія процесу функціонування та розвитку ідентичності та її механізмів має як власне минуле, яке багато в чому досі ще не досліджене, так і діючу площину в сучасності (яка надто змінна й складна через низку негативних обставин). Ми впевнені, що поєднання культурних стереотипів та феномену ідентичності має й багатоваріантне майбутнє, як площину прогнозів та футурологічних досліджень з широкою низкою залучення різних галузей науки та філософії у цілому.

На нашу думку, досліджувати феномен ідентичності слід у першу чергу виходячи з розуміння її як одного з вирішальних механізмів самовизначення особистості у сучасній навколишній дійсності. Варто підкреслити, що ідентичність ми розуміємо як гнучкий та схильний до розвитку процес самоототожнення будь-чого з відповідно підпорядкованим аналізом власного «Я». Ідентичність може тлумачитися як певним чином створений та сприйнятий

ідеальний образ або стандарт, до якого скеровано зусилля та рух кожного індивіда. Через це ідентичність як феномен занадто відкрита до вторгнення впливу механізмів, які жорстко використовують ідеологи «гібридних війн», і оскільки процес формування ідентичності досить складний, то саме через певні слабкі ланки й починають виникати викривлені моделі ідентичності серед носіїв різних етносів та соціальних прошарків, гендерних тощо. Головною проблемою тут є той факт, що у процесі створення власної ідентичності індивід зазвичай звертається як до реальних, так і до уявних категорій. От саме на перетині уявного і дійсного й маскується місце для реалізації різноманітних амбітних політичних технологій щодо заміни та знищення реальних умов для здорової особистості з цілісною ідентичністю. Цим дослідженням ми розкриваємо наявність у феномені ідентичності неповторної присутності механізмів, які забезпечують зв'язок поміж «подібним» та «відповідним» до певного еталона чи стандарту з протилежним рухом до створення «знаковості» та «індивідуальності».

Оскільки в житті кожної людини мусить бути й відповідно своя власна «життєва програма», «план, проект майбутніх дій та життя взагалі» [30], то в такому разі важливо, аби людина усвідомлювала як наявність цієї, так би мовити, програми, так і необхідність її постійної побудови, особливо важливо звернути при цьому увагу, що індивід має відповідно вміти з часом та віком розрізняти в загальній структурі своє, власне та наведене ззовні. На нашу думку, саме «зовнішня» сторона цього плану побудови та функціонування ідентичності найбільш незахищена від впливу примусового зовнішнього й невідповідності уявного реальному. Навіть «тріщини», хворобливі невідповідності у формуванні ідентичності залежать багато у чому від правильного та гармонійного вибудовування основної моделі чи, навпаки, від деструктивного впливу. Культурні стереотипи є тим чинником, що в даному випадку є найбільш впливовою та найбільш стандартизованою моделлю підтримки та реагування індивіда, самооцінки особи. Вони починають діяти на самому ранньому, самому, на перший погляд, «примітивному рівні». Вважаємо,

що слід пояснити це: самоототожнення та ідентифікація ідуть через побут, мову, фольклорні тексти фольклорні (народні казки, пісні, приказки тощо). Слід звернути увагу, що внутрішнє зростання у гармонійних умовах дає інші умови для вибудування власної ідентичності на відміну від ситуації, коли відбувається трансформація суспільно-економічних відносин і проходять болісні вторгнення у царину інтересів одної держави другою (бо вторгаються не лише на площині суспільного, проходить масована атака зміни та підміни цінностей й на рівні кожного окремого індивіда, його інтересів, духовності, побутових поведінкових стереотипів та ін.). Саме під час таких болісних колізій, коли індивід знову перевіряє власну міцність уявлень та стереотипів, їх відповідність або невідповідність, іде втручання у його особисте «Я». Втрата ідентичності та ефект переоцінки цінностей досить часто знищує фізично і духовно. Відмовляючись від старого, людина не завжди встигає створити вдосконалену або нову, скоріше «оновлену» ментальну «захисну оболонку».

Життя як побут, буденність – це і є прочитання та осягнення того, чим та заради чого ти живеш: зрозумів себе учорашнього, прийняв себе сьогоднішнього – це запорука можливості осягнути себе у найближчому та подальшому власному, особистісному просторі. Це створення здорового розуміння ідентичності.

Механізм саморозуміння, як і формування або відтворення певною мірою «здорової» ідентичності, реалізується й під час негативної ситуації навколо, мабуть, цей механізм може виникнути у одиниць, та елементи такого самовідчуття та вдосконалення врятувати можуть багатьох. Певною мірою про це писали та досліджували [3],[9],[11], у своїх працях С. Б. Кримський та В. І. Кузнецов [38]. Свідомість суб'єкта завжди добудовує відповідні моделі та концепти, на які потім спирається індивід, аби духовно відновитися, саме тут мова постає надзвичайно важливим елементом як дії та відтворення механізмів ідентичності, так і дії культурних стереотипів [46],[49],[50], [51].

Ще раз підкреслюємо: ідентичність має «векторну скерованість», тому саме у ній відчуття «мети життя» може відповідно відчувати на собі певні зміни

під час життя конкретного індивіда, тобто тут змінюються певні концепти, штрихи. Частина з них – вимушена частина вимушено-негативна, це струмінь безперервних коливань. Слід враховувати, що постійно відбувається певна саморефлексія, переоцінка того, що ми відчуваємо, ця рефлексія відбувається за допомогою мови, а мова відповідно несе певний пласт метафор, які не лише зберігають культурологічну, духовну інформацію, але й власну для носія транскрипцію. Метафора завжди транскрибується по-різному, залежно від поінформованості та багатства внутрішнього світу та знання індивіда, та від складових і наповнення його ідентичності. В цьому випадку вважаємо, слід пригадати метафору про шлях до Гори Морія, яку в певний час запропонував та заклав у нашій свідомості, тоді ще слухачів-аспірантів, проф. О. О. Мамалуй на лекції під час читання праць С. К'еркегора, у даному контексті ідентичності та духовності людини [40],[41].

Ідентичність може існувати лише у постійному русі, комунікації її, так би мовити, «реципієнтів», або носіїв, відтворюючись таким чином на нашу думку не тільки у кожному новому поколінні, у кожній новій генерації, але й відновлюючись, доповнюючись й на рівні кожного окремого індивіда у сенсі герменевтичного трактування власної «Самості». Під час гібридної війни, в яку зараз втягнуто Україну та її народ, який за громадянством є українцями, а за етнічною належністю є відповідно живим та багатонаціональним організмом, дає змогу при певному науковому дослідженні побачити цікаву трансформацію як колективної ідентичності, та і досить болісне у деяких індивідів самоперетворення, або добудову, уточнення окремих рис у створеній до того власній моделі. Ми наголошуємо, що трансформацію та процес саморозуміння власних особистісних ідентичностей не слід вважати однаковими, бо у процесі творення у різних особистостей це здебільшого глибоко індивідуальний шлях, на якому зовнішні події виступають лише як певні «маркери», оскільки реакції на однакову подію або на одну подію та її наслідки дуже відмінні у прояві різних людей. Тут слід нагадати, що потрібно враховувати концепцію існування «глибинних маркерів» у ідентичності – от саме вони через мову та архаїчні

тексти, наприклад народні казки, пісні, приказки, дозволяють зберігати та переносити національні особливості. Механізмом ідентифікації та відтворення ідентичності на такому рівні, як довели попередні наші дослідження, є культурні стереотипи, про [18], [19]. Саме тому будь-які агресори у першу чергу намагаються знищити мовне середовище (це ми давно можемо бачити на прикладі історичного аналізу дій різних країн-колонізаторів у різні історичні часи). Але навіть у перекладених текстах казок існують хоч й у менш впливовому рівні, але все ж значущому для процесу зародження механізмів ідентифікації моделі «власного», «свого» національно маркованого коду поведінки та саме відношення себе до певних груп (у томі числі й етнічних чи національних). Зазначимо, що дослідники (наразі й археологи) знаходять сліди культур (деякі з них існують й у наш час), повторимося, культур, які склалися з двох чи навіть більшого числа неспоріднених первісних культур [34], [36].

Простір монографії, навіть колективної, задає трохи більше можливостей для науковця в аналізі, розкритті та прописуванні досліджуваної ним теми, чим власне ми й мусимо і маємо право скористатися. Саме тому, розглядаючи механізми створення та існування, відтворення ідентичності можемо трохи відступити від головної теми та торкнутися аналізу питання взаємодії у формуванні ідентичності вчителем, педагогом. Самосприйняття власної ідентичності та сприйняття особливостей наповнення, специфіки ідентичностей інших – надзвичайно делікатна тема. Інтерпретація мови, текстів у цьому комунікативному просторі одноменто траскрибується комунікантами або кардинально відмінно, або з певними кореляціями. Викладач і вчитель постійно знаходяться у цьому просторі, і тому мають постійно враховувати відмінності або вияв подібностей таких мовних, поведінкових, гендерних «маркерів». Ми вже вказували на той факт, що краще бути пантеїстично налаштованим, але все одне це не відмінняє ситуації, при якій викладача будь сприймати еретиком, особливо ті, хто має ортодоксальний тип світогляду. Але вчити й лікувати слід всіх, бо нема такого феномену, як мононаціональна держава або монорелігійна, не може існувати гіпердомінанти, з одного боку, а з іншого – ніхто не знімає

питання рівності та питання поваги один до одного. Навіть безвинна фраза «Ну і слава Богу!», яку рівнозначно використовують як віруючі, так і невіруючі, або світські люди у діалозі отримує надзвичайно різний емоційно- та ментально заповнений контекст, який, у свою чергу, тримається на певних власних ідентичностях та ауто- й гетеростереотипах.

Ідентичність як самовизначення, ідентичність як власна цілісність, ідентичність як самовіднесення себе до певних концептів, норм, до реальної та уявної шкали стандартів (наголошуємо уявної, навіть самоствореної шкали стандартів правильного, відповідного, власного й неправильного та на протилежність до першого невідповідного, чужого (або іншого, інакшого)) є надзвичайним та важливим компонентом особистості. У свій час проф. В. В. Шкода писав, що як існують відмінні за своїми рисами способи філософствування, так і відмінні засоби подавання самої філософії [61], [67]. Відзначаючи, що для людини мислення та практична дія є головними поняттями, оскільки за допомогою них відтворюється характеристика людського буття, В. В. Шкода відзначав, що практичне та теоретичне відношення до світу має різну мотивацію, перше викликане потребами матеріального характеру, друге – інтересом пізнання, й відповідно мету культури можливо розподілити на аналізуюче (мислення) й практично діяльнісне. Взагалі, питання різноманітності, співіснування різноманітності та значення феномену різноманітності було одним з питань, які досліджував В. Шкода. Ми ж акцентуємо увагу в даному випадку на тому, що існує різноманіття природне, історичне, яке виникло й виникло природним шляхом, але сучасність, на жаль, виводить й маніпулятивні практики з штучною «історією» та штучною «ідентичністю», яка досить легко насаджується певними НЛП-методиками. Ми піднімаємо питання ідентичності та культурних стереотипів у призмі їх значення для гармонійного існування людських природних спільнот у першу чергу як попередження про неприпущення підміни головних цінностей взагалі.

Історія – досить цікавий феномен з точки зору філософа: тут існує багато полюсів викладення аксіологічно залежних та наповнених фактів. Тут існує багато знищених фактів, тут присутня велика емоційна залежність у пріоритетності світосприйняття. З одного боку, ми нагадуємо про нашу неединичність, присутність інших концептів та світів (мається на увазі уявних світів, так би мовити, внутрішнього наповнення ідентичності). З іншого боку – наше пояснення світу історично розвивається з загального коріння усього людства у цілому, але якщо використати метафоричний прийом у поясненні, то подібно деревам у природному середовищі кожне дерево (читайте ідентичність) росте власними «гілками» та має власний «стовбур». Цікаво, вважаємо, проаналізувати й розмисли з приводу формування та функціонування нації й у К. Хюбнера [65], надзвичайно цікавими є дослідження проф. С. Шелухіна [66]. Та торкаючись питання духовності і розвитку ідентичності як феномену, наголошуємо, що неможливо за спрощенням розуміння ідентичності та структури і механізмів дії культурних стереотипів пояснити, сформувати здорову ідентичність. Небезпека штучних ідентичностей – у їх імітації духовності та імітації історії. «Духовна одновимірність» – це мертва, нежиттєдайна ідентичність й відповідно людина з багатьма ризиками у власному розвитку та існуванні, тому досі актуальним та цікавим щодо праці є дослідження Н. Яковенко «Паралельний світ...» [70].

Дослідженню феномену ідентичності та її головних механізмів і дії присвячено велику кількість робіт, як і протилежному питанню – питанню руйнації ідентичності. Матеріали, дотичні до питань, пов'язаних з ідентичністю, можна знайти серед широкого поля наукових дисциплін – культурології, соціології, соціальної філософії, політології, психології, лінгвістики, семантики та семіотики, філософії як науки. Навіть твори релігійних філософів мають багато розмислів, присвячених як аналізу виникнення та дії механізмів ідентичності, так і рефлексії, самоаналізу власної структури та особливостей ідентичності у цих авторів. Наразі ми можемо послатися на дослідження Р. П. Абельсона [1], Б. Андерсона [4],

А. К. Байбуріна [5], Ю. Хабермаса [62], [63], П. Рікера [50], Ф. де Соссюра [54], [55], Г. Г. Шпета [68], Х. Ортеги-і-Гассета [47], К. Хюбнера [65], інших авторів Дотичними є дослідження Х. Вайнріха [7], Г. Вежбицької [8], [9], [10], [11], [12], [13], І. Ільїна [35], В. В. Красних [37]. Цікаві дослідження історії та розвитку ідентичності подають і інші праці [36], Н. Яковенко [70]. Певним чином перетинаються ідеї праць З. Фрейда, К.-Г. Юнга з працями К. Абрахама [2]. З недавніх матеріалів – Г. П. Даніл'яна [30], Ж. В. Деркач [31], О. Друль [32], В. А. Сушко [57], А. В. Ставицького [56], Т. Бреннан [72], А. Ласси [71]. В. С. Малахов, торкаючись аналізу структури та походження ідентичності, зазначає праці М. Гайдеггера й праці франкфуртської школи та постструктуралізму Т. Адорно [43, с. 299].

Нашою метою у цьому матеріалі є вивчення дії механізму культурних стереотипів у сучасній Україні з метою практичної допомоги у розумінні та вирішенні сучасних складних соціальних ситуацій. Задля цього слід пригадати, що у власному дисертаційному дослідженні [18], розглядаючи феномен культурного стереотипу, нами було розроблено схему, за якою ми структурували загал культурних стереотипів (механізм їх дії, особливість структури). Культурним стереотипам притаманна у першу чергу низка факторів: емоційність, стійкість, співвідповідність дії. Через загал рис та ознак культурних стереотипів ми також зазначали їх соціально-культурну скерованість та міцну прив'язку до феномену ідентичності, що відповідно ще раз підкреслює значення нашого сьогоденного дослідження [29]. Важливе значення, як на нашу думку, має виділення окремої категорії «хибних» стереотипів, або ж стереотипів, які провокують та продукують оманливі уявлення та риси [16], [21] та ін. Попередньо, під час дисертаційної роботи у кандидатському дослідженні нами були розглянуті функції та прояви стереотипів, серед яких окремо розглядалися та аналізувалися когнітивна функція, емоційна, соціально-відокремлююча, комунікативна [18]. Окрім розмежування та дослідження за структурною, функціональною ознакою, у свій час ми пропонували й певним чином структуровану типологію базових форм

культурних стереотипів, серед яких виводили етнічні ауто- та гетеростереотипи; існують стереотипи і в гендерному дискурсі (також ауто- та гетеро-, та тут все складніше в типологізації в силу певної базової структури гендеру); окрім того, надзвичайно широку групу за впливом займають мовні стереотипи [18].

Ідентичність як самоототожнення та ототожнення будь-якого феномену або «Іншого», віднесення іншого до певних еталонів завжди ускладнюється через постійну зміну, та усе ж таки ідентичність – це в першу чергу відповідність до чогось: до певного еталона, стандарту. Попередньо наведена думка приводить наше дослідження до розуміння того, що таким чином ідентичність мусить спиратися на щось і передаватися за рахунок якогось певного механізму, стандарту, «кліше». Саме тому ми пов'язуємо поряд два поняття «Ідентичність» та «Культурні стереотипи». Саме через це ми робимо певну ремарку, відступ від попереднього феномену, який розглядаємо, повертаємо власний погляд на феномен культурного стереотипу у загальному вигляді.

Таким чином, першочерговим завданням є окреслення кола питань, дотичних до питання змісту, функцій та прояву самого культурного стереотипу, феномен якого, незважаючи на широке застосування, довгий час (а деінде навіть й зараз) постає невідповідно трансльованим та розкритим у плані розробки теоретичної концепції. Недостатня увага до ролі та значення культурного стереотипу призводить до недовивчення фольклорних текстів, їх циркуляції та транскрипції. Поза увагою знов-таки залишається питання збереження та передачі відповідно етнічної та культурної ідентичності. Наголосимо, що актуальність дослідження механізмів наслідування, збереження та передачі низки аспектів суспільного буття етносів, й зокрема питань отримання особливостей саме української ідентичності, як завжди, продовжує бути важливою. У дисертаційному дослідженні у свій час була поставлена та розкрита задача виокремити, дослідити та узагальнити насамперед поняття «культурний стереотип» [18], праця над тематикою вивела

назовні питання певної «реабілітації» та більш досконалого розуміння феномену та механізму практичної дії стереотипів як таких. Зараз ми продовжуємо започатковану лінію дослідження, яка скерована на взаємозв'язок ідентичність – культурний стереотип. Тут іншим чином проводиться аналіз функціонування ідентичності у її практичному контексті.

Досі ми маємо нагоду бачити певну недосконалість чи невідповідну кількість знання відносно особливостей змісту, збереження та переносу інформації, її характеристики під час функціонування культурного стереотипу як такого, ми до цих пір бачимо відмінності у розумінні поняття «стереотип», відмінності в оцінюванні його позитивних або негативних рис, властивостей підміну значень, ті ж хибні стереотипи (оманні стереотипи) й однобічність досліджень (можемо з сумом констатувати, що дуже рідко, як показує наш досвід, читають відповідні статті автора з культурних стереотипів й пріоритети у праці науковців ідуть у цитуванні лише автореферату, замість цитування висновків нашого дисертаційного дослідження) і, таким чином, це певною мірою спричиняє, на нашу думку, складнощі дослідження у цьому науковому напрямку.

Ми досліджували механізм дії та функції культурних стереотипів. Дослідження дало можливість впевнено констатувати, що вони вдало діють як механізм збереження, копіювання та передачі інформації, пов'язаної з ідентичністю, а саме й з етнічною культурною ідентичністю. Аналізуючи сучасний стан опрацювання цього феномену (культурний стереотип), ми знов-таки, на превеликий жаль, бачимо недостатньо приділення уваги до їх аналізу, вивчення структури та прикладів, недосконале або взагалі відсутнє порівняння з іншими етнічними культурними стереотипами. Все це відповідно створює прогалину у дослідницькому матеріалі. Негативно впливають й розходження у розумінні, трактуванні прикладів цих стереотипів, які виражаються у фольклорному матеріалі – приказках, колискових, казках, бувальщинах тощо.

Культурний стереотип також досі має розходження у трактуванні самого поняття й, відповідно, певної підміни або зміщення, заміни, підміни у

визначенні мети, задач та функціонуванні цього феномену, що призводить до упередженого ставлення до культурного стереотипу взагалі. Є поняття «стереотип» у поліграфії, технічних дисциплінах, у психології. Наголосимо на тому, що залишилося малодослідженим питання точного теоретичного питання під конкретні, певні поняття – а саме «стереотип», «установка», «упередження». Таким чином, залишається деякою мірою проблематичним вільне використання поняття з дослідницькою метою у царині етнічних досліджень. Вважаємо, ще існує багато базового матеріалу до дослідження та аналізу у питанні структури, механізмів передачі та дії культурних стереотипів у площині ментальних рис та ознак у національних культурах та субкультурах. Не менш важливою та цікавою постає проблема механізму дії та передачі особливостей ідентичності.

При дослідженні культурних стереотипів ми наголошували й продовжуємо наголошувати на такій його важливій рисі, як неяви́сть та загальна важка «вловимість» для неспеціаліста при вивченні. Наповнення стереотипу за певними рисами та категоріями, емоційний та інформативний простір, мотивація та пояснення є потаємним, скритим від представників «інших» дискурсів. Інколи навіть сам носій культурних стереотипів не знає «чому він /вона так зробив». Дія, мова під час стереотипізації відбуваються швидко та автоматично. Оскільки він «усюдисущий», то для нас у першу чергу було цікавим досліджувати культурні стереотипи, наразі й мовні, поведінкові саме за допомогою текстів народних казок [14], [15], [16]. Казки завжди є певним особливим «синтетичним простором» «теоретико-множинного твору двох «підпросторів» – поета (творця) й тексту (твору), – які характеризуються особливо складною й «тонкою» структурою, яка виключно відкликається на неявне, потаємне...» [60, с. 25], а якщо додати до цього й простір слухача (слухачів) у їх інтерпретації?! Слід також нагадати, що чим більш замкнутим є суспільство, тим ширша сфера застосування й використання стереотипів, які прокладають та означають «життєвий шлях» у багат шаровому суспільстві, яке складається з низки певних «каст» [54]. Нагадуємо також, що у структурі

етносу зазвичай є певна загальна риса, або риси, які слугують ознакою, маркером спільності у поведінкових рисах й, на нашу думку, передаються від покоління до покоління за допомогою як стереотипів, так і важливого механізму умовно-рефлексивної спадковості. Такі риси науковці визнають за результат адаптації до навколишнього середовища. Велика роль адаптації у створенні загальних стереотипів поведінки на рівні самого етносу, при цьому слід не забувати, що, на жаль, одні етноси зникають з лиця землі та арени історії, а на заміну їм виникають інші етноси та етнічні спільноти. Поява останніх свідчить, що й сам поведінковий стереотип піддається впливу (хай і повільному) змін [45], [46].

Поняття *культурний стереотип*, як будь-яке поняття, має свою *структуру* [18]. Нагадаємо, що оскільки національна культура є спільним надбанням та результатом суспільної діяльності протягом багатьох поколінь певного історичного етапу часу, то природним є той факт, що вона передає, транслює власні нароблені та збережені форми поведінки, систему образів й т.п. за допомогою відповідних механізмів, саме серед цих механізмів певне місце займає й культурний стереотип; та оскільки й сама національна культура складається з підсистем, то детальна увага мусить бути звернута саме на етнічний культурний стереотип як феномен. У свій час ми звернули увагу на таке визначення етнічного стереотипу, а саме, що це «стійкі, успадковані від попередніх поколінь регулярно повторювані форми поведінки, прийняті в тій чи іншій культурі, специфічні для певного історичного утворення» [45]. Таким чином, ми бачимо, що стереотипам з наведеного вище визначення притаманна двоплановість та існування і дія у сфері побутової свідомості та у прошарку традиційно-побутової культури. Оскільки етнічні, національні культурні стереотипи створюють певні групи, то вони й сприймаються як міра та «стандарт» [45], але стереотип визначається більшою конкретикою, аніж «концепт» [37, с. 184–185]. Існуючи у вигляді феноменологічних когнітивних структур, вони зберігаються у свідомості носіїв етносу як кліше або штампи й передаються від покоління до покоління. Вони можуть бути «національно

забарвленими», але це не обов'язкова їх риса (як вважає, наприклад, В. В. Красних). Головною рисою у стереотипу тут вважається саме схематизм в уявленні певного обсягу інформації, який доведено до суперспрощення [37, с. 194]. На нашу думку, культурний стереотип відрізняється не лише на «горизонтальному рівні» серед національних, етнічних культур, але й відмінний за «вертикаллю» й у самій національній, етнічній культурі. Різні автори неодноразово вже підтверджували цей факт і відзначали певну відносність у характері оцінки уявлень якогось певного етносу з позиції декількох інших, тому у певному випадку необхідно враховувати силу прояву цих ознак у вигляді аутентичних особливостей у особистісних національно-специфічних характеристиках [37, с. 55], [5, с. 7–21], [37, с. 202–204], [9, с. 15–118]. Наприклад, у В. В. Красних є посилання на відповідні дослідження І. В. Захаренко та І. Н. Брилевої, які зазначали, що у групі алегоричних казок (про тварин) є певний сталий перелік зооморфних метафор та стереотипів, які приблизною мірою мають подібність та схожість у плані переліку «семантичних примітивів», які й, у свою чергу, формують структуру «зооморфного стереотипу». Національно-культурна специфіка обумовлюється за рахунок висунення на передній план «власних» «схем» [37, с. 202–203].

Для нас цікавими в контексті проведеної роботи постають екологічні норми, на що ми звертали увагу в монографії [29] та низці статей, наприклад [26], [27], [28], в п. 2, 3, та 6 у кандидатській дисертації ми запропонували зазначити як культурні ауто- та гетеростереотипи відповідно [18]. Таким чином, ми впевнено можемо сказати, що будь-який національний та етнічний «культурний простір» поєднує в собі не лише окремі знання та форми спілкування, уявлення, які сформувалися на підставі індивідуального та колективного пізнавального простору «національно-лінгво-культурної спільноти», але й весь спектр стереотипів [37, с. 208–212]. Розглядаючи механізми дії культурного стереотипу, слід враховувати, що вони як певна «комунікативна одиниця» впливають на свідомість представників етносу. Етнічний стереотип є схематичним уявленням та відповідним «стандартом»

самосвідомості, з якого можуть формуватися й елементи національної ідеї, бо вони відносно стійкі до впливу навколишнього середовища [42, с. 690–691]. Стереотип діє як механізм надшвидкого «оцінювання» та пропонування певної «копії» з архетипової «матриці», він є копією стандарту-кліше, який діє відповідно до власної структури задля повторного відтворення. Підкреслимо, що подана схема дії була запропонована в інших дисциплінах, але вдало діє й у нашому випадку [52, с. 613]. Також нагадати слід, що «стереотип – уявлення... структура ментально-інгвального комплексу формується інваріантною сукупністю валентних зв'язків, які приписуються цій одиниці й які репрезентують образ ... в його ...національно-культурному маркуванні...» [37, с. 178–180]. Стереотип є не лише стійким та сталим явищем [18], але він є регулярно, саме регулярно повторюваною формою поведінки, прийнятою у кожній певній культурі [5]. Ми ще раз звернемо увагу на працю В. В. Красних, що розподіляє стереотип на два різних підтипи: стереотип-уявлення, який утримує риси стереотипових ситуацій і стереотипових образів, та стереотип-поведінку [37, с. 176–179]. Стереотип є певною структурною формою, в якій певні дії та типові думки зводяться до найпростіших миттєвих реакцій – відповідей, і вони «...закріплюють у людях елементарні зв'язки поведінкових та розумових актів, зберігають стійкість цих зв'язків до ситуацій навколо, які постійно змінюються» [53, с. 860].

У контексті нашого матеріалу необхідно звернути знов увагу на те, що за певними «одиницями мови» завжди присутні стереотипи та асоціації, тобто те, що зазвичай лінгвісти та ті, хто займається філософією мови, називають концептосферою «національно-лінгво-культурної спільноти». Саме така модель пояснює, чому стереотипи допомагають закладати базис для певної групи культурно обумовленої уяви відносно навколишнього природного та образного, «мовного», абстрактного уявлення світу. Той же автор (В. В. Красних) аргументує це міркування таким чином: це російською мова

«знає», що суперечка та конфлікт «вспыхивают»¹, а загроза «нарастает» та «нависает»² [37, с. 181].

Соціалізація у власній мовно-етнічній спільноті, як «на нашу думку» й соціалізація у запозичених, інших, чужих мовних спільнотах примушує індивіда створювати або запозичувати певну «систему координат» з національно-маркованими «системами координат», де створені та діють національно марковані вектори «верх / низ», «плюс / мінус». Це залежить від того, що культура – це суспільне надбання, яке транслюється від покоління до покоління і створюється та зберігається, піддається впливу «суспільством, що трансформується» [37, с. 17–18], мова є надзвичайно важливим й найкращим засобом передавання «мнестичних слідів» до наступних поколінь, через символіку національна мова несе з дитинства особистості інформацію поколінь [37, с. 19].

Міжетнічні непорозуміння та конфлікти можуть виникати, на думку Тарасової, через проблеми міжкультурної комунікації і не лише через різність, інаковість мов, а й через відмінність національних свідомостей комунікантів [37, с. 32–33]. Стереотипи, ми додамо, що саме культурні стереотипи не можуть надати приклад випадку, коли їх протоформою явився б одиничний феномен, оскільки за власною природою походження культурні стереотипи часто є результатом відсікання зайвого та вибору найбільш типового з маси інформації [37, с. 38]. У самому терміні «стереотип» вже закладено його поліфонічність предметів, це завжди за ознаками та характеристиками збірний образ, на відміну від артефактів, де відбувається нарощення інформації, стереотип іде, навпаки, іншим шляхом, а саме шляхом спрощення, яке зберігає лише значущий мінімум, який може працювати у когнітивному та диференційному плані і, таким чином, самі стереотипи можливо ще розподілити й на стереотипи-ситуації, етнічні стереотипи, професійні стереотипи [37, с. 39].

¹ Ми заздалегідь не перекладаємо це слово, оскільки втрачається контекст моделі, на нашу думку.

² Аналогічно, використано мову оригіналу для пояснення у поданому випадку контексту.

Коли ми аналізуємо культурні стереотипи у їх значенні для формування, трансляції та збереження ідентичності, необхідно пам'ятати, що досліджуючи стереотип, його структуру та походження, слід розрізнити поняття «кліше» та «штамп». У цьому випадку, наприклад, В. В. Красних писала, що кліше є готовою мовною формулою, яка має риси регулярності її появи, й кліше означається рисами некомпетентності, мовний штамп – це більш складна форма кліше, яке для інтерпретатора вже втратило «джерельне», першопричинне інформаційне навантаження. Кліше свідомості співвідносяться з текстом, ситуацією, тобто прецедентними феноменами, які піддаються вербалізації й, відповідно, підлягають пізнанню. Вони належать до глибинних рівнів самої дії, штампи також вербальні, але діють поверхнево, вони прагнуть до гри з «поверхневими» значеннями [37, с. 140–146]. Г. Вежбицька колись писала про те, що вдала комунікація між культурами напряду залежить від універсальності базової множинності саме семантичних примітивів у кожного з учасників цього комунікаційного процесу (мається на увазі культур у цілому) [37, с. 162].

Можна погодитися з визначенням, що стереотип є «моделлю поведінки», яка пов'язана з детермінованим вибором певної тактики поведінки, оскільки самі стереотипи визначають потреби різних соціальних груп. Досить часто при означенні стереотипу підкреслюють таку його рису, як автоматизм дії, яка закладена через навколишнє, соціокультурне, етнічне середовище з його специфікою. Стереотипи, а ми додаємо культурні, національні, етнічні стереотипи, полегшують найпростіші поведінкові акти, якими просякнуте життя індивіда у соціумі, вони полегшують найпростіші поведінкові та розумові акти. Можливо погодитись з висновком, що стереотипи мають певну подібність й, відповідно, дотичність у внутрішній структурі з менталітетом (саме у такій подібній рисі, як надзвичайно довгій протидії часу та впливу оточуючого). Тобто вони стійкі до зовнішнього впливу. В. С. Кемеров зазначив тут, що завдяки психологічному та філологічному наслідуванню стереотипи за структурою подібні й до інстинктів [53, с. 860–861].

У свій час Ю. Лотман також вивчав феномен та механізм дії стереотипів. Він писав, що стереотип вміє сканувати різноманітні простори, проявляючи при цьому «бінарність» власного характеру, мінімальна його організація при цьому складається з «двох семіотичних механізмів, які співвідносяться один до одного у відношенні неперекладуваності і одночасно взаємоподібності, оскільки кожна частина своїми засобами моделює одну й ту ж позасеміотичну реальність [53, с. 861]. Стереотипи – це знакова форма вираження реальності, реальності з сігнікативним характером. Різні види стереотипів можуть використовувати різний обсяг «знаковості». Знаковість, таким чином, – це їх невід’ємна риса [5, с. 5]. Повторимо знову, що оскільки стереотип є знаковою системою, в якій і за допомогою якої він діє, то відповідно можемо пригадати й навести ідеї Д. Херадштейта та У. Нарвесена, які розглядали механізми психологічних обмежень на прийняття рішень [64, с. 388].

При дослідженні питання стереотипізації як механізму, за допомогою якого, як ми вважаємо, саме в першу чергу відтворюється як механізм збереження, так і відповідно відтворення та передачі ідентичності. Отже, цікавим постає продовження аналізу самого механізму стереотипізації. В такому разі нам бачиться корисним пригадати науковця Г. К. Бостана, у якого була праця: «Типологическое соотношение и взаимосвязи молдавского, русского и украинского фольклора» (1985 р.), результати якої ми аналізували у власній кандидатській дисертації. Розглядаючи феномен культурних стереотипів у загальній картині, ми розподіляли аналіз поміж структурою культурних стереотипів, функціями та проявами стереотипів та їх типологією [6, с. 4–68]. У певний час серед аналізу структури стереотипів ми проаналізували саме соціально-культурову скерованість стереотипів та їх зв’язок з ідентичністю. Це нам дозволило аргументовано підтвердити власні висновки та довести дію феномену стереотипу, яка поєднала культурний стереотип з його механізмами збереження та дії з елементами як національно-культурної, так і етнічної характеристики, їх зв’язок з типовими рисами ментальності. Знову наголошуємо, що процес формування етнічних та

національних спільнот – це постійний процес, який відповідно будується і за рахунок феноменів «побутового», «звичайного» життя соціумів [6, с. 29–34]. Продовжуючи власні дослідження, маємо нагоду додати, що й сьогодні також вимагає вивчення й екологічних та економічних чинників, бо національний ландшафт, його сприйняття також впливає на формування особливостей національної ідентичності [29].

Слід враховувати, що минуле й сучасне набагато міцніше поєднані поміж собою, аніж це вважається на перший погляд. Сучасність з її особливостями національно-політичного та економічного становлення (ті ж виклики у протистоянні глобалізації та її опонентів) примушує членів кожних окремих спільнот емігрувати або ж іммігрувати, та за кожним індивідом і його родиною незримо пересувається й, відповідно, або вводиться у певне коло власна ідентичність (яка не обов'язково знищується повністю). Г. П. Даніл'ян вже писав про глобалізацію, де він підкреслював широке залучення мас та територій до всесвітньої суспільної системи. Він у дослідженні підкреслив, що національна ідентичність є саме тим головним засобом для визначення відмінностей між «своїми» та «чужими», «іншими» [30, с. 190–191]. Для нас головним є припущення, що «національна ідентичність служить невід'ємним чинником додання законності урядовим інститутам» [30, с. 191]. Але підкреслимо, що, продовжуючи дослідження сучасних українських студій, слід не забувати й про вплив і наднаціонального чинника у самій ідентичності. Ми пропонуємо роздивитися й проаналізувати колорит та варіації таких етнічних маркерів, як, наприклад, «свої», «ми», «наші». Подальші наші дослідження виявили, що окрім глобального, присутні й цікаві поняття «екологічний простір нації» та «екологічний простір етносу», який ми пропонуємо розуміти або як найменший простір, у якому зберігається живе та здорове «ядро», чи як мінімальний ментально-психологічний простір, у якому індивід або індивіди зберігають повноцінне та здорове існування. Додамо, що поняття «екологічний» ми розуміємо як природний, історично зумовлений. До нього входять і чинники ландшафту, флори та фауни. Кожна нація має певний перелік

(з варіаціями, звісно) знакових символів тваринного та рослинного. Кожен народ має свій ландшафт, навіть у площині власного етносу мають набори декількох «констант» «звичного» ландшафту. Таким чином, історично наробилися стратегії та відповідно культурні стереотипи уявлень, які ми відносимо до «екологічних» та «соціально-екологічних» [27],[28],[29].

Коли Ж. В. Деркач розглядав питання національної ідентичності і формування громадянського суспільства в Україні, то він скерував увагу на аналіз закономірностей, за якими відбувається формування цієї ідентичності. Він писав про розуміння «строкатості» в етнічному плані в Україні та за ступенем розвитку карти народів і держав [31, с. 193]. Водночас він зазначає, що національна ідентичність мусить визначатися сучасним розвитком української нації, збагаченою ідеями не лише «козацької доби», але й на рівні сучасної держави, бо слід враховувати інтереси та захист прав та свобод максимально широкого прошарку населення. До цього він додає цікаве для розгляду питання розвитку «Української модерної партії» – в якій буде зроблено не стільки акцент на діаспорі, скільки на українцях, що проживають на історичній українській території разом з іншими народами, етносами та «розбудовують землю пращурів» [31, с. 195]. Розглядаючи питання ідентичності, ми завжди проводимо такі методи, як історичний або порівняльний та ін. Тому нас цікавлять усі варіанти виникнення та існування як національних, так і наднаціональних, а саме державних спільнот. Слід додати, що продовжують бути актуальними дослідження різних античних спільнот – Давньогрецької, Римської та ін. Саме тому нас також повинні зацікавити механізми ідентифікації, які існують серед сучасних греків, єврейського народу тощо. Дозволимо собі міркування, що ідея «месіанства» властива майже кожному народу, який зумів піднятися на високий рівень власного історичного або духовного чи політичного існування, бо саме так створено механізми, базис для самоозначеного та самовизначеного шляхом історії перемог та помилок існування. Припускаємо міркування, що те, що відбувається у історії України як Держави, насамперед є механізмом прояву як ідентифікації, так і вияву

власного дієвого та творчого існування навіть у самих начебто страшних ситуаціях.

Е. Едингер у розділі «Новітній час» написав, що «дві рішучі події у єврейській історії – Катастрофа європейського єврейства та відтворення держави Ізраїль – корінним чином змінили обличчя народу» [69, с. 584]. Порівнюючи з нашими реаліями, наша спільнота модернізувалася від Київської Русі (у варіантах язичького та християнського державного існування), періоду Монгольського Іга, періодів Козаччини, Гетьманщини і т.д. Слід додати, що, на нашу думку, з питанням природи та ландшафту у моделі самоідентифікації цього народу виникає проблема [27].

Продовжуючи наші роздуми далі, наведемо, що в працях О. К. Чаплигіна та О. Є. Маріної є припущення, що ідентифікація – у першу чергу це процес самовизначення особистості, а ідентичність постає наслідком цього процесу. Але міжособистісні та міжгрупові форми взаємозв'язку – це два полюси, між якими відтворюються різні прояви ідентичності: у одному випадку проявляється залежність від соціальних груп, у іншому немає такого впливу. «Я-образ» – уміщує у собі вплив великої кількості умов, де соціальні групи та вхід до них пов'язано з позитивною або негативною оцінкою, яка вже існує до них у суспільстві у цілому. Додамо, що соціальна ідентичність членів самої групи може й не задовольнити її учасників, що може спричинити вихід з неї [44, с. 126–129].

Історія нашої держави має багато таких цікавих чинників, коли певними періодами ми «дотичні» до існування «поміж» або навіть «в» межах інших держав (не втрачаючи власної ідентичності та самобутності як на площині верхнього рівня – інтелігенції та священників, так і другого рівня – самого масиву народу з його традиціями, ментальністю, обрядами та фольклором тощо), історія яких розвивалася у глобальній історії, тому ми мусимо прислуховуватися до думки, розмислу видатних філософів цих країн, аби створити кращу порівняльну картину, на базі якої більш критично досягнути історичні та націотворювальні ідентифікаційні механізми. Не можемо оминати

думку І. Ільїна, що «людина вірує у те, що нею сприймається як саме головне у власному житті... Душа твоя прикріплена до того, у що ти віруєш, вона наче живе та дихає цим» [35, с. 9]. Але погляньте, навіть він зазначав, що «у будові та відтворенні духовного досвіду окремі народи не схожі один на одного» [35, с. 70]. Вважаємо, що насамперед дбайливі до держави та власного народу Політики мусять враховувати останню думку! Бо «акт духовного досвіду, духовної любові та віри незвично складається та виношується народами протягом сторіч. Він вистигає здебільшого у неусвідомленому вигляді, повільно, передаючись через виховання та передачу від одного покоління до іншого. У цьому разі кожне нове покоління отримує спочатку у дитинстві виховний заряд внутрішньої свободи, а потім, до зрілого віку – зростаючи від покоління до покоління частку зовнішньої свободи, на базисі якої воно повинне довершити своє виховання – самовихованням» [35, с. 92]. Жодного слова з цієї цитати викреслити неможливо. Вважаємо можна нагадати у цьому контексті інтерв'ю однієї з учасниць евромайдану (взяте ще до трагічних подій), яка сказала приблизно таке: «Я була дитиною з батьками тут під час Помаранчевої революції, а зараз я прийшла висловити власну думку сама й горджуся змогою зробити це самостійно, як доросла». Можливо припустити, що подібні розмисли сам І. Ільїн визначив би як долю зовнішньої свободи, яка у здоровому суспільстві дозволяє довершити особистостям виховання саме самовихованням [35, с. 92]. Окрім цього, аж ніяк неможливо пройти повз його такого розмислу, що «держава забезпечує людям права свободи, але жодна людина не мусить отримувати право на злочин» [35, с. 93]. Тема, якої ми торкаємося, занадто болісна та тендітна, але ми продовжуємо вважати, що моральний обов'язок вченого та філософа – критичність не тільки мислення, але й висвітлення ситуацій та фактів, намагання руху до та в колі думок, яким притаманна риса максимальної об'єктивності. Ми вже писали про існування окремих груп ауто- та гетеростереотипів, за якими відокремлюємо та маркуємо все на «Власне-» або «Чуже», та завдячуючи чому маємо змогу осягати події навколо та самоусвідомлювати, ідентифікувати себе [18].

Вважаємо, що ідентичність закріплюється й через сприйняття культурних стереотипів і виявляється у феномені «національної свідомості», окрім любові до «власного», ми маємо у здоровому стані цієї свідомості вміння поцінювати красу й велич інших через сприйняття їх інакшої культури та їх власної історії. При цьому завважте – не намагаючись привласнити це «інше».

Звертаємо увагу, що у суспільній або індивідуальній свідомості може вдало існувати власний простір уявлення про «французьке», «англійське», «російське», «японське»: у нас є своє уявлення, за допомогою якого у нас існує «свій» Л. Толстой, «свій» Ф. Достоєвський, «свій» В. Шекспір та т.п. Та ми маємо усвідомлення, що те, що нас розвиває та милує око, є належністю «інших» (окрім болісних питань «привласнення» українського, замовчування фактів біографії тощо). Кордони національно специфічного походження у будь-якому разі мають дуже виразну межу. Варто підкреслити, що існує проблема, яку неусвідомлено висловив ще І. Ільїн, коли він писав про той факт, що існує та межа любові, за якою щезає уявлення про реальне походження та власність «уподобаного» об'єкта, бо виявляється тут дуже близько проходить перехрещення «свого» «рідного» з «чужим». І. Ільїн у власних дослідженнях відзначив перелік стереотипів, констант, які впливають на формування національної ідентичності і сюди входять не тільки історичні, політичні, економічні чинники, але й, услід за І.-Г. Гердером в «Ідеях до філософії людства» він пише про географічний чинник у формуванні ідентичності. Та виявляється, що Аляска не формує патріотизм та національний російський дух, а рідна земля – «архангельські та малоросійські степи» – це те, без чого, за його думкою, неможливе здорове розвинення національного російського духу [35, с. 208]! Це схоже на дилему: так чий же письменник М. Гоголь? Слід сказати, що серед науковців інколи виникають подібні дебати стосовно цілої низки відомих імен, наприклад доводилося чути дискутування стосовно походження А. Чехова і у такому ракурсі виникає запитання чий ж «малоросійські степи» про які писав І. Ільїн [35, с. 208]. Надзвичайно важливо

науковцям звернути увагу на вивчення та розмисел над цим та подібним феноменом, бо тут криються джерела болісних інтерпретацій та низка проблем.

Крокуючи далі у розмислах над аналізом феномену формування та існування культурної ідентичності, ми маємо нагоду згадати й думку І. Ільїна, згідно з якою «тільки той може не лицемірити, коли промовляє про «братерство народів», хто зумів знайти свою батьківщину, засвоїти її дух та поєднати з нею власну долю. Лише ті народи мають змогу до духовного братерства, які створили власну батьківщину та ствердилися у власному націоналізмі та патріотизмі. Аби брататися – потрібно в першу чергу бути» [35, с. 258], оскільки той, хто «відмовляється від власного духовного обличчя (усе одне – будь то це окрема особа або народ) – не сходить до певного «високого» ступеня «загального», а спускається долу до духовного небуття та йому належить пройти не «братання» й не братство, а зникнення з арени історії» [35, с. 259]. Надзвичайно актуальні думки!

Якщо підходити до аналізу більш теоретично, слід підкреслити, що ідентифікація є співвідношенням певного факту (з власним буттям) з споглядачем. Розглядаючи питання ідентичності, слід скористатися нагодою й ще раз нагадати про результати дослідження О. О. Тіхонова, який писав про проблему існування таких феноменів, як меми та мемплекси, характеризуючи останні як особливі «когнітивні віруси», що несуть негативний вплив та мають схильність до саморозмноження та самовідтворення. Меми та мемплекси несуть негативну роль від того, що можуть поширювати хибну й оманливу інформацію, ідеї. О. О. Тіхонов наводить інформацію, що вперше написав та запропонував визначення у 1976 році Річард Докінз, який вважав, що мем як певна одиниця передачі культурної інформації мусить мати подібність, аналогічну до гена у клітинах організму, й розповсюджується подібно вірусу між індивідами [59, с. 40]. О. О. Тіхонов, посилаючись на працю Д. Деннета, припускає, що «мем – це складна ідея, яка самоорганізується в окрему одиницю, яка запам'ятовується (гештальт, паттерн, схема та т.п.)» [59, с. 41]. Найцікавіше щодо нашого дослідження – це той факт, що О. О. Тіхонов,

перелічуючи серед мемів такі феномени, як ідеї, анекдоти тощо, підходить поступово й до самих етнічних стереотипів. Механізм дії мемів він вважав подібним до дії комп'ютерних вірусів. Посилаючись на працю Д. Вайднера та В. Бріджеса, він наводить як приклад розповсюдження спіритуалізму у ХІХ сторіччі [59, с. 43]. Але оскільки сам розум людини скеровано до прогнозування, особливо «бажаного передбачення», то тут ми маємо можливість бачити сильний, але досить часто некоректний інструмент екстраполяції» [59, с. 45].

Враховуючи обмеженість простору нашого розділу, ми вважаємо за потрібне зробити лише посилання на матеріали статті Ю. Габермаса, у якій він зазначав наявність такого дивного феномену, відповідно до якого до середини 80-х рр. минулого сторіччя вся історія тогочасної Європи існувала у «кристалічному стані» «*posthistoire*», бо цими словами, як зазначає Ю. Габермас, Арнольд Гелен означив «відчуття змін, при яких нічого не відбувається» [62], [63]. Слід пам'ятати, що Ю. Габермас досить багато приділив уваги розгляду питання ідентичності народів у Європі Нового часу (імперія), часу Середньовіччя («пояс» міст середньовічних з їх правами). Так от, згідно з його думкою, лише у Швейцарії вдалося зародити таку федерацію, яка надала «механізм зняття міжкультурної етнічної напруги у громадянському союзі». Та лише третя форма, за Ю. Габермасом дієвіше створила умови до генеруючої сили, а саме – французька демократія, яка почала існувати у формах національних держав того часу.

Не можемо оминати таку «цікавинку», яку наводить Ю. Габермас: він писав, що історію національної держави, як і її народження, можливо поєднати з іменем давньогрецької богині, яка відповідала за факт народження та походження та яку звали відповідно «*Natic*», таким чином, слово «нація», оскільки й «*gens*» й «*populus*» існують поряд, на противагу до «*civitas*» (остання означає дике й «варварське» у народі) й, за Габермасом, нації, таким чином, постають як родові спільноти, які, до того ж, були вкраплені як географічно, так і культурно (через мову, звичаї та традиції) аж до ХV сторіччя у карту

тогочасної Європи, і лише потім почався процес відтворення державної організації. Французька революція, на думку цього автора, дала змогу розвинутися феномену, у якому за кожною нацією визнавалося право державного суверенітету [62], [63]. Нагадаємо, що феномен небезпечності тут мав змогу виявити й Х. Ортега-і-Гассет під час роботи над аналізом дії феномену натовпу, оскільки його він назвав «збіговиськом посередностей», які не тільки пишуться нею, але й силоміць нав'язують її іншим [47, с. 16]. Значущість епохи, за Х. Ортега-і-Гассетом відчувається відповідно у власних межах, з власними особливостями та відмінностями.

Дуже правильно сказано, що минуле має власну правду, не враховуючи якої все попереднє вернеться у максимально негативному стані [47, с. 86]. Це ще раз підкреслює відповідну важливість та водночас складність у дослідженні питання ідентичності. Слід зазначити, що у сучасному багатовимірному середовищі з його механізмами глобалізації та досі існуючими ідеями космополітизму, концепціями національного чи релігійного шовінізму (який має прояв у сучасності на більш високому рівні за рахунок комунікаційних мереж мас-медіа певних країн), на щастя, продовжують створюватися соціальні «екологічно марковані» механізми для створення моделей здорової, цілісної ідентичності.

Автори книги «Звідкіля родом литовці» підкреслюють, услід за іншими, значення етногенезу, оскільки це – науковий напрямок, який поєднує знання та працю представників декількох напрямів наук. Насамперед це мовознавство та «Мова землі», тобто старі топоніми, за якими досі існують певні географічні, геологічні локації тих народів, яких вже навіть не існує на карті сучасної планети [34, с. 8–15]. Це досить складна наукова пошукова праця, оскільки, як вкотре ми підкреслюємо, що антитеза «Своє» – «Чуже» – дуже важлива складова у механізмі формування індивідуальної ідентичності, але водночас у даному випадку досить незахищена від ілюзії та дії хибних стереотипів. Слід нагадати, що метафора «Моя Земля» («Рідна Земля») у першу чергу починає

знищуватися окупантами і у своїх adeptів починає формуватися уявлення про «власність» та «історичний фейковий простір» на захоплені території.

Незважаючи на деякі слабкі сторони, усе ж таки дієвим механізмом збереження, з одного боку, та одним з елементів формування ідентичності, з іншого, постають саме культурні стереотипи. У свій час власним дисертаційним дослідженням стосовно них ми зробили спробу класифікації культурних стереотипів, задля чого вибрали низку головних рис, за допомогою яких й структурували компонент культурних стереотипів взагалі (враховуючи їх такі риси, як сталість, емоційність, відповідність у дії). Необхідним при їх описі було використання аналізу їх виходячи з позиції соціально-культурної скерованості культурних стереотипів. Також вважаємо вдалим вивчення культурних стереотипів у поєднанні з питанням аналізу та дослідження ідентичності. Задля добротності та відповідності не оминули й їх негативних рис, оскільки зробили відповідний опис та характеристику механізму та дії хибних (оманливих) стереотипів, зробили відповідний опис і аналіз функцій культурних стереотипів. Під час праці над цим питанням ми торкалися опису базових форм стереотипів, тому ми писали про мовні, гендерні ауто- та гетеро-стереотипи тощо [18, с. 27–66].

Додамо, що у наступній науковій праці над питанням змісту феномену «Екологічна футурологія» нам вдалося виявити, а на далі й знайти підтвердження гіпотезі про існування специфічного простору, який можна назвати «етнічна екологічна ніша», та насамперед можна охарактеризувати як ланку уявного власного колективного відчуття природи, і навколишнього «правильного», «найвідповіднішого» ландшафту. Але у етноса відповідно існує не лише уявне минуле та уявне сьогочасне. Тут надбудовується й уявне міфологізоване Прийдешнє, або Майбутнє. Здебільшого «мігруючих етносів» не так вже й багато на тлі загальної людської історії, але, вважаємо, що й там існували та існують певні «власні» уявлення. Ми нагадуємо, що український етнос, як і ще невелика кількість, має широкий спектр «власного» ландшафту через велику площу існування та проживання (з врахуванням й історично

втрачених та анексованих територій, які стираються в історично-просторовій пам'яті населення як українські території). Цікаво, що О. В. Титар у власному дослідженні також використовує поняття «екологія традиції», коли пише про «Традицію як форму існування / наслідування ідентичності» [58, с. 49, 54].

Досліджуючи питання культурних етнічних стереотипів та їх зв'язку з розвитком та формуванням, збереженням ідентичності в особистості, не менш важливим є питання вивчення процесу відновлення та її розвитку і дії. Ще у квітні 2009 року ми писали про важкість підтримання власного постійного інтелектуального рівня та руху задля збереження своєї Самості (наразі й ідентичності). Бо у певний час виникає болісне розуміння, що весь наш життєвий духовно-душевний, ментальний простір та той досвід, який ми плекаємо у ньому (робота довгих років), перетворюючись у думку, яку ми записуємо на папері, раптово можуть стати «занадто маленькими» та «занадто простими». Виникає болісне міркування, що Текст та Мова – досить суворі явища, що безжально показують нам нашу Самість досить у плачевному стані. Нещадність реального світу робить з нашою ідентичністю та нашим простором, в якому ми існуємо, враховуючи й культурні стереотипи, подібним бальзаківській «шагреновій шкірі», яка стискає нас й розчавлює рамками та межами скутості та власної обмеженості або крихкості нашого внутрішнього простору перед нещадними реаліями змін навколишнього світу.

Ми пишемо про механізми, за допомогою яких етнос та народ підтримує міжпоколінний зв'язок у просторі та історичному часі. Але окрім загального етнічного надбання, яке існує як у письмовій, так й усній формі, сторіччями поряд у часі виникають особистості й навіть цілі прошарки людей Слова – філософів, науковців, поетів, письменників (і істориків та культурологів у тому числі). Створюється відповідна традиція, яка перепливає в інший вимір, створюючи інший, але не менш важливий простір ментальної інформації, яка стає класикою, наразі й інтелектуальною класикою. І збирачі фольклору, й ті, хто його зберігає, як і класичні письменники, певною мірою «віддають належне» більш старовинним рівням у структурі національної етнічної

культури. Кожен з науковців має період власної «віддачі належного» перед світовою та національною класикою, яка зберігається у творах. Неможливо віддавати «належне», не спираючись на іншу думку, яка підтримує інтелектуальний вогонь. Думки наші можуть бути блискучими чи ні, але певною мірою ми покладаємося на розсуд, сформований й тими самими такими простими традиціями й наразі культурними стереотипами.

Культурні стереотипи, незважаючи на їх механічність та спрощеність у дії, на нашу думку, підтримують нас у звичному просторі, й у просторі під час зовнішніх випробувань і саме тоді постають базисом, на який спирається кожна окрема людина, аби вистояти та мати певну точку опори на цьому хисткому й складному суспільному просторі відносин та комунікацій у нелегкі часи. Будь-яка людина не може існувати без такого механізму, як віра, яка є продовженням упевненості у правильність. Вважаємо за необхідне підкреслити, що науковці можуть бути віруючими й матеріалістами, віталістами й гілозоїстами, ідеалістами й матеріалістами, але їх поєднує феномен віри, віри у те, що вони вивчають та досліджують, віри у слова, висновки та порядність інших людей. Тут, як не дивно, також накладається відповідна міць або слабкість певних загальнокультурних або етнічних стереотипів, але цьому можуть бути присвячені інші матеріали, зараз ми розглядаємо трохи іншу позицію. Віра на суперечить іншому важливому етапу, який нам доводиться проходити здебільшого (й на щастя й горе одночасно самому) – етапу Сумніву. Це певний простір неспівпадіння того, у що віримо, й реального, можна сказати, що це шлях відкриття існування *непоясненого*. Поряд з цим є існування несправедливого, саме тут рухаються ті, яких Ільїн називав «крокуючими» («идущими»- р.н.) [35]. На нашу думку, досліджуючи й культурні стереотипи, доводилося чути різне ставлення до них. Але ігнорування їх є досить небезпечним, як і поклоніння. Штучно їх неможливо відтворити та й не має сенсу, але будь-який науковий простір завжди дотичний до проблеми помилок та занадтого спрощення, боротьби теорій та гіпотез тощо. На нашу думку, це питання варто досліджувати й надалі, навіть з погляду питань загальної

педагогіки, мистецтвознавців, навіть медиків, психологів, бо хворіють та виздоровлюють люди також відповідно до внутрішніх ментальних й душевно-духовних настроїв. Повторимося, але сумнів не обов'язково мусить рухатися у бік невірування та зневіри й тотального ігнорування, сумнів може або знаходити чужу чи власну помилку, або відкривати, якщо й не невідоме, то хоча б створювати питання, тим самим пропонуючи наступний дослідницький рух далі у невідоме або у те, що виявилось ще досі невідомим й невивченим досконало. Саме у силах філософів та науковців, інженерів створювати феномен поясненої наочності.

Той, хто шукає та сумнівається, хоча й знаходиться у вразливому становищі з боку власної тотожності та навіть власної цілісності (оскільки цей шлях особистості, не має прямого скерування й може завести будь-куди з невідомим результатом), з точки зору етичних питань є більш чистим, чесним та духовним, порядним, ніж відчуття обраності (частіше хворобливого уявлення обраності), оскільки тут частіше індивідом проявляється риса, за якою починається знецінення у думках та діях позиції Іншого. Ідентифікуючись, ми приймаємо духовні цінності або ж, навпаки, від чогось мусимо відмовитися, і саме тут і тоді те, що ми знайшли й обрали для себе, стає настільки частиною власного «Я», що у індивіда виникає сильне бажання захистити й прихистити це знайдене й привласнене знання. Негативною рисою стереотипів є неприйняття іншого, осліплення перед власним (хоча ця риса не обов'язково є притаманною у будь-якій ситуації, вона лише може проявлятися або ні). У хвилини ментального, духовного засліплення у чужому може не бачитися рівноцінно справедливе та відповідно «правильне». В. Лосський у «Богобаченні» писав, що полемічно посліплені є результатом «богословстуючої напівінтелігенції» [41, с. 11]. Думка, до якої треба обережно підходити у розкритті та аналізі, але без якої розуміння трактування ідентичності, як і власного та чужого, правильного та хибного, буде незавершеною.

Розмірковуючи над питаннями духовності, етнічного, національного та загального для людства тим чи іншим чином, у першу чергу бачиться

величезний, але й незримий для неуважних зв'язок людини з Природою у цілому, яка є колискою існування етносів, народів та держав у цілому, з одного боку, а з іншого – саме вона й через поле «національного ландшафту», а частіше потім «національного уявлення ландшафту», міцно впливає на наступні кроки у діяльності індивідів. Наголосимо, що, досліджуючи окреме, індивідуальне, етно- та націоспецифічне, в першу чергу ми міркуємо над питаннями гармонійності, цілісності та свободи розвитку. Велична сила поєднання через різноманіття, про феномен якого ще колись писав проф. Шкода В. В., є надзвичайно важливою. Та у першу чергу культурна, етнічна особливість є нашим головним стрижнем, який не тільки керує нашим життям, але й слугує міцним базисом, на якому тримається, у першу чергу, наша ідентичність та духовний спокій і гармонія.

Оскільки ми живемо у світі, який створено та розшифровується мовою метафор, кожна епоха та культура може привносити, додавати або змінювати, навіть забуваючи старе, замінювати старий «сюжет» власним розумінням та інтерпретацією. Коли порівнюють життя людини або навіть цілого народу з плодовим деревом й кажуть про зростання, квітіння та дозрівання і висихання й смерть за аналогією з деревом, чомусь майже одностайно забувають, що майже ніколи дерево не цвіте та плодоносить один раз! Це повторюване явище, й тому більш природний погляд на диво нам дає іншу модель та НАДІЮ, саме надію на майбутнє – як особисте, так й у більш широких масштабах. Саме так й складено здебільшого життя людини. Вважаємо, що зараз здебільшого на відміну від архаїчних спільнот дуже рідко людина живе життям квітки-одноденки. Той, хто повірив «одноденній» метафорі життя, перестає відчувати необхідність відтворювати власним життям та волею циклічність та певну повторюваність подій. Можна лише погодитися з тим, що не кожне життя дає можливість людині повторювати повні цикли такого життя, не кожен етап дає плоди або квітіння, та знов-таки, є надія та сподівання на життя, як і впертість у житті. Ми вже писали про це у власній монографії, як і про те, що й одне яблуко може як перевернути усі задуми (плод з Дерева пізнання Добра та зла)

так і оте легендарне яблуко, яке начебто допомогло у свій час І. Ньютону [29]. Ідентичність – не сталість, але базис, опора, мотивація, за допомогою якої відтворюються певним чином суспільні та власні плани. Людство має право на життя, як і колиска, у якій воно існує досі (на щастя). Ільїн колись написав, що слід заглиблюватися у себе. Але не у суб'єктивне, емоційне, а у «власне, надособистісне предметно-насичене духовне здобуття», для нього це була віра, любов, свобода, совість, сім'я, націоналізм з ідеєю нації, національне виховання [35].

Коли ми торкаємося питання духовності, неможливо не сказати, що духовність та феномен дивування («здивування») міцно поєднані між собою. Вміння вслухатися до вібрації життя, Життя як феномену надважливого. Це є необхідною якістю вчителів, інженерів, лікарів та науковців (ну, й обов'язково філософів), але для дітей це найнеобхідніша умова. На жаль, освіта у її найгіршій моделі вбиває це відчуття. Але означене вище «здивування» як феномен не такий безтурботний, як здається. Це важка ноша, духовна ноша. Вміння дивуватися та вчитися поєднано між собою у щасливців, але й водночас у нещасних особистостей, оскільки дивування, за-дивування це велика та важка ноша. У Геніїв, вчителів (справжніх Вчителів), маленьких дітей і... ідіотів це проявляється як Кара Божа, бо «Ой, щас розповім, що я побачив та зрозумів». Це як транскрипція притчі про царя Давида та його вуха віслюка. Здивування неможливе без споглядання та розповідання, оповідання й відповідно творення чогось нового. Парадоксально, та справжній Вчитель радіє, коли його учень стає розумнішим за нього. Саме це протиріччя у боротьбі за існування та відмінність від природних шляхів еволюціонування і є однією з незримих констант духовності. Духовність у феноменах часто суперечить нормі виживання у природі, саме всупереч логіці духовність дарує людству шанс на життя, та, на жаль, цей феномен, як рідкісна квітка, досить рідко відкривається.

Раніше ми зазначили, що питання рефлексії та саморефлексії – дуже важливий феномен у особистості, особливо у філософа, науковця. Ідентичність постійно відчуває тиск від навколишнього середовища та подій, до яких

залучено індивіда. На нашу думку, у питанні духовності, а саме позиції відновлення, самовідновлення надзвичайно важливу роль відіграє сфера концептів, основ ідентичності та самоусвідомлення її людиною. Питання відновленості, самозбереження надзвичайно важливе й з боку практичного його вирішення. Вміння самоцілитися, зцілитися, відновитися та «склеїтися» з подальшим відновленням працездатності наразі й фізичної, психічної, ментальної тощо завжди пов'язане й буде пов'язане, на нашу думку, з бажанням, можливістю та вмінням будувати плани на майбутнє, особливо на найближче майбутнє.

Духовність, ідентичність, культурні стереотипи мають теоретичний і практичний бік як вивчення, так і застосування. Надзвичайно вагомим та життєстверджувальним є питання цілеполягання, мети й виплекування рис характеру людини середовищем й ним самим / самою. В ідентичності внутрішнє «Я», Самість за допомогою самопідтримання та формування ідентичності, спираючись на неї через ті ж культурні стеретипи, повільно чи швидко, але постійно веде внутрішній монолог с самою собою. Зміст та суть цього внутрішнього монологу – велика тайна навіть для самої окремої людини, не всі це відчують й розуміють, що саме відбувається з ними особисто. Це може починатися й у дитини і бути так само відсутнім навіть у дорослого. Надзвичайно важко зрозуміти ціну власного вчинку й особливість власного характеру. Та незважаючи ні на що, досліджуваним матеріалом ми продовжуємо доводити існування величезного прошарку механізмів і резервів вдосконалення і самовдосконалення у житті, власному житті, його побудови і скерування відповідно до навколишніх подій. Величезні фізичні й духовні сили потрібні там і для того, аби навіть у час Апокаліпсису навчитися знаходити власний простір та вміння не боятися й означувати життя.

Вкотре будемо повторювати й звертати увагу читачів та науковців, що ідентичність, культурні стереотипи – дуже міцно пов'язані з національною мовою. Вивчаючи вплив національних мов одна на одну, Е. Сепір підкреслював, по-перше, односторонність у цьому процесі, окрім того, він

писав, що у мови країни, на яку дивляться як джерело культури, більше можливостей впливати на інші мови, які поширені навколо неї [51, с. 151]. Таким чином, зрозумілою стає вся боротьба науковців та письменників за поширення простору тієї ж української мови. Значущість, престижність, імідж – все це у руках самих людей. Ось чому питання культури та духовності не лише на рівні самого етносу, але й на глобальному рівні надзвичайно важливе. Світоч світла не може бути мутним, але багато чого є відповідно в наших можливостях та силах. Мова не може існувати поза культурою, тобто поза межами соціально успадкованої сукупності практичних навичок та ідей, які характеризують наш стиль життя. Саме у антропологів давно вже виникла традиція вивчати людину за трьома ознаками: раса, мова та культура [51, с. 163]. Саме тут Е. Сепір знов попереджав, що «спільність мови не може нескінченно забезпечувати спільність культури, якщо географічні, політичні та економічні детермінанти культури перестають бути однаковими у зоні її поширення» [51, с. 169]. Для вивчення використовуються різні методи, наприклад, зіставляльний. А. Реформаторський у свій час пропонував вивчення синхронії. Відповідно до цього методу намагаються встановити відмінності, які властиві мовам і застерігають у проведенні дослідження від «провокацій підміни чужого своїм». Зіставляльний метод прагматичний і скерований на прикладні та практичні цілі; кожен ярус у мові системний та індивідуально відмінний і самобутній [48, с. 41]. Підкреслюючи значення мови як для культурних стереотипів, так і для ідентичності, слід нагадати також, що мова – системне утворення, тому регулюється власними законами, і засвоєння чужого саме й складається у механізмі підкорення його «своєму», а засвоєння чужого, іншого можливе лише через засвоєння як таке, коли іншомовне слово підкорюється діючим у цій мові законам та відповідає існуючим та функціонуючим у ньому моделям» [48, с. 43].

Ми розглядаємо ідентичність як механізм самовизначення в оточуючій дійсності. Ідентичність розуміють як гнучкий та схильний до розвитку процес співвідношення, самоототожнення іншого з аналізом власного «Я». Таким

чином, ідентичність постає певним ідеальним образом та стандартом, до якого скеровано зусилля та рух кожного окремого індивіда. У ідентичності можливо виокреслити унікальну концентрацію, співвідношення між намаганням бути «подібним», «відповідним» з протилежним рухом до відчуття власної «знаковості» та «унікальності».

Також слід зазначити, що визначення культурного стереотипу повинно враховувати й специфіку його структури, функцій і прояву, що зробить зрозумілішим його поєднання з ідентичністю. Культурні стереотипи, окрім національної, етнічної специфіки, розподіляються за скерованістю (ауто- та гетеростереотипи, спектром її дії, тому тут у їх означенні та використанні слід обережно підходити до типології, оскільки за правильною типологією отримується й відповідне розуміння їх можливостей та методів їх дії у індивіда при формуванні та відповідно при функціонуванні ідентичності на сталому рівні.

Культурні стереотипи через їх дію як у самому етносі, так і при міжетнічних контактах мають феномен «скритої дії», «скритого реагування». Культурні стереотипи мають як позитивні, так і негативні риси (але останніх значно менше). Стереотипи, кліше та упередження – суть різні феномени з різним значенням наслідків дії.

Культурні стереотипи, як і ідентичність, мають впорядковану складну внутрішню структуру, вони багаторазово дієві, постійні. Стереотипам властива ознака «самовідтворення», емоційність, відносна стійкість до зовнішніх впливів й властивість до довгого існування (значно довше за індивідуальну ідентичність). Культурні стереотипи володіють співвідповідними причинно-наслідковими механізмами дії. Стереотипи подвійні за ознаками, регулярно повторювані, з, одного боку, сферою їх циркулювання є побутова сфера, з іншого – емпірична, тобто основана на досвіді традиційно-побутової культури.

Питання ролі та місця культурних стереотипів у трансформації та передаванні культурних суспільних цінностей є досить проблематичним, оскільки пов'язане зі складнощами ментального характеру. Через те, що й сам

термін використовують досі невідповідно на побутовому рівні, тому слід розводити питання побутового характеру та наукового, але стереотипи відображають саме сформовану та закріплену специфіку етносу. Вони виступають у ролі стереотипів-образів та стереотипів поведінки, розкривають семантико-когнитивні асоціації й слугують для підтримки механізмів «взаємної упізнаваності» та самовпізнання (що знов-таки приводить до питання функціонування ідентичності загалом).

Сама ідентичність й культурні стереотипи несуть яскраве забарвлення національною етнічною специфікою. Культурні стереотипи структурно розподілені на зовнішні (гетеро-) та внутрішні (ауто-), окрім цього вони мають мовну та гендерну прив'язку. Вони завжди будуть утримувати у собі оцінювальну функцію про відповідні («правильні») та невідповідні («не правильні», ганебні, неприйнятні) норми поведінки. Але повторимося, стереотипи можуть нести й хибну інформацію. Тому є окрема група «хибних» стереотипів (які, у свою чергу, мають як ауто-, так й гетероскерованості, гендерні й т.п.).

Оскільки стереотипи виконують комунікаційну й соціально-розмежувальну функції, то вони активно беруть участь у певній низці механізмів існування ідентичності, менталітету як феноменів. Культурні стереотипи віддзеркалюють регламентовану, типову поведінку та образи, також вони фіксують та виражають норми, схеми, які вироблено протягом довгого часу. Кожна національна мова, як і відповідна національна картина світу, створювала різні види домінування та конкретики семантичних образів, в першу чергу це закріплюється в ідентичності й через мову, емоційність. Риси створення фраз, діалогу, привітання, розшифровка внутрішнього змісту мови. Культурний простір самої мови існує й за допомогою механізмів, які забезпечують культурні стереотипи (наприклад, неперекладне «насипати борщу» – насипати рідини!) трансмутує у те ж «насыпать супа» у інших випадках навіть при використанні індивідом іншої мови). Стереотипи не лише акумулюють та транспортують інформацію, поведінку, але й оцінюють

діяльність. Царина дії стереотипів, як і ідентичності, має ознаку масовості використання, стійкості та повторюваності, відтворення.

Таким чином, стереотипи відображають та передають типові програми поведінки, норми її оцінки і поєднуються з дією ідентичності особистості. Стереотипи є знаковими (семіотичними) утвореннями і внаслідок цього мають велике значення при дослідженні як особливостей етносу у цілому, так і ідентичності (як загальної, так і індивідуальної). Але аби бути об'єктивними, мусимо враховувати негативні тенденції у суспільстві, які за допомогою спецефектів «підміни», містифікації тощо викривлюють природний процес ідентифікації особистості.

Сама нація – досить модерний феномен, але в ній є багато постійних та сталих елементів, які, створилися за рахунок культурних стереотипів, які зберігаються насамперед у фольклорі та мові. На прикладах певних досліджень нам вдалося проаналізувати поняття «Рідна земля», аналіз якого та час впливу підтвердився за допомогою дослідження низки топонімів й гідронімів. Отже, «екологічна футурологія», як і поняття «екологія», має можливості вивчатися й у цій царині знань. Поданим розділом ми зробили, на нашу думку, досить вдалу спробу обґрунтування щодо можливих наступних проєктивних, футурологічних досліджень феномену культурних стереотипів та ідентичності.

Хоча певні стандарти у феномені ідентичності можуть витіснятися на периферію (наприклад, «карі очі» частіше згадуються у піснях та приказках, аніж «волошкові», або «русалчині» тощо). Та наведене вище не закреслює того факту, що ідентичність представлена на різних рівнях життя та індивідуалізації сучасної людини. Частіше це відтворюється за допомогою механізму етнічних культурних стереотипів.

Слід нагадати про недостатню увагу до поняття «культурні стереотипи»: досить часто зараз віддають перевагу використанню поняття «код нації», але останній на нашу думку, частково сам входить до поняття «стереотип». На щастя, повністю зупинити механізм самоідентифікації та боротьбу за існування таких потужних феноменів, як Етнос та Держава, неможливо. Акцентуємо

увагу, що держава Україна завжди мала можливість співіснування здорової поліфонії історично співіснуючих націй. Поданим матеріалом ми продовжили аналіз існування та створення і передачі національної ідентичності. Ідентичність досі постає як саморозвинений процес самоототожнення і порівняння з певними стандартами та уявними ідеалами, існуючими навколо індивіда. Здебільшого це ідеальний образ, стандарт. На наш погляд, найпершим джерелом формування ідентичності та її збереження, передачі постає мова (ритміка, метафоричність, «мелодика»), фольклорні тексти (а це широченний пласт різної мовної писемної та усної інформації), побут, географічні чинники. Питання поєднання релігії та ідентичності настільки складне, що його слід виносити як окреме дискусійне завдання. Цікавим є той факт, що на формування та існування ідентичності впливають й антропологічні очікування та зовнішні ознаки.

Вважаємо, що у першу чергу слід спиратися на позицію розуміння модерновості нації як живого, але постійного рухливого феномену, який пролягає через усі історичні трансформації на нашій території в історичному плані. Коло стандартів рухається повільно, але майже ніколи не знищується, воно виведене на «периферію спільного пам'ятання». Та ідентичність як надважливий механізм самозбереження особи має особливість як формуватися, так й передаватися іншим. Здебільшого, вважаємо, що це відбувається за допомогою мови та етнічних культурних стереотипів. Нас продовжують бентежити та турбувати ідеологічні хибні стереотипи та маніпуляції з індивідуальною та колективною свідомістю. Але це питання вже наступних наших досліджень, та не слід забувати, що неврахування цих проблемних питань може спотворити природні процеси формування ідентичності серед населення.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Абельсон Р. П. *Структуры убеждений. Язык и моделирование социального взаимодействия* / Сост. В. М. Сергеева и П. Б. Паршина, под общ. ред. В. В. Петрова. Москва: Прогресс, 1987. 464 с.
2. Абрахам К. *Сновидение и миф. Между Эдипом и Озирисом: Становление психоаналитической концепции мифа*. Львов: Инициатива; Москва: Совершенство, 1998. 512 с.
3. Абущенко В. Л., Аксютченко В. И., Ананьев В. Л. и др. *Большой Энциклопедический словарь: философия, социология, религия, эзотеризм, политэкономия* / Главная науч. ред. и сост. С. Ю. Солодовников. Минск: МФЦП, 2002. 1008 с.
4. Андерсон Б. *Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму*. Вид. 2, перероблене. Київ: Критика, 2001. 271 с.
5. Байбурин А. К. *Некоторые вопросы этнографического изучения поведения. Этнические стереотипы поведения* / под ред. А. К. Байбурина. Ленинград: Наука, 1985. 326 с.
6. Бостан Г. К. *Типологическое соотношение и взаимосвязи молдавского, русского и украинского фольклора*. Кишинев: 1985. 146 с.
7. Вайнрих Х. *Лингвистика лжи // Язык и моделирование социального взаимодействия: Переводы* / сост. В. М. Сергеева и П. Б. Паршина; Общ. ред. В. В. Петрова. Москва: Прогресс, 1987. 464 с.
8. Вежбицкая А. *Семантика грамматики. Сер.: актуальные проблемы прикладного языкознания*. Москва: 1992. 40 с.
9. Вежбицкая А. *«Грусть» и «гнев» в русском языке: неуниверсальность так называемых «базовых» человеческих эмоций. Сопоставление культур через посредство лексики и прагматики* / пер. с англ. А. Д. Шмелева. Москва: Языки славянской культуры, 2001. 272 с.
10. Вежбицкая А. *Angst. Сопоставление культур через посредство лексики и прагматики* / Пер.с англ. А. Д. Шмелева. Москва: Языки Славянской культуры, 2001. С. 44–122.

11. Вежбицкая А. *Японские культурные сценарии: психология и «грамматика» культуры // Сопоставление культур через посредство лексики и прагматики / пер. с англ. А. Д. Шмелева. Москва: Языки славянской культуры, 2001, С. 123–158.*

12. Вежбицкая А. *Немецкие «культурные сценарии» : Общественные знаки как ключ к пониманию общественных отношений и культурных ценностей // Сопоставление культур через посредство лексики и прагматики / Пер.с англ. А. Д. Шмелева. Москва: Языки славянской культуры, 2001. С. 159–217.*

13. Вежбицкая А. *Значение Иисусовых притч: семантический подход к Евангелиям. Сопоставление культур через посредство лексики и прагматики / пер. с англ. А. Д. Шмелева. Москва: Языки славянской культуры, 2001. С. 218–272.*

14. Годзь Н. Б. Сравнительный анализ стереотипов этнического поведения (на примере аллегорической сказки). *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Наука. Теологія. Постмодерн. Серія: Теорія культури: філософія науки. Харків: 2002. Ч.2. № 552 - 2/2002, С. 65 – 71.*

15. Годзь Н. Б. Ментальні особливості українців через призму казок. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Теорія культури і філософії науки. Харків: 2002, № 562. С. 49–54.*

16. Годзь Н. Б. Сказочный фольклор как система идентификации. *Програма міжнародної наукової конференції «Проблеми історії та археології України» До 100-річчя XII Археологічного з'їзду (25-26 жовтня 2002 року). Харків: 2002, С. 11.*

17. Годзь Н. Б. Функционирование сказочного текста в системе менталитета. *«Філософська спадщина Г. С. Сковороди і сучасність». Матеріали ІХ Харківських міжнародних сквородинівських читань (до 280 – річчя Г.С. Сковороди). Харків: 2002. С. 12–14.*

18. Годзь Н. Б. *Культурні стереотипи в українській народній казці*. дис. канд. філос. наук: 19.05.04. Харків: Харківський Національний університет імені В. Н. Каразіна, 2003. 199 с.

19. Годзь Н. Б. *Культурні стереотипи в системі світогляду сучасних українців*. *Вісник національного технічного університету «ХПІ»*. Харків: НТУ «ХПІ». 2005. №50. С.101–106.

20. Годзь Н. Б. Ідентичність та культурні стереотипи на тлі соціально-екологічних стратегій. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Культурологія». Проблеми культурної ідентичності контексті соціокультурного різноманіття: матеріали міжнародної наукової конференції. Ч. 1. Вип. 14*. Острог, 2014. С. 47 – 59.

21. Годзь Н. Б. Філософія, футурологія и проблема феномена духовності. *Духовно – моральнісні основи та відповідальність особистості у долі людської цивілізації. Збірник наукових праць. За матеріалами Міжнародної науково-практичної конференції 5-6 листопада 2014 року.. Ч. 2. за ред. доктора педагогічних наук, професора О. Г. Романовського та кандидата психологічних наук Ю. І. Панфілова*. Харків: НТУ «ХПІ», 2015. С. 165 – 170.

22. Годзь Н. Б. Вопрос структуры идентичности и этноэкологии. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія» Серія «Культурологія». Проблеми культурної ідентичності в ситуації сучасного діалогу культур : матеріали VIII міжнародної наукової конференції*. Острог, 2015, Вип. 16, С. 346 – 350.

23. Годзь Н. Б. Концепт «Людина природня» у рамках екологічно-футурологічного дослідження та складнощі, які виникають при її розгляді. *European Journal of Humanities and Social Sciences. Special Issue for Ukraine*. – Vienna: №1, 2017. P.46–49.

24. Годзь Н. Б. Ідентичність та культурні стереотипи під час самозбереження індивіда та держави: поміж минулим та майбутнім. *Наукові записки національного університету «Острозька академія». Серія «Культурологія». Проблеми культурної ідентичності в контексті*

соціокультурного різноманіття. *Матеріали X міжнародної наукової конференції*. Острог, 2017. Вип. 18, С. 29–31.

25. Годзь Н. Б., Ситников А.П. Сохранение идентичности человека применением высокочастотной сварки живых тканей. *Філософія в сучасному світі: Матеріали міського науково-практичного семінару*. Харків: «Точка», 2017. С. 53–56.

26. Годзь Н. Б. Імітація як загроза майбутньому існуванню. *Інформаційні технології, Наука, Техніка, Технології, Освіта, Здоров'я; Тези доповідей XXVI Міжнародної науково-практичної конференції МікроСАД 2018, Ч. IV*, Харків: НТУ «ХП», 2018. С. 261.

27. Годзь Н. Б. Экологизация культуры и ландшафт, как способ формирования экологической картины мира в современном понимании ближайших перспектив развития общества. *Национальная академия наук Беларуси. Отделение гуманитарных наук и искусств. Институт социологии. Программа международной научно-практической конференции «Социальное знание в современном обществе: проблемы, закономерности, перспективы»*. Минск: 2019. С. 10, 24 с.

28. Годзь Н. Б. До питання природної зміни вікового та соціального статусу та збереження і підтримання фізичної та духовної стабільності особистості. *Філософія в сучасному світі. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції. Філософські читання присвячені Всесвітньому Дню філософії та 75 річчю визволення України*. Харків: НТУ «ХП» 2019. С. 184–187.

29. Годзь Н. Б. *Вступ до екологічної футурології*. Харків: Видавець Олександр Савчук, 2017. 572 с.

30. Даніл'ян Г. П. Національна держава та ідентичність за часи глобалізації. *Демократичні цінності, громадянське суспільство і держава. Матеріали XIII Харківських міжнародних Сковородинівських читань*. Харків: ТОВ «ПРОМЕТЕЙ-ПРЕС», 2005. С.190–193.

31. Деркач Ж. В. Проблема національної ідентичності і формування громадянського суспільства в Україні // *Демократичні цінності, громадянське суспільство і держава // Матеріали XIII Харківських міжнародних Сквородинівських читань*. Харків: ТОВ «ПРОМЕТЕЙ-ПРЕС», 2005. С.193–195.
32. Друль О. Асиміляційні та акультураційні процеси у Львові. «І» *Незалежний культурологічний часопис*. 2002. №23. С. 175–196.
33. *Енциклопедія етнокультурознавства* / ред. Ю. І. Римаренка Київ: Державна академія керівних кадрів культури і мистецтв, 2000. 336 с.
34. Зинкявичус Зигмас, Лухтанас Алексеюс, Чеснис Гинтаутас *Откуда родом литовцы*. / геревод с литовского и редакция Бируте Синочкиной – Вильнюс : Mokslo ir enciklopeijų leidybos institutas, 142 с.
35. Ильин И. А. *Путь духовного обновления*. Москва: ООО «Издательство АСТ», 2003. 365 с.
36. *История еврейского народа* / под ред. Ш. Эттингера. Москва: Мосты культуры, 2002. 687 с.
37. Красных В. В. *Этнопсихолінгвістика и лингвокультурология: Курс лекций*. Москва: ИТДГК , 2002. 284 с.
38. Крымский С. Б., Кузнецов В. И. *Мировоззренческие категории в современном естествознании*. Київ: Наукова Думка, 1983. 223 с.
39. Кьеркегор С. Понятие страха. *Страх и трепет* / пер. с дат. Н. Исаевой, С. Исаева. Москва: Терра-книжный клуб, Республика, 1998. С. 115–250.
40. Кьеркегор С. Отчаяние и грех. *Страх и трепет* / пер. с дат. Н. Исаевой, С. Исаева. Москва: Терра-книжный клуб, Республика, 1998. С. 305–350.
41. Лосский В. Н. *Боговидение* / пер. с фр. В. А. Решетниковой; Сост. и вступ.ст. А. С. Филоненко. Москва: ООО «Издательство АСТ», 2003. 759 с.

42. *Мала енциклопедія етнодержавознавства* / НАН України. Інститут держави і права ім. В. М. Корецького; Ред.кол.: Ю. І. Римаренко (відп.ред.) та ін. Київ: Довіра, Генеза, 1996. 942 с.

43. Малахов В. С. Идентичность. *Философия. Энциклопедический словарь* // ред. доктора философских наук А. А. Ивина. Москва: Гардарики, 2004. С. 299–300.

44. Марина О. Е., Чаплыгин А. К. Индивидуальная и социально-групповая идентичность: проблема взаимодействия. *Идея соціальної справедливості в контексті сучасних цивілізаційно-культурних змін. Матеріали Меморіальних читань, присвячених 90-річчю від дня народження першого завідувача кафедри філософії і політології ХНАДУ В.П. Шерстюка.* Харків: Видавництво ХНАДУ, 2008. С. 126 – 132.

45. Менжулин В. К истории одного конфликта. *Между Эдипом и Озирисом: Становление психоаналитической концепции мифа* Львов: Инициатива; Москва : «Совершенство», 1998. С. 11–36.

46. Найдыш В. Б. Основания цивилизации и типология языков. *Матеріали IV Міжнародної науково-теоретичної конференції «Людина: Дух, Душа, Тіло».* Суми: «Собор», 2000. С.92–93.

47. Ортега-и-Гассет Х. *Восстание масс.* Москва: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2003. С 269.

48. Реформатский А. А. *Лингвистика и поэтика.* / ред. акад. Г. В. Степанов. Москва: Наука, 1987. 264 с.

49. Реформатский А. А. *Введение в языковедение.* / Под ред. В. А. Виноградова. Москва: «Аспект Пресс», 1998. 536 с.

50. Рикер П. *Время и рассказ. Конфигурация в вымышленном рассказе.* Т. 2. Москва, Санкт Петербург: Университетская книга, 2000. 224 с.

51. Сепир Э. Язык. Введение в изучение речи. *Языковеды Запада* / пер. А.М. Сухотина. Москва-Ленинград: Гос.социально-экономич. изд-во., 1934. 234 с.

52. *Словарь иностранных слов* / ред. И. В. Лехина, С. М. Локшиной, Ф. Н. Петрова (гл. ред.) и Л. С. Шаумяна. – изд. 6-е доп. Москва: изд. «Сов. Энциклопедия», 1964. С. 613.

53. *Современный философский словарь* / ред. докт. филос. наук В. Е. Кемерова. Лондон, Франкфурт-на-Майне; Париж, Люксембург, Москва, Минск: 1998. С. 860-861.

54. Соссюр Ф. де. *Заметки по общей лингвистике* / пер. с франц., Н. А. Слюсаревой. Москва: Прогресс, 1990. 280 с.

55. Соссюр Ф. де. *Курс общей лингвистики* / ред. Ж. Балли и А. Сема, пер. с франц. А. Сухотина. Екатеринбург: изд. Уральского ун-та, 1999. 432 с.

56. Ставицкий А. В. Роль социальной мифологии в процессе социального прогнозирования будущего Украины. *Матеріали IV Міжнародної науково-теоретичної конференції «Людина: Дух, Душа, Тіло»*. Суми: «Собор», 2000. С. 132–134.

57. Сушко В. А. Світоглядні уявлення українців Слобожанщини у ХІХ – ХХ сторіччі про душу та тіло. *Матеріали IV Міжнародної науково-теоретичної конференції «Людина: Дух, Душа, Тіло»*. Суми: «Собор». 2000, С. 128–130.

58. Титар О. В. *Українські національні і культурні ідентичності в глобалізованому світі на прикладі культури Слобожанщини*. Харків: ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2015. 348 с.

59. Тихонов А. А. Проблема «мемплексов» в современной эпистемологии. *Социология знания и философия науки: Сборник материалов Пятой Всероссийской научной конференции*. Ульяновск: Издатель Качалин Александр Васильевич, 2013. С. 40–55.

60. Топоров В. Н. Об «экстропическом» пространстве поэзии (поэт и текст в их единстве). *От мифа к литературе: Сборник в честь семидесятилетия Елеазара Моисеевича Мелетинского*. Москва: изд. «Российский университет», 1993. С. 25–42.

61. *Философские сказки и притчи. Новый смысл старых истин* / сост. В. В. Шкода. Москва: Фолио, 2000. 368 с.

62. Хабермас Ю. Гражданство и национальная идентичность. *Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью*. Москва: АО «КАМИ», Издательский центр АCADEMIA, 1995. С. 209–245.

63. Хабермас Ю. *Моральное сознание и коммуникативное действие*. - Санкт-Петербург: Наука, 2000. 286 с.

64. Херадштейт Д., Нарвенсен У. Психологические ограничения на принятые решения (обсуждение когнитивных подходов: операционный код и когнитивная карта). *Язык и моделирование социального взаимодействия*. Москва: Прогресс, 1987. 464 с.

65. Хюбнер К. *Нация: от забвения к возрождению* / пер. А.Ю. Антоновского. Москва: Канон+, 2001. 400 с.

66. Шелухін С. *Варшавський договір між Поляками й С. Петлюрою 21 квітня 1920 р.* Прага: видавництво «Нова Україна», 1926. URL: <http://diasporiana.or.ua/wp-content/uploads/books/10586/file.pdf> (дата звернення 01.05.2021).

67. Шкода В. В. *Вступ до правової філософії*. Харків: Фолио, 1997. 223 с.

68. Шпет Г. Г. *Введение в этническую психологию. Сочинения*. Москва: Правда, 1989. С.473–574.

69. Эдингер Эдвард Ф. *Эго и архетип. Индивидуация и религиозная функция психического* / пер. В.В. Зеленского. Москва: Penta Graphic, 2000. 264 с.

70. Яковенко Н. *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVII ст.* Київ: Критика, 2002. 416 с.

71. *A Dictionary of Philogophy. Third colition A.R. Lassy.* Department of philosophy Ring's College, University of London, New-York, 2000. 111–112 p.

72. Brennan Teresa. *The Interpretation of the Flesh. Freud and Feminity.* British Library Cataloguing in Publication Data. London and New York. 1992, p. 266.

(Матеріали є переробленим та доповненим текстом дисертаційного дослідження Годзь Н.Б. «Культурні стереотипи в українській народній казці: текст. дис. канд. філос. наук: 09.00.04 філософська антропологія, філософія культури. Харків : Харківський національний університет ім. В. Н. Каразіна, 2003. 199 с. від 19.04.2003 р.)

<https://orcid.org/0000-0002-1324-5766>

Частина II. БАГАТОВИМІРНІСТЬ ЛЮДИНИ У ДИСКУРСІ СУСПІЛЬНОГО ПРОСТОРУ: РЕЦЕПЦІ ТА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

Сучасне суспільство характеризується різноспрямованими векторами розвитку. Одними з них виступають вектори розвитку свободи і характеру розвитку техніки. Теоретична рефлексія цих напрямів дасть відповіді на виклики з боку трансформацій в соціумі.

МЕЖА «Я» І ФАКТОР ЗОВНІШНІХ ОБСТАВИН, АБО МЕТАФІЗИКА СВОБОДИ

«Яка ж то користь людині, якщо вона придбає
весь світ, а душі своїй зашкодить»
(Євангеліє від Марка)

Неможливо аналізувати сутність людини поза полем проблеми її свободи, тому що свобода є її невід'ємною характеристикою. Чи є суб'єкт вихідною причиною своїх дій? Це проблема свободи як автономії. Відповідь на це питання є важливою не тільки для визначення правового статусу людини – «сліпе знаряддя обставин» або агент дії. Діяльність людини є способом буття суспільства, і від вирішення питання про свободу залежить, чи будемо ми уявляти суспільство як «гігантський мурашник», де соціальні явища повністю обумовлені дією зовнішніх факторів, або як сукупність індивідів, що володіють вільною волею і діють на основі наявних у них ідей. У першому випадку почуття безвиході і приреченості, що виникає у людини, може призвести до апатії, бажання підкоритися зовнішнім обставинам.

Наявність величезної кількості досліджень на тему «свобода» ніколи не позбавляє дану проблему актуальності, ця проблема, розв'язується постійно з урахуванням мінливих реалій, які висувають нові виклики розумінню того, що є людина.

Філософія як теоретична основа світогляду необхідним чином відображає і історичні реалії, несе на собі відбиток історичної проблематики. У кожному епоху по-своєму розкриваються основні філософські категорії, виявляючи нові ризики, з якими стикається людина. Змінювалося розуміння того, що ж собою являє людина, змінювалося і розуміння сутності свободи. Чудово про це пише М. О. Бердяєв: «У своїй історичній долі людина проходить різні стадії, і завжди трагічна ця доля. На початку людина була рабою природи, і вона почала героїчну боротьбу за свої збереження, незалежність і звільнення. Вона створила культуру, держави, національні єдності, класи. Але вона й стала рабою держави, національності, класів. Нині вступає вона у новий період. Вона бажає оволодіти ірраціональними суспільними силами. Вона створює організоване суспільство і розвинену техніку, робить людину знаряддям організації життя і остаточного оволодіння природою. Але вона стає рабою організованого суспільства і техніки, рабою машини, в яку перетворено суспільство і непомітно перетворюється й сама людина» [3, с. 148]. Тому необхідна конкретно-історична розробка проблеми свободи, з акцентуванням уваги на сучасному стані справ.

Згідно з уявленнями сучасних археологів і етнографів, в рамках первісно-общинного ладу самовизначення і самоорганізація людини спиралася на принцип «Роби як усі». Тут, оскільки людина здебільшого включена в царство природи, домінуючим є вплив інстинктів (природний фактор). Можна зазначити, що у родоплемінному суспільстві немає індивідуальної свободи. Свободу пов'язують зі свідомістю і самосвідомістю. Міфологічна свідомість характеризується синкретичністю і не дає основи для наявності індивідуальної свободи. Основа свободи – диференціація, встановлення меж «Я». Тільки з розвитком практичної діяльності людини, яка все далі віддаляє її від природного стану, стаючи більш складною і диференційованою, потребує індивідуальних зусиль, закріплювалося і відчуття людиною своєї свободи.

Якщо стисло пройтися по основних історичних епохах (як їх прийнято вирізняти), можна побачити таке ставлення до проблем сутності людини і її свободи.

Свобода і безвихідь. «Невинне дитинство людства», яке є вираженням у культурі древніх греків, зовсім не було безтурботним. Над людиною в античній культурі нависала тінь невблаганного року. Причому в ранній період людина бунтувала, вступала у протидію з долею, незважаючи на знання про неминучу поразку, тобто спостерігалася зовнішня спрямованість свободи через дію-в-світі. У період же пізньої античної філософії мова йде вже про внутрішню свободу – свободу бездіяльності. Бездіяльність у філософії скептиків доходила до ступеня абсурду, самознищення. Так, існує історія про те, що засновник школи скептицизму Піррон йшов дорогою і побачив, як його учень тоне в болоті. Піррон пройшов повз – городяни його засуджували за це, а учень, який зміг якось вибратися з болота і врятуватися, навпаки, хвалив і говорив: «Піррон – справжній філософ, бо виявив справжню незворушність – атараксію». Атараксія – спроба порятунку «Я» від тотальних загроз зовнішнього світу, від знищення своєї внутрішньої природи, навіть, можливо, з ризиком фізичного знищення. На зміну «заздалегідь приреченій дії як виклику долі» [5, с. 257] приходять бездіяльність як ігнорування долі.

Свобода і порятунок. У період Середньовіччя на місце «сліпого року» приходять милість Божа. Безликий першопочаток персоніфікується, тим самим встановлюються відносини між Творцем і людиною. Регулюють ці відносини Божественні заповіді. І залежить характер цих відносин від розв'язання проблеми співвідношення розуму і волі (свавілья). Людина створена за образом і подобою Божою. В результаті гріхопадіння вона «відпала» від Бога. Релігія – це шлях відновлення єдності Бога і людини, але пройти його людина повинна добровільно, тобто необхідно було бачити себе вільною у покорі Богу. Звідси і смирення як вища чеснота, що протистоїть свавілью індивідуального «Я». Парадоксальним чином людська свобода знаходить свій досконалий вигляд у прагненні людини до Єдиного, у відчутті причетності єдиному.

Ставлення до свободи в епоху Відродження таке ж суперечливе, як і сама епоха. З одного боку, в епоху Відродження постулат про створення людини Богом за своїм образом і подобою зберігається, але на перший план виходить вже не смирення, як дисциплінуюче підпорядкування, а творча сутність людини. Людина наділяється автономністю і сама визначає своє місце в світі: вона може як піднятися, так і опуститися до низинного рівня. «У поросі простяг – і в небеса злітаю» – описував двоїсту природу людини Петрарка. За людиною визнається найбільша здатність вибирати свою сутність, творити її.

З іншого боку, лідери протестантського руху заперечують існування вільного самовизначення у людей. На перше місце вони висувають провіденціалізм. Наприклад, кальвіністи стверджують, що порятунок або вічні муки в пеклі кожної конкретної людини зумовлені Богом ще до створення світу і неможливо змінити дану ситуацію.

Подвійність підходу до розуміння свободи зберігається і в Новому часі (XVII століття), але «розлом» вже йде на іншій підставі: метафізичному або природньому підході до розгляду людини. Так, раціоналісти Нового часу прагнули до підведення «метафізичної основи під звільнення людини до нової свободи як впевненій в самій собі законодавчій силі» [17, с. 120]. З іншого боку, послідовники сенсуалізму прагнули пояснити феномен свободи з природних позицій, вивести свободу з природи.

В епоху Просвітництва відбувається переміщення розгляду проблеми свободи в соціально-правову сферу. Свободу визнають самоцінною, «право на свободу» відносять до природних і невід'ємних прав людини.

Німецька класична філософія, що являє собою апогей ідеалів і прагнень епохи модерну, сподівань сукупної «людини Просвітництва», проблему свободи вважає однією з ключових проблем і тісно пов'язує з дослідженням того, що є автономія людини. І. Кант розглядав світ в його поділі на чуттєвий і умоосягнений, що призвело до признання цих же рівнів у природі людини. Проблема свободи в умоосягненій сфері виражена третьою антиномією Канта. Прояв свободи переноситься в сферу практичної філософії, що відповідає на

питання «що людина повинна робити?». Тобто увага зосереджується на феноменальному світі, на діяльності людини, яка можлива тільки за допомогою її волі.

Загалом тут є характерним переключення з проблеми взаємовідносин людини і світу на проблему свідомості, це так званий «коперніканський переворот» Канта. Свідомість в «Критиці чистого розуму» постає як форма пізнання. Звідси і проблеми виявлення змісту свободи, переведеної Кантом в сферу розуму. Згодом Канту багато дорікали формалізмом практичної філософії.

Розрив між формою і змістом, що породив поняття «річ-в-собі», намагалися подолати наступні представники німецької класичної філософії, або приходячи до розуміння свідомості як буття, що спостерігається у вченні Фіхте, або розуміючи буття як свідомість (Гегель). У Фіхте свобода виявляється абсолютною рефлексією, тобто тотожна самосвідомості. Діалектика Гегеля також пов'язує свободу з пізнанням: необхідність має примусову силу доти, поки вона непізнана.

Загалом можна говорити про метафізичне розуміння свободи в німецькій класичній філософії.

До метафізичних систем належить і вчення А. Шопенгауера. Однак він звільняє волю від форми, яку надає розум, тому воля його сліпа. Воля Шопенгауера має космічний характер, але відштовхується він при побудові своєї філософії від аналогії з індивідуальною волею. Світова Воля, об'єктивуючись, тобто проявляючись у просторово-часових формах, потрапляє у владу причинно-наслідкових зв'язків. Людина, як один із проявів Світової Волі, позбавляється своєї свободи і діє згідно зі своєю незмінною природою. Так, у своєму трактаті «Свобода волі» Шопенгауер порівнює людину, яка вважає, що вона вільно робить вибір, а насправді несвідомо діє за своїми нахилами з водою в ставку, яка думає, що могла б здійматися високими хвилями або стрімко текти, але замість цього «обирає» бути спокійною і ясною в межах свого ставка [6, с. 33].

У сучасному світі нове розуміння проблеми людини позначилося і на новому розумінні проблеми свободи. Розглянемо проблему свободи в період антропологічної кризи.

На сучасному етапі проблеми виявлення сутності людини і корелююча з нею проблема свободи пов'язані з наступними моментами, що мають теоретичний і практичний характер, які умовно можна розділити на три блоки.

Перший пов'язаний з тим, що стрімкий розвиток наук про людину (нейрофізіологія, генетика) вивів на новий рівень проблему природи людини, а отже, і проблему її свободи. Адже бути вільним означає діяти відповідно до своєї природи, але як бути, якщо ця природа повністю залежна від зовнішнього впливу? Цієї проблеми торкаються численні сучасні уявні експерименти, в яких «злі нейрохірурги», що уособлюють втручання зовнішнього фактору у вигляді небувалих досягнень науки, якраз і втручаються в природу людини.

Другий момент пов'язаний з ситуацією кризи цінностей. Тут виникає таке питання. Що собою являє свобода як ціннісна орієнтація в ситуації аномії, краху цінностей (свобода в соціальній площині)? Згідно з вченням П. Сорокіна, людство (незважаючи на те, що в філософії Сорокіна історія є плюрально-циклічною, саме час вже екстраполювати її положення на людство в цілому в зв'язку з прискорюваними процесами глобалізації) знаходиться в стадії, коли матеріальні цінності витісняють на периферію духовні цінності. Це зачіпає і свободу людини, як пов'язану з проявом її духовних сил. Відбувається також розчинення загальнолюдських цінностей (не забуваємо, що свобода – це ціннісна орієнтація) в цінностях зростаючої кількості спеціалізованих груп.

Третій момент пов'язаний з безпрецедентним впливом на людину інформаційних полів («промивка мізків»). Сучасна людина знаходиться в агресивному інформаційному середовищі, яке було б неможливим без розвитку техносередовища.

Свобода – «багатошарове», абстрактне поняття. «Багатошаровість» даного поняття обумовлена складовою, інтегративною природою людини, що включає біо-соціально-духовні аспекти і проглядається, в тому числі через

опозицію «свобода – обмеження». Обмеження, при розгляді різних аспектів сутності людини, можуть набувати різних форм. На біологічному рівні вони постають як фізичні і психічні особливості людини («вище голови не стрибнеш»); на соціальному рівні діють обмеження, що йдуть від влади та мають політичний і правовий характер; на духовному рівні виникає самообмеження, основане на приписах розуму.

Свобода має зовнішню і внутрішню спрямованості. Залежно від вибору спрямованості свободи виникають два різних питання: «Свобода від чого?» (негативне значення поняття «свобода») і «Свобода для чого?» (позитивне значення поняття «свобода»).

Наявність негативної свободи зазвичай виступає в констатації відсутності зовнішніх факторів для виконання дії. Таким чином, на «поверхні» знаходиться свобода дії.

Багатовимірність феномену свободи дозволяє різноманіття підходів при її розгляді. Найчастіше прийнято виділяти онтологічні, політичні і особистісні аспекти свободи. Зі свободою дії якраз і пов'язують політичну свободу. Політична свобода – це та царина, в рамках якої людина може діяти, не піддаючись втручанню з боку інших, внаслідок цього її ще позначають як «свободу від...» (негативне значення свободи). «Свобода від ...» орієнтує на зовнішні обставини при аналізі даної проблеми. Ця відносна зовнішня «порожнеча» уможливорює свободу вибору, зберігаючи зовнішню спрямованість при розгляді сутності свободи, оскільки обирає, або вже перебуває зовні, або втілюється зовні. Свобода вибору здійснюється за допомогою свободи волі – це об'єктивація волі. Прийнято визначати свободу волі як можливість людини робити вибір незалежно від певних зовнішніх обставин. Це здатність індивіда діяти відповідно до своїх бажань, висловлюючи їх зовні, тобто об'єктивуючи. Тобто свобода волі зводиться до свободи бажань. Тут і виникає позитивна свобода – воля має можливість втілення себе, того, чим вона є.

На рівні вираження своїх бажань виникає відразу декілька проблем. Перша співвідносна з опозицією свобода–залежність. Бажання завжди мають свій об'єкт у зовнішньому світі. Отже, виникає обумовленість дій зовнішніми факторами. Вихід вбачають у тому, щоб на противагу бажанням орієнтуватися на загальнозначущі приписи розуму. Емоційно-чуттєва сфера, що являє собою, нарівні з волею, невід'ємну компоненту свідомості, цим устремлінням не виключається, але «прозріває», пронизана «світлом розуму», «очищується» і переважаючим стає почуття виконаного обов'язку. Про несвободу людини будуть сигналізувати різного роду неврози, духовні кризи тоді, коли почне проявлятися «хитрість розуму», здатного насправді дати логічне обґрунтування будь-якому аморальному вчинку і породити тим самим напругу між усвідомленням загальнозначущих норм і незбіжними з ними мотивами індивідуальної поведінки. Тому, як зазначав Марк Аврелій, «слід невпинно питати себе знов і знов, яке відношення маю я до тієї частини моєї істоти, яку я називаю керуючим розумом. Той, хто живе в злагоді з самим собою, зі своїм власним внутрішнім демоном, живе в гармонії з всесвітом-універсумом, бо і лад Всесвіту, і лад особистості суть не що інше, як різні прояви одного і того ж загального фундаментального принципу» [9].

Друга проблема, пов'язана зі свободою волі як можливістю здійснювати свої бажання, – це проблема сутності «Я», його безумовності або обумовленості, безпідставності, або вкоріненості в чому-небудь. Свободу бажань часто відносять до метафізичної проблеми. Пов'язано це з тим, що свобода дій, як відсутність зовнішніх обмежень, і свобода вибору, яка зведена до притаманності людині певної психології, що характеризується як дієздатність, представляють емпіричний рівень прояву свободи. Інша справа – свобода бажань, що відправляє до сутності «Я». Людині властиво усвідомлювати свої бажання, але чи усвідомлює вона реальні причини цих бажань?

Чи обумовлено «Я» і якщо так, то чим? Відповідь на першу частину питання породжує або відмову від покладання на зовнішнє заподіяння «Я»

(екзистенціалізм, персоналізм, постмодернізм), або затвердження будь-якого зовнішнього заповідання. У другому випадку зовнішнє заповідання може пояснюватися на основі натуралістичних, еволюціоністських позицій, з позицій розгляду впливу соціальних сил або на основі релігійних позицій.

Вирішення проблеми свободи волі багато в чому залежить від стартових посилок. У зв'язку з тим, що однією з причин сучасної кризи, пов'язаної з розглядом природи людини і її свободи є стрімкий розвиток наук про людину, за початкові посилки візьмемо детерміністичну картину світу і емпіричне розуміння свободи.

Аналіз проблеми свободи важливий, принаймні, у двох аспектах: антропологічному (розуміння сутності людини) та етичному (проблемі відповідальності як необхідного чинника впорядкування загальносумісного життя людей). У першому випадку розглядається природа людини, вирішується як взаємопов'язані ментальні і фізичні події, у другому – аналізується сумісність детермінізму і відповідальності. Поділ цих аспектів досить умовний, насправді те, як буде здійснено розуміння сутності людини, зумовить і вирішення питання про її відповідальність.

Сумісність детермінізму та відповідальності стверджують компатибілістські теорії. Компатибілізм є натуралістичною концепцією і має популярність в тих напрямках філософії, які пов'язують себе з експериментальною наукою і природничо-науковими установками. Розрізняють класичний компатибілізм (Гоббс, Юм) і сучасний (Гаррі Франкфурт).

Класичний компатибілізм визначає свободу як відсутність зовнішніх обмежень для здійснення бажань людини. І оскільки бажання – причина дії, що було б неможливим в індетерміністичному світі, то людина є відповідальною за їх результат. Сучасний компатибілізм підкреслює, що для наявності свободи людина повинна володіти певною психологією, тобто повинна вміти контролювати свої бажання. У зв'язку з цим Г. Франкфурт у своїй роботі «Критика принципу альтернативних можливостей» розрізняє бажання першого

порядку, віднесені безпосередньо до дій, і бажання другого порядку, за допомогою яких суб'єкт може контролювати бажання першого порядку (оціночний рівень). Свобода волі – здатність узгоджувати свою волю з бажаннями другого порядку. Отже, свобода волі залежить не від метафізичних особливостей світу, а від психологічних характеристик чинного агента, на основі яких його можна визначити як осудного, дієздатного.

І зовнішні обмеження, і психічні особливості суб'єкта, що виявляються за допомогою спостереження і опитування (інтерв'ю) і полягають в умінні реагувати на розумні доводи і надавати їх, слідувати своїм довгостроковим планам, контролювати свої бажання, належить до світу явищ, доступному зовнішньому спостерігачеві і цілком задовольняють емпіричне розуміння свободи.

Вибір бажань не є довільним, він обумовлений психічними особливостями індивіда. Однак в умовах стрімкого розвитку наук, як біологічних, так і соціальних, виникають нові питання, пов'язані з обумовленістю вже самої психіки суб'єкта, вищою формою якої є свідомість. Нейрофізіологія, наприклад, розкриває механізми, що визначають поведінку людини.

Дії людини в основному співвідносять зі станом її свідомості. Вважають, що діючи з власної волі, людина об'єктивує, виносить поза себе свою сутність. У наявності кореляція свідомості і волі, що спостерігається через дію суб'єкта. Тому природно пов'язувати проблему свободи волі з пізнанням сутності свідомості. Виникають побоювання, що наше розуміння принципів роботи мозку в світлі такого, наприклад, досить поширеного напрямку в науках про свідомість, як фізикалізм, призведе до радикальної зміни уявлення про людину, як суб'єкта, наділеного свободою волі. Фізикалізм у сучасній філософії пов'язують з проблемою співвідношення свідомості з тілом, де свідомість, у найширшому розумінні, вважають похідною від фізичних процесів. Фізикалізм, таким чином, є своєрідним аналогом вульгарного матеріалізму, що зводить пояснення біологічних і психічних процесів до фізичного рівня. «Людина являє

собою величезне скупчення фізичних частинок, крім них або над ними не існує відчуттів і станів свідомості» [11]. У середині XIX століття, коли зразком наукового знання була аналітична механіка, здійснювалися спроби звести пояснення того, що є людина, до неї. Так, німецький філософ і фізіолог Еміль Дюбуа–Реймон вважав, що «якби наші методи були досить досконалыми, то була б можливою аналітична механіка загальних процесів життя, – механіка настільки фундаментальна, що вона пояснювала б навіть вільну волю» [18]. Сучасні редуccionісти намагаються перестрибнути від розуму до біофізики, вважаючи психіку продуктом діяльності нейронів і їх стійких об'єднань.

У зв'язку з цим як доказ ілюзорності свободи волі набувають популярності так звані «аргументи від маніпуляції». При побудові уявних експериментів, покликаних продемонструвати аналогію між зовнішньою маніпуляцією діями агента і каузальною детермінацією, використовують приховані маніпуляції. У разі прихованих маніпуляцій людині здається, що вона діє вільно. Приховані маніпуляції можуть мати гранично жорсткий характер – пряме втручання «злих» нейрохірургів в роботу мозку людини, внаслідок якого вона фактично стає керованим біороботом. Пом'якшений варіант – визнання вирішального впливу якогось специфічного суспільного середовища, що сформувало характер розглянутого агента, вочевидь, без можливості його співучасті в цьому процесі. У першому випадку агент постає як автомат, що приводиться до дії матеріальними факторами, у другому – як автомат, що діє під впливом уявлень, нав'язаних його середовищем.

До яких наслідків призводять спроби робити висновки щодо психічних змістів (тобто думок, бажань, намірів і почуттів) виключно на підставі інформації про мозок для інтерпретації сутності людини, добре видно з яскравої аналогії Жижека Славоя: «Невже ми «ніхто і ніщо», тільки ілюзія самосвідомості, для якої єдиною реальністю є лише складна взаємодіюча мережа нейронних та інших зв'язків? Незвичайні відчуття, що виникають при грі з іграшкою типу тамагочі, зачіпають той факт, що ми поведимось з віртуальними несутностями як зі сутностями: ми діємо «як якщо б» ми вірили,

що там, за екраном, справжня самість, тварина, що реагує на наші сигнали, хоча ми прекрасно знаємо, що нічого і нікого «за» немає, всього лише цифрова схема. Однак, що турбує навіть більше, це внутрішня рефлексивна оборотність цієї здогадки: якщо і справді нікого немає там, за екраном, що якщо те ж саме стосується мене самого? Що якщо «я», моя самосвідомість, теж всього лише поверхня «екрана», за яким тільки «сліпа» складна нейронна схема?» [13].

Теорію детермінізму в логіці виражає імплікація, тобто умовне судження виду «якщо..., то...», де другий елемент (наслідок) вбачається повністю обумовленим першим елементом (підставою). Приклад подібного міркування: «якщо йде злива, то земля стає мокрою». Імплікацію визначають як складне судження, яке є помилковим тоді і тільки тоді, коли підстава є істинною, а наслідок хибним, тобто імплікація виявляє природну необхідність. Розглянемо тепер обов'язковість послідовності подій в наступному умовному судженні «якщо даний суб'єкт злиться, то він вдарить іншу людину». Яка передбачувальна сила подібного судження? Ще Юм стверджував, що характер – це сукупність правил, яким слідує індивід у своїй поведінці. Ці правила, по суті, не відрізняються від законів природи – в них, як і в законах природи, присутня повторюваність. Тобто, як зауважив Аристотель, звичка стає природною властивістю, не залишаючи людині можливості вибору в дії. Людина підпорядкована своїй природі, але чи не елімінує відсутність можливості вибору здатність людини змінювати свою природу? Чи не знищує її відкритість чи непередбаченість?

До чого ж може призвести нівелювання можливості вибору людини? У. Джеймс стверджував, що можливості, які не будуть реалізовані, є чистими ілюзіями з точки зору детермінізму; таких можливостей ніколи не існувало. Можливість, як щось не існуюче, переводять до царини метафізичного. Для того що б зберегти моральну відповідальність, деякі сучасні філософи, наприклад, Дж. Фішер, стверджують, що каузальний детермінізм може бути сумісний з моральною відповідальністю і при цьому не вимагати необхідності наявності «метафізичної можливості». У зв'язку з цим Фішер розрізняє два

види контролю над поведінкою чинного агента – регулятивний контроль і управління. Регулятивний контроль передбачає існування альтернативних можливостей. Цей контроль здійснюється в умовах метафізичної свободи.

Управління ж – це контроль, оснований тільки на наявності двох елементів, по-перше, особливого механізму прийняття рішень, по-друге, специфічного зв'язку між цим механізмом і агентом. Управління є необхідною і достатньою умовою для визнання відповідальності агента. Відсилання до «механізму прийняття рішень» співзвучне кібернетичному понятійному апарату. Автономні дії прирівнюються до раціональних. Як же оцінювати ступінь раціональності? Тут на допомогу приходить теорія прийняття рішень на основі очікуваної корисності. Однак, по-перше, корисність являє собою відносну цінність на відміну від вищих цінностей (добра, прекрасного, істини, досконалості). По-друге, корисність – критерій, нав'язаний суб'єкту ззовні. Бути ж автономним – означає діяти виходячи з раціональних підстав, міркувань, якостей і тому подібне, які в першу чергу є невід'ємною частиною того, що ми називаємо власною самобутньою особистістю.

Чи будь-яка можливість має метафізичний характер як неспроявленність, невітленість, як «варення на завтра» Л. Керролла, тобто безслідно зникає з її нездійсненням, як вважав Джеймс? Це положення буквально «спустошує» внутрішній світ людини і робить непотрібною інтроспекцію. Нездійснені можливості насправді ж зберігаються у вигляді почуття каяття, жалю, незадоволеності. Вони мають можливість формувати подальшу поведінку людини, як таку, що радикальним чином може відрізнитися від очікуваної з боку як її оточення, так іноді і самої цієї людини, що порушує властиву детермінізму повторюваність.

Зведення сутності людини тільки до природного аспекту загрожує ситуацією, яка винесена в заголовок книги Саллі Сейтл і Скотта О. Лілієнфельд «Нейроманія. Як ми втрачаємо розум в епоху розквіту науки про мозок». Втрачаючи розум, ми втрачаємо саму людину. «Наївна преса, спритні нейропідприємці, завзяті нейробіологи сильно перебільшують можливість

продемонструвати зміст нашої душі за допомогою сканування мозку» [11]. Заперечення можливостей робить недієвою духовну сферу життєдіяльності людини.

Людина зазвичай діє виходячи зі своїх інтенціональних станів (переконань, надій, страхів, бажань і так далі). У цьому сенсі вони спрацьовують як причини. Повертаючись до прикладу з імплікацією, що описує дію суб'єкта на основі його стану, що характеризується як гнів, можемо сказати, що проявляючи волю, стримуючи себе, він міг би і не зробити того, що зробив (завдав удару). Отже, це відношення причини і наслідку не є формою жорсткого каузального детермінізму. Хоча характер дії співвідносять з детерміністичною картиною світу, тому що знання про те, що сильний удар викликає больові відчуття, загальнозначуще і має обов'язковий характер. І це знання може стати як стримуючим фактором, так і спонукальною причиною.

Сучасні вчені давно відійшли від концепції жорсткого детермінізму. Крім того, будь-яке пояснення, що має сенс, вимагає ідей вищого рівня. Для людини – це ідея духовності. Даглас Хофштадтер у своєму творі «Око розуму» говорив про те, що люди, які вивчають механізми мислення, з необхідністю навчаються легко переходити з чисто редукціоністської мови на мову «холістську», в якій ціле помітно впливає на частини і, таким чином, насправді виявляє себе «спрямованою вниз каузальністю». «Холізму відповідає ідея про те, що ... у випадку одухотворених організмів їх дії визначаються в основному їх цілями, намірами і бажаннями» [18].

Телеологічне пояснення жодним чином не входить в протиріччя з каузальним поясненням. Діяльність завжди характеризується як цілепокладаюча і цим вона відрізняється від активності. Розгляд мети передбачає телеологічну каузальність. Так, І. Кант починає розглядати доцільність як доповнення до зовнішньої причинності. Що собою являє описання дій людини без характеристики її намірів? І набагато простіше (і більш порядно) запитати у самої людини про причини тої чи іншої її дії. Насправді, тут більшою є проблема в демаркації наукового знання і в

претензіях науки на всеосяжність всіх сфер людського життя. Це чудово виражено в словах Дж. Сьорля: «Ми звикли пояснювати поведінку людей з точки зору їх ментальності, їх бажань, страхів, надій і так далі. Існує і нейрофізіологічне пояснення людської поведінки, яке формулюється в термінах мозкових процесів. Складність в тому, що пояснення першого типу працює на практиці, але не є науковим. Пояснення другого типу є науковим, але у нас немає ні найменшої ідеї, як зробити так, щоб воно працювало на практиці» [12].

Спробою звести свідомість до матеріального субстрату – мозку – і тим самим довести відсутність свободи волі був експеримент Бенджаміна Лібета. Було продемонстровано, що базальні ядра і лобова частка головного мозку, які відповідають за прийняття рішень, активувалися раніше, ніж досліджуваний виконував необхідний рух. Тобто мозок випереджає і визначає свідомість. Але чи пояснює це будь-яким чином випадковість або навмисність дії? Чи однакові процеси в мозку людини, що кидає красиву вазу для того, щоб досадити комусь або щоб звуком падіння попередити кого-небудь про небезпеку, що наближається? Рух рук, що приводить предмет до падіння, ідентичний, отже, і нейропроцеси в мозку, що породжують його в обох випадках ідентичні. Але чи можна, навіть якщо це і так, поставити знак рівності між ними?

При дії на основі інтенціональних станів – переконань, надій, страхів, бажань і так далі – ментальні стани діють як причини, але це особлива форма детермінізму, оскільки при тих же самих ментальних станах людина могла б і не зробити того, що зробила. Таким чином, можливості наступної дії «сховані» всередині, тобто не спостережувані. Чим загрожує зовнішній підхід до розуміння сутності індивіда добре показано в одному з оповідань Честертон, де троє волоцюг здійснили своє право на самовизначення вбивством того, хто славився умінням розгадувати людей з першого погляду. «Одного чудового дня перед Віндом постали троє волоцюг, і він швидко, не замислюючись, розпорядився їх долями, розіпхавши їх направо і наліво, як ніби заради них не варто було обтяжувати себе ввічливістю, не варто було домагатися їх довіри, нема чого було дозволяти їм самим вибирати собі друзів. І ось за двадцять років

не зникло їх обурення, що народилося в ту хвилину, коли він образив їх, наважившись розгадати з одного погляду» [19, с. 257].

Окрім питання, чи виправдано говорити про людину, що вона була у змозі вчинити якимось інакше, при розгляді емпіричної свободи виникають додаткові питання, наприклад, чи можна орієнтуватися на зовнішні прояви сутності людини в ситуації розгляду його як сутності з «подвійним дном», без аналізу архетипу «тіні»? Коли Алан Тюрінг проводив свій експеримент, виявляючи, «чи може машина мислити?», однією з його умов була чесність людини, що відповідає на ті ж питання, що і машина. Розгляд емпіричної свободи стикається також з проблемою встановлення джерела дії, а саме, за якими ознаками можливо відрізнити вільну дію від невільної дії?

Виникає парадокс свободи: якщо вибирає невизначена сутність, то вибір є випадковим (але чи можна випадковість прирівнювати до свободи?). Якщо вибір здійснює якесь субстанціональне «Я», то вибір обумовлений, і не можна говорити про існування можливостей. Проблема сучасного компатібілізму – де «обірвати причинно-наслідковий зв'язок на самому агенті дії, вважаючи його автономним, чи спрямовувати її в нескінченність, вважаючи агента дії обумовленим зовнішніми факторами і тоді: «Всі дії визначаються подіями минулого і законами природи. Події минулого в поєднанні з законами природи з необхідністю визначають майбутнє. Тільки одне майбутнє. При даному минулому дано тільки одне майбутнє» [4]. Чи необхідно, як це зробив І. Кант, заради свободи «очистити» людину від її сутності, у вигляді природних схильностей, зробити первинною ноуменальну людину?

Загалом же, зведення всього багатства внутрішнього світу до біологічних процесів – це неприпустиме спрощення сутності людини. Навіть якщо взяти один аспект – отримання задоволення, джерелом якого може бути величезний спектр явищ – від прослуховування музики Баха до споглядання сходу Сонця, від розв'язання складного завдання до радощів обіймати своїх рідних, – і зводити все до певної зони мозку, то чи не зітре це також і відмінність між

людиною і лабораторним щуром, який постійно натискає на педаль, активуючи область гіпоталамуса, що відповідає за задоволення поки не настає його смерть.

Свобода пов'язана з несвободою, але абсолютизація наукової картини світу в тому вигляді, який зараз панує, «стирає» лінію розмежування, поглинаючи свободу. Якщо зупинитися тільки на тому, що людина – це надскладність (надскладна організація, взаємодія, комбінація мікроелементів у рамках індивідуального тіла), то чи можна зробити висновок, що вина за дію повинна бути покладена на невіддале з'єднання елементів в надскладній комбінації і на основі цього «вибракувати» її (ізолювати або «стерти»).

Вище було показано, як Дж. Фішер, намагаючись позбутися «метафізичної можливості», відмовлявся від регулятивної системи контролю. Однак мораль якраз є одним з трьох регуляторів поведінки суб'єкта (регулятор на рівні духу, якщо згадати про біо-соціо-духовні аспекти сутності людини). Отже, її також відправляють в царину метафізичного, тобто з позицій позитивістів, в царину безглузлого, що не перевіряється на емпіричному рівні. Але, як виявилось, відкидаються не всі моральні категорії, а тільки ті, які є важко сумісними з таким типом контролю, як управління. З даною ж системою контролю, чудово поєднується калькуляційна модель раціональності утилітаристської етики. Виникає ситуація втрати моральних абсолютів, оскільки абсолют калькулювати неможливо.

Проведемо уявний експеримент в галузі етики. Уявімо ситуацію, коли на людину, що пересувається на милицях, мчить машина. Піддавшись пориву, свідок інциденту кидається до першого, намагаючись виштовхнути його з-під коліс. На жаль, він виявляється недостатньо спритним, інвалід врятований, але результат падіння посилив його травму. Більш того, важку травму отримує і та людина, що рятувала цього чоловіка. Як калькулювати результат цієї події, якщо не перебуваєш у системі абсолютних цінностей, до яких належить і життя людини? Чи виправданий з точки зору калькуляційної моделі раціональності утилітаристської етики цей порив?

У галузі практичної етики розглядають моральні дилеми – необхідність зробити вибір, в будь-якому випадку пов'язаний з відчутною (часто рівнозначною) втратою. Як кажуть у народних казках: підеш наліво – свободу втратиш, підеш направо – життя втратиш. Як здійснювати калькуляцію в цих ситуаціях, також залишається незрозумілим.

«Не можна досягнути неосяжне», – як говорив Козьма Прутков. Досліджуючи окремі аспекти, фрагменти такого складного об'єкта, як людина, не слід їх абсолютизувати. Це призводить до примітивізації, грубого спрощення розуміння людини. Хоча такими і можуть бути сучасні прагнення, які на буденному рівні виражаються фразами «треба бути простішим», «навіщо все ускладнювати?» і т. п.

Оскільки всі аспекти проблеми свободи взаємопов'язані, спрощення сутності людини впливає і на сучасний стан свободи на соціальному рівні. Звернемося до політичної сфери свободи. У політичній сфері ідеалом сучасності виступає ліберальна демократія, яка містить в собі ідеологію свободи, що видно навіть за назвою. Лібертаріанський напрямок стає домінуючим не тільки в галузі економіки, а й у всіх інших сферах суспільного життя.

Ліберальна демократія пов'язана з поняттям «негативної свободи», що жорстко відмежує її від понять «рівність», «чесність». Так, І. Берлін у своїй праці «Дві концепції свободи» говорить про те, що свобода виступає в своєму абсолютному вираженні. Оскільки мова йде в даному випадку про негативну свободу, то це абсолютність «ніщо», порожнечі. Ігнорування «позитивної свободи» породжує кризу змісту поняття «свобода». Оголошуючи свободу в цьому її негативному аспекті священною, недоторканною цінністю, приходять до утвердження свободи заради свободи. Як справедливо зазначав С. О. Левицький: «Ліберальна демократія нібито говорить індивіду: ти вільний, але вона утримується від відповіді на питання: заради чого я вільний? Єдина відповідь на питання про сенс свободи для більшості людей: для кращого задоволення моїх потреб. Але оскільки для більшості потреби зводяться до

матеріального благополуччя, то цивілізація, що побудована на виробленні засобів задоволення цих чуттєво матеріальних потреб, неминуче буде мати матеріалістичний характер і не буде стимулювати духовні сили людини. У такій матеріальній цивілізації загасає сам вогонь свободи» [10]. Спостерігаємо відсутність вертикалі у розвитку людини. Модель споживання, що є експоненціально розширюваною, не задає якісно інших цінностей, відмінних від матеріальних благ. У фільмі «Кур'єр» режисера Карена Шахназарова герої розмовляють про мрії. Один з них мріє про пальто. Друг віддає йому своє зі словами: «Носи і мрій про що-небудь велике». Але суспільство споживання орієнтує на придбання все більших матеріальних благ, кількість яких може виходити далеко за рамки нагальних потреб. Фактично це робить не затребуваними духовні блага і моральні цінності, як різновиди духовних цінностей суспільства.

У філософії постійно задаються питанням: «Яка ж початкова природа людини?». Чи вважати її сутність як вроджену зіпсованою або як вроджену незіпсованою. Але, скоріш за все, природа людини спочатку ні хороша, ні погана, вона твориться. Твориться самою людиною, її самопізнанням, самооцінкою, самокритикою. Формується її вольовими актами. І в цьому процесі неможливо ухилитися від відповідей на питання: «Для чого я вільний?». Цей взаємозв'язок свободи і духу дуже точно охарактеризував І. Ільїн: «Без свободи гасне дух; без духу вироджується і гине свобода» [8]. Що, власне, і спостерігається в сучасній ситуації, що характеризується як антропологічна криза.

Воля пов'язана з дією людини або бездіяльністю, виконуваними усвідомлено через подолання чого-небудь. Воля як зусилля оформляє себе через подолання. Адже «Я» обирає своє «не-Я» для того, щоб взаємодією взаємооформлюватися. Але поняття «дія» ширше, ніж «вольова дія», і ця понятійна розбіжність і є, в тому числі, однією з причин неможливості вичерпного пізнання людини за допомогою спостереження будь-яких зовнішніх її проявів. Якщо звернутися до психології з метою уточнення поняття «воля»,

то можна виявити ситуацію термінологічної невизначеності даного поняття. Вчені пов'язують це з тим, що «закономірності, виділені за допомогою експерименту, не завжди характеризують вольові властивості випробуваного як особистості» [2]. В основному волю пов'язують з трьома аспектами її прояву: контроль над емоціями, концентрація і спонукання до дії, але не імпульсивне, а пов'язане з подоланням чого-небудь. Сутність волі – зусилля. Тривалість вольового зусилля потребує знання відповіді на питання: «Навіщо я це роблю?», тобто знання про сенс дій (ширше – діяльності). Змістовна сторона вольової дії, що задається особистісним рівнем, включає мотиви, цінності і цілі. Воля – це характеристика сили емоцій і глибини розумних переконань, що дозволяють тривати формуючій силі впливу «Я» на світ і на самого себе. У зв'язку з цим переважаючий в психології формально-динамічний підхід до вивчення волі необхідно доповнити дослідженнями ціннісно-сислової сфери особистості.

Таким чином, розглядати свободу волі без аксіологічних факторів досить важко, а аксіологія немислима без культурної традиції. Фундамент культури становлять духовні цінності як сукупність смисложиттєвих, моральних, релігійних, естетичних переконань людини, що становлять для неї значущість і регулюють її діяльність. Цінність же самої особистості мотивується тезою про свободу. Відомий психолог і філософ В. Франкл прирівнює поняття «цінності» і «особистісний сенс». До основних цінностей він відносить цінності творчості, цінності переживання і цінності відносини. «Цей ряд відображає три основні шляхи, якими людина може знайти сенс у житті. Перший – це що вона дає світові у своїх творіннях, другий – це те, що вона бере від світу у своїх зустрічах і переживаннях; і третій – це позиція, яку вона займає по відношенню до своєї ситуації в тому випадку, якщо не може змінити свою долю» [15, с. 276]. Сюди можна було б також додати спілкування як базову цінність. Адже сам Франкл згадував, що уявне спілкування з дружиною надавало йому сил, коли він перебував у концтаборі. Але не просто спілкування, а спілкування, яке К. Ясперс характеризує як «справжнє», занурене в глибину

смыслів на рівні розуму і просочене позитивними емоціями (дружною участю, любов'ю) на емоційному рівні. «Годі я вперше усвідомив істину, яка надихала поетів і мислителів у всі часи. Істину, що любов – це найбільше диво і вища мета, до якої тільки може прагнути людина», – писав В. Франкл [16, с. 58]. Що ж можна сказати про прояв духовних цінностей в сучасній культурі?

Відповідальність – відповідь – слово, що має яскраво виражене комунікативне значення. Продукувати відповідь – це здатність людини осмислено пояснити свої вчинки, дії. «Ми – не раби, раби німі» – стверджувала фраза з абетки «Геть неграмотність: Буквар для дорослих» (1919), вказуючи на невід'ємний зв'язок свободи і відповідальності. Необхідність відповідальності –тяжкий тягар, недарма Хосе Ортега-і-Гассет говорить про «волю до співіснування». Де говорять про відповідальність, там виникають загальнозначущі критерії, що забезпечують можливість справедливості. Тут дуже важлива чесність на основі раціональності. Адже сутність явища не змінюється. Це виразно описує словами свого героя Г. Честертон: «Істина і розум панують на самій далекій, самій пустельній зірці. Подивіться на зірки. Правда, вони як алмази і сапфіри? Так ось, уявіть собі будь-які рослини і каміння. Уявіть алмазні ліси з діамантовими листям. Уявіть, що місяць – синій, суцільний величезний сапфір. Але не думайте, що все це хоч на йоту змінить закон розуму і справедливості. На опалових рівнинах, серед перлинних круч ви знайдете все ту ж заповідь: "Не вкради"» [20, 18]. Рухомим є оцінювання, гра з яким цілком може призвести до подвійних стандартів, що виключають мораль як регулятор.

Переважну сучасну культуру описують зазвичай або як постмодерністську, або як масову. Насправді ці культури «змикаються» таким же чином, яким у софістів відбувається збіг двох, начебто крайніх, полюсів у міркуванні про істину в пізнанні: «істини не існує» (нігілізм) і «істинно все» (релятивізм). Постмодернізм – культурне середовище так званих еліт, що блищать ерудицією, хизуються цитуванням, прагнуть до інтелектуального епатажу. Постмодерністський світогляд виражає сутність інформаційного

суспільства – коротких текстів, повідомлень у чатах, СМС-повідомлень. Фрагментуючи, дроблячи будь-яку цілісність (сприйняття світу і себе), постмодерніст прагне уникнути безвиразної «злитості», нерозчленованості мас, про яку говорив Жан Бодрийяр. «Масова людина» – людина, яка позбавлена власної індивідуальності, а отже, і власної волі. Дана відсутність власної волі наводить на роздуми про наслідувальний характер дії масової людини, про який писав ще Г. Тард. Логічним є припущення в такому випадку, що джерело волі є в представниках еліти.

До еліти, в найширшому її розумінні, належать ті, хто здатний здійснювати вплив. Якщо звернутися до класифікації еліт, то загалом їх можна розділити на дві категорії: тих, хто здійснює вплив на основі особистісних і професійних якостей, так звані «духовні лідери», «моральні авторитети», і тих, хто здійснює вплив завдяки високому становищу і багатству. Але представники сучасної еліти все більше нагадують строкату, блискучу ширму, виткану з симулякрів, покликану переконати, що реальність – це навіть не «чарівний» ящик фокусника з подвійним дном, а ілюзія сама по собі, довільно інтерпретована. Чи можна констатувати в сучасному суспільному житті відсутність осіб, які здійснюють вплив, втілюючи тим самим свою волю? Насправді відбувається не зникнення влади, а її деперсоніфікація. Спостерігається виродження сучасних еліт в маніпуляторів. Чи відповідальний маніпулятор? Так, але проблема в тому, що він анонімний. Крім того, концепції сучасного компатибілізму, намагаючись вивести можливість відповідальності без наявності свободи, переадресовують відповідальність від маніпулятора до того, ким маніпулюють.

Постмодернізм – філософія деструктивності з руйнівним підходом у ставленні до сенсу. Г. Л. Тульчинський вказує на те, що особистість – головне джерело динаміки смислотворення. Особистість прийнято визначати як результат сполучення індивідуального і колективного. В особистості «Я» не поглинається «ми», а органічно поєднується з ним. Онтологізуючи сенс, Жиль Дельоз позбавляє особистість енергії смислотворення. «Невизначеність буття

сенсу» Дельоза чимось нагадує онтологію шанованого ним Ж. П. Сартра, у якого «буття-в-собі», буття речей постає як нескінченно щільний, масивний конгломерат. Однак Ж. Дельоз виносить сенс за межі свідомості, тоді як, згідно з філософією Сартра, свідомість активна, вона «вирізає» порожнечі в суцільності буття, подібно до того, як черв'як «виточує» діри в яблуці.

Загальна картина в постмодернізмі виходить такою: сенс – це пісок в пісочниці, де грають діти і за допомогою різних формочок вибудовують різні нестійкі, недовговічні фігурки. «Реальність в точності така, якою ми її сприймаємо», – стверджував Жан-Франсуа Ліотар. Таким чином, реальність в постмодернізмі розсипається на безліч сприйманих маленьких світів. Виникає «свобода хаосу», що не допускає солідаризації на загальній, єдиній основі. Повстаючи проти «тиранії загального», постмодернізм веде з рівня свідомості до несвідомого рівня, основним принципом якого є принцип задоволення. Вся сучасна культура виявляється виростаючою з цього благодатного болотистого ґрунту «травною», різною, розмитою, невизначеною, пронизаною гедоністичними устремліннями. Звідси і переорієнтування на естетичне бачення світу з повною зневагою до етичного. Та й навіщо, якщо констатована «смерть суб'єкта».

Фактично постмодернізм виступає як ідеологія суспільства споживання. Сучасна економіка часто прагне спертися на теорію ринкового фундаменталізму, де людину бачать в основному в двох іпостасях: людина – товар, людина – споживач. Ціннісна характеристика людини як товару виражається словосполученням «людський капітал». Такий підхід цілком протилежний підходу І. Канта, який закликав завжди ставитися до людини як до мети і ніколи – як до засобу. Тут же первинна і підпорядковуюча мета – отримання прибутку. Поняття ж людини спрощується, схематизується і зводиться тільки до однієї сторони: бути залученим в економічні процеси. Так виникає Homo economicus. Що можна сказати про свободу людини економічної? В ідеалі суспільство споживання бажало б спростити людину, звівши його тільки до емоційно-чуттєвої сфери, тобто до рівня несвідомого.

Така собі «машина бажань». Наприклад, байолог М. Ліндстрем радить маркетологам виключити «посередника» – особистість самого покупця – і безпосередньо запитувати у мозку, за допомогою підключення датчиків, для уловлювання максимального збудження при демонстрації різних видів продукції: «чи будеш ти купувати наші товари?» [11, с. 368].

«У ліберальній демократії суспільство розуміється механічно, а не як надособисте колективне ціле», – писав С. О. Левицький [10, с. 83]. Суспільство споживання є переорієнтуючим із загального як вищого на загальне як усереднене. Звідси констатація невиразності мас.

Елементна структура свідомості включає в себе розум (рацію), вольову сферу і чуттєво-емоційну сферу. Вилучення такого елемента, як розум, зводить людину до тварини, а вольової сфери – до об'єкта, «іграшки» зовнішніх сил. Чи є свобода у об'єкта? С. О. Левицький визначав свободу як буття в можливості. Але і при розгляді руху тіла в механіці також розглядають ступені свободи. Отже, свобода без волі, це – можливості без вибору. Відсутність смислів позбавляє свободу ключової характеристики – здійснювати (робити дійсним, суцям) вибір. Творчість же можлива тільки при наявності субстанціональної раціональності як здатності особистості до продукування смислів. Виникає питання, що собою являє свобода людини, коли субстанціональна раціональність на основі якої тільки і можливо виявити своє особистісне «Я», витісняється функціональною раціональністю, яка характеризується однотипними вчинками однотипних індивідів.

Воля, що збігається з позитивною свободою, забезпечує суб'єктність, тобто прояв свого «Я». Абсолютизація «негативної» свободи, що спостерігається і у політичній сфері, побудованій на принципах ліберальної демократії, і в сфері економіки, що позиціонує принцип невтручання, який виражається девізом «laissez faire», робить надлишковою «позитивну» свободу, що виражається волею. Воля необхідна, щоб прийняти на себе відповідальність. Відповідальність же не входить в економічну теорію про «вільну руку ринку» з її анонімними гравцями.

Звичайно, свідоме «Я» і пов'язаний з ним вольовий фактор не вичерпують сутності людини. В цьому сенсі можна говорити про діалектику свободи як тривалість і миттєвість. Свобода як воля (згідно з І. Кантом, обов'язок – це і є воля, тобто зусилля в дотриманні приписів розуму) – це свобода як триваюче зусилля. Свобода як спонтанність – миттєве прийняття людиною рішення, що визначає її сутність («або – або» С. К'єркегора). У миттєвому виборі, на думку К'єркегора, задіяна вся сутність людини, отже, і несвідомий рівень психіки. Тому результати вибору можуть виявитися несподіваними і для самого суб'єкта, хоча імпульсному стрибку до стану «зважитися» найчастіше передують болісні роздуми і коливання. У сучасному ж світі при розгляді свободи йде цілком переорієнтація на спонтанність. Це видно із закликів «ловити момент», «насолоджуватися життям тут і зараз» і тому подібне. Розум забезпечує раціональність дій. Проблема в підміні раціональності раціоналізацією, що є суб'єктивною, застосовуваною з позицій власної вигоди, що нівелює загальнозначущість розуму. «У суспільстві, яке не володіє свідомістю, йдуть процеси розширеного відтворення влади природного» [1, с. 311].

Загалом же, ігнорування будь-якого елемента людської свідомості, з одночасною абсолютизацією іншого елемента, призводить до ускладнень в розумінні її багатоаспектної сутності. Наприклад, можна виділити ніцшеанський і кантіанський підходи до того, що є воля. Ф. Ніцше закликає проявляти себе, всупереч зовнішнім обставинам, володарюючи над зовнішнім різноманіттям, проявляти себе як одиничне. Розум виноситься в цьому випадку «за дужки». І. Кант вважає вільною вольову дію, що йде від розуму, але цією дією людина проявляє себе як родову сутність і «за дужки» виносяться схильності індивідуальної людини. Біологізм Ф. Ніцше і безпристрасність І. Канта призводять до розколу особистості, яка має поєднувати в собі індивідуальну і колективну сторони. Це може призвести до жахливих вчинків, за які людина не буде бажати брати відповідальність, делегуючи її до безособистісної соціальної ролі. У фільмі «Королева Марго» французького

режисера Патріса Шеро король Карл IX, призвідник страшної різанини гугенотів, на смертному одрі каже: «Що я скажу Господу Богу, коли він мене запитає? Я скажу, що у Варфоломійську ніч я міцно спав!». У подальшій сповіді він відокремлює себе як людину, від себе як короля, покладаючи відповідальність за злочини на свою соціальну функцію.

Сутність людини на родовому рівні задає рамки свободі людини. Отже, суб'єкт вільний в рамках поняття «родова людина». У процесі свого самопізнання важливо вирішити, якою є та тонка грань, міра суб'єктивності, що не поглинається при взаємодії людини і світу. І тут запорукою збереження свого «Я» виявляється творчість як зусилля втілення себе в тривалості. Формуючи світ навколо себе, людина формує і саму себе. Недарма одним з найдієвіших способів допомогти суб'єкту, який страждає розладом особистості, знайти себе, є терапія за допомогою заняття творчою діяльністю. «Біосоціальна цілісність людини розділена між поняттями «індивід» і «особистість»» [7, с. 42] і утворює герменевтичне коло. Сутність «Я» – це невпинний рух у рамках смислових горизонтів, утворених індивідуальним та родовим аспектами особистості. Особистість – джерело смислотворення і особистість – носій свободи нерозривно пов'язані. І пов'язані вони за допомогою волі людини на духовному рівні.

І сучасні наукові устремління, і політичні, і економічні реалії, завуальовано підтримувані постмодерністською ідеологією, мають як «камінь спотикання» можливість здійснювати вибір: або у зв'язку з відсутністю самої можливості в жорстко детермінованому світі, або у зв'язку з ігноруванням вольової основи. В результаті сучасна людина «розчиняється» в порожнечі негативної свободи.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Адорно Т.В. *Негативная диалектика*. Москва: Научный мир, 2003. 374 с.

2. Батыршина А.Р. *К истории экспериментального исследования воли в отечественной психологии* / под ред. Барабанщикова В.А. Москва: Изд-во Институт психологии РАН, 2010. С. 27–31.

3. Бердяев Н.А. Человек и машина. *Вопросы философии*. 1989. № 2. – С.147–162.

4. Волков Д.Б. *Проблема свободы воли: обзор ключевых исследований конца XX – начала XXI вв. в аналитической философии*. URL: <http://www.intelros.ru/readroom/fg/fil3-2016/31346-problema-svobody-voli-obzor-klyuchevykh-issledovaniy-konca-xx-nachala-xxi-vv-v-analiticheskoy-filosofii.html> (дата звернения: 20.09.2020).

5. Гайденок П.П. *Философия Фихте и современность*. Москва: Мысль, 1979. 288 с.

6. Дышкант Т.Н. Свобода – иррациональное начало (Анализ понятия свобода в метафизических системах). *Матеріали Харківських міжнародних сквородинівських читань (26–27.09.2003 р.)*. Проблема свободы у теоретичній та практичній філософії. Харків: ХНУ ім. В. Н. Каразіна, 2003. С. 31–33.

7. Дышкант Т.Н. Ускользящее «Я» или кризис идентичности. *Вісник Харківського нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. Серія: Теорія культури і філософія науки: зб. наукових праць*. Харків: ХНУ ім. В. Н. Каразіна. 2019. Вип. 59. С. 51–59.

8. Ильин И. А. *Путь духовного обновления*. URL:https://legitimist.ru/lib/philosophy/i_ilin_put_duhovnogo_obnovleniya.pdf (дата звернения: 07.09.2020).

9. Кассирер Э. *Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры. Проблема человека в западной философии*. Москва: Издательство «Прогресс», 1988. С.3–30

10. Левицкий С. А. *Трагедия свободы*. URL: https://domknig.com/read_264549-82 (дата звернения: 10.06.2020).

11. Сэйтл Салли, Лилиенфельд Скотт О. *Нейромания. Как мы теряем разум в эпоху расцвета науки о мозге*. Москва: Издательство «Э», 2016. 368 с.

12. Сёрль Дж. *Сознание, мозг и наука*. URL: <https://gtmarket.ru/laboratory/basis/6662/6665> (дата звернення: 07.06.2020).

13. Славой Жижек *Никакого пола, пожалуйста, мы – пост-люди!* URL:<http://anthropology.ru/ru/text/zhizhek-s/nikakogo-pola-pozhaluysta-my-post-lyudi> (дата звернення: 14.06.2020).

14. Франкл В. *Воля к смыслу*. Москва: Апрель-Пресс, Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2000. 368 с.

15. Франкл В. *Человек в поисках смысла*. Москва: Прогресс, 1990. 368 с.

16. Хайдеггер М. *Европейский Нигилизм*. URL:https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Heidegg/EvrNig_03.php (дата звернення: 04.06.2020).

17. Честертон Г. *Чудо «Полумесяца»*. Москва: Изд-во «Правда», 1991. 464 с.

18. Честертон Г. *Санфиоровый крест*. Москва: Изд-во «Правда», 1991. 464 с.

19. *Энциклопедия эпистемологии и философии науки*. Составитель: *Касавин И.Т.* URL: <http://philosophy.niv.ru/doc/encyclopedia/epistemology/index.htm> (дата звернення: 09.07.2020).

<https://orcid.org/0000-0002-5026-7913>

ЛЮДИНА І ТЕХНІКА: СУЧАСНА МІФОЛОГІЯ ТЕХНОГЕННОГО СУСПІЛЬСТВА

Культурна матриця техногенної цивілізації з початку свого розвитку бере за засади розвиток техніки, технології, генерацію нових наукових знань і їхнього впровадження в техніко-технологічні процеси. Перетворювальна діяльність стає у цій матриці головним призначенням людини, обумовлюючи цінності техногенної культури. Ці уявлення, спочатку спровоковані успіхами науки та технології, з часом починають апелювати до зовсім інших

світоглядних засад.

Людський мозок за своєю природою не бажає залишатися в невіданні, бо воно несе з собою лише страх невідомості. Аристотель, починаючи писати свою велику «Метафізику», зазначав, що всі люди, згідно зі своєю природою, мають прагнення до знання [1]. Але шляхи до цього знання дуже відрізняються один від одного.

Одна з найбільш давніх та популярних форм, що дозволяють уникнути усвідомлення свого незнання – це міф. Не потребуючи обґрунтування, аналізу і критичної рефлексії, міф створює і пояснює цілий універсум. Міф є, окрім цього, способом формування цінностей. Саме з міфів люди дізнаються про те, як належить взаємодіяти один з одним і зі світом, в якому вони живуть. Міфи зміцнюють колективні цінності і переконання соціуму.

Сучасне суспільство створює міфи так само, як і традиційне. Частина з них стосується питань техніки і технології. Ці міфи трансформують, трактують, вони впливають на сприйняття техніки в суспільстві, а надалі – модифікують і систему відносин людина–техніка–природа.

У зв'язку з цим стає актуальним розгляд загальних міфологічно обумовлених форм соціального ставлення до технологій, закономірностей сприйняття суспільством техніки. Розуміння і загальних закономірностей, і часткових аспектів генезису міфологічного сприйняття техніки та технологій має важливе практичне значення, особливо в ситуаціях вибору найбільш адаптивних стратегій розвитку суспільства.

Система взаємин людини з технікою вибудовується з використанням і через технологію. З даного питання можна знайти дуже велику кількість літературних джерел, адже різні аспекти проблеми взаємин людини, техніки і природи висвітлювались в численних працях. Багато хто з відомих філософів в історії, у тому числі Аристотель, Маркс, Гайдеггер присвячували свої роботи темі технологій. Ми можемо посилатися також на Платона, Ортега-і-Гассета, Шпенглера, Дерріда та інших авторів. Не дивлячись на те, що тема систематично піднімається філософами, до повного її осмислення ще довгий

шлях, особливо враховуючи швидкоплинний розвиток технологій та неможливість опанування загальною масою людства наукової теоретичної бази цих технологій. Сучасна техногенна ситуація, яка склалася у світі, лише загострює ці питання, обумовлює новизну аналізу та робить філософську рефлексію даної теми нагальною та актуальною.

Коли мова йде про техніку та технології, ми апріорі маємо на увазі й зв'язок із наукою, тож питання міфологізації цих аспектів може викликати певний сумнів. Але, як це не дивно, це один з перших міфів щодо технології, які має суспільство. Деякі з них ми й спробуємо проаналізувати.

1. Відсутність розрізнення технології та науки.

Одна з проблем сучасного суспільства пов'язана з тим, що люди не здатні робити відмінність між наукою і технікою. Сучасне трактування науки дійсно вважає таке злиття науки і технології як виникнення «технонауки».

Згідно з Дерріда, сьогодні вже неможливо розділити практичну і фундаментальну складову науки, тож мова йде про те, що методологічно неможливо відокремити науку від технологій.

«Теперь мы гораздо лучше сознаем то, что всегда имело место: оппозиция между фундаментальностью и практической целесообразностью безусловно существует, но не имеет безусловного характера. ...Уже невозможно четко разделять, с одной стороны, технологическую область, а с другой — теоретическую, научную, рациональную. Входит в силу понятие «технонауки», и это подтверждает, что имеется существенное сродство между объективным знанием, разумным основанием и известного рода метафизической определенностью отношения к истине. Словом, сегодня, в рамках современного порядка вещей, больше невозможно – о чем и напоминает Хайдеггер, призывая это помыслить – отделять разумное основание от идеи техники» [2].

Проте в суспільстві відмінність між наукою і технікою не сприймалася і тоді, коли мова йшла про існування класичного розділу, на фундаментальну науку і техніку, різницю між якими можна було б виділити безпосередньо в методологічному аспекті: одна з основних характеристик науки – це постійне

відсіювання апробованих варіантів. Все, що ми дізналися і перевірили, – це постзнання, далі наука шукає нові шляхи. Технологія ж, навпаки, накопичує перевірені варіанти і діє відповідно до них. Наявність технологій, їх накопичення і розвиток не тягне за собою обов'язкового переходу на той рівень абстракції, який міг би свідчити про формування саме наукового знання.

Хоча багато людей вважають, що технологія є додатком науки, це не завжди так. Насправді, техніка передувала науці в історії цивілізації. Цивілізації створювали інструменти для виживання задовго до розуміння цих пристроїв. Технології винаходять пристрої та системи для допомоги у виживанні людини і покращення життя. Наука забезпечує краще розуміння природи. Однак сьогодні наука і технологія тісно пов'язані, підтримка розвитку науки сприяє прогресу технологій. У деяких випадках науці передує технологія, в той час як в інших випадках технології передує наука.

Олексій Левін у свій час також висловлював ідею про несуперечності міфу науки і технології. Він звернув увагу на те, що наука не є обов'язковою умовою існування людських культур. Для прикладу, що підтверджує його теорію, Левін вибрав Китай, рівень розвитку технологій в якому істотно випереджав і перевершував рівень всіх інших країн світу. Виробництво паперу, порцеляни, шовку, створення складних годинникових механізмів і компаса, винахід пороху – можна довго перераховувати досягнення китайської технології [10]. Але всі ці здобутки залишилися вузькоспеціальними, «точковими», суворо спрямованими на отримання певного конкретного практичного результату. Вони не привели до формування глобальних абстрактних основ науки – системи наукових понять як інструменту для отримання нового знання. Левін також звернув увагу на те, що, хоча в Китаї розробили багатогранну і досить ефективну техніку обчислень (її використовували, наприклад, для будівництва складних аркових мостів), це було пов'язано виключно з практикою і не вело до створення чогось, що б мало критичну відміну від самої технології. Таким чином, у Китаї існувала велика культура, яка накопичила гігантське багатство виробничих навичок і знань, що

досягла певних технологічних вершин, але не створила науки у власному розумінні цього слова [10].

Отже, хоча наука і технологія тісно пов'язані, але не відбувається переходу з технології в наукове знання, тоді як наука, безумовно, впливає на розвиток технологій.

2. Технологія не має нічого спільного з міфом.

Звучання слова «міф» викликає асоціації, скоріш, з якоюсь «давниною», ніж з чимось сучасним. Воно сприймається як таке, що повинно було відійти в минуле. «Технологія» ж, у свою чергу, навпаки, асоціюється з сучасністю і прогресом, тим, що «приходить на зміну» «застарілим» поглядам на світ.

Проте наскільки взагалі обґрунтований такий стереотипний погляд? У ньому сплітаються кілька ілюзорних установок. Перша стосується уявлення про сприйняття сучасною людиною навколишнього світу через науку. По суті ж, наука як метод пізнання використовується далеко не завжди і точно – не більшістю людей у суспільстві. Рівень абстракції, необхідний для наукового аналізу, здатність до критичного мислення та аргументації – це не загальна даність. Уявлення про науку як про метод ще не говорить про те, що люди будуть її використовувати. Наука в сенсі практичного освоєння світу швидше складна, надлишкова і нерезультативна, принаймні, в класичному сенсі розуміння фундаментальної науки.

Друга ілюзія – що міфологічне сприйняття світу йде в минуле з виникненням нових форм пізнання. Тоді як міф – навпаки, виключно практичний і достатній в аспекті освоєння світу. Ми вже говорили про те, що міфологічне трактування того, що відбувається, забезпечує струнку і цілісну картину світу, в якій все пояснено. Це робить міф, швидше, якраз основною формою пізнання.

Технологія, як зазначалося, найчастіше асоціюється з наукою і, по суті, повинна вибиватися з матриці міфу. Але принципова тотожність технології і науки – це міф сучасного суспільства, якщо розібратися детальніше, стає

зрозуміло, що у технології набагато більше принципово схожих аспектів саме в полі міфологічного, особливо, якщо ми розглянемо елемент магічного.

Отже, міф не обтяжений аналізом причин і наслідків, аргументацією та доказовою базою. Міф просто показує механізм дії, який працює. Проводячи паралелі в тому, що інформація, яка передається в міфі, схожа в поширенні з генетичною інформацією, можна стверджувати, що кожен нині існуючий міф проходив певний жорсткий відбір. Всі «нежиттєздатні» версії були відсіянні в ряді поколінь. Строго кажучи, міф резюмує навколишній світ у всій його повноті, констатує у формі, яка відшліфовувалася століттями. Але зміст міфу не вимагає іншого підтвердження, крім того, що міф продовжує існувати, а отже, так воно і є. Міф націлений на результат, якщо результат повторюється – міф відтворюється.

Наука не може дозволити собі статику подібного кшталту: вона постійно розвивається, це одна з основних характеристик наукового знання, наука – це пошук нового. Наука оперує фактами, доказами, аналізом. Наукове знання постійно доповнюється та змінюється, наші уявлення про світ з наукової точки зору колосально трансформувалися навіть за останні п'ять століть, і можна впевнено стверджувати, що подальші наукові дослідження їх розширять. Ще одна характеристика наукового пізнання – це інтерес до суті процесу. Відповідь на питання «як це відбувається» знаходиться в компетенції науки, і вона вимагає ретельних та детальних досліджень, а також певного рівня знань і раціонального мислення.

Зовсім іншу картину ми можемо спостерігати, коли говоримо про технології. Якщо наука – суть наукові знання і методи, за допомогою яких люди можуть досягати результату, то технологія – це сам результат. Наука знаходиться в постійному пошуку нових знань і методів, а технологія займається лише відтворенням необхідного, одного і того ж результату. При цьому наявність повторюваного результату і свідчить про рівень технологічності. Технологія в даному контексті розуміється як сукупність конкретних знань про способи і засоби проведення технологічних процесів, при

яких відбувається якісна зміна оброблюваного об'єкта. У цьому сенсі технологія ближче до міфу, ніж до науки.

Умберто Еко у своїй роботі «Наука, технологія та магія» навіть стверджує, що технологія за своїми принципами тотожна, швидше, магії, ніж науці. Мова йде про те, що люди схильні віддавати перевагу швидкості, ніж достовірності: швидкий і простий результат їх цікавить більше, ніж суть процесу, його справжній зміст. Це аналогічно бажанням магічного вирішення всіх проблем, своєрідного стрибка «з причини на результат», при якому абсолютно неважлива істинність, тобто науковий зміст. Еко наводить цікавий приклад переходу «з причини на результат». Перші комп'ютерні програми вимагали від користувача певного рівня володіння знаннями та навичками в Бейсіку – одній з перших мов програмування. Згодом з'явилася система Windows, яка магічним чином все змінила для користувача: тепер йому було досить увійти в неї, а потім тільки натискати кнопки, за якими закріплені командні рядки. З цього моменту користувач не знає, що і яким чином відбувається: середня ланка, що пов'язує причину і наслідок, для нього фактично зникла, а комп'ютерна технологія перетворилася на магію [9].

Наука якісно відрізняється і від міфу, і від технології, але можна також виділити деякі значущі риси технології, які говорять про її подібність не стільки до науки, скільки до міфу: по-перше, технологія по суті своїй практична і характеризується прагматичним підходом до вирішення будь-яких завдань; по-друге, успішність технології визначається виключно позитивною результативністю при застосуванні на практиці. Технологія, так само як міф, відтворює сама себе, і її рівень пов'язаний зі швидкістю, з якою вона дає позитивний результат.

Фактично, ми повернулися до поняття магії і міфу, хоча, крім всіх перерахованих характеристик, міф має інші цілі: завдання міфу – пояснити весь універсум, дати відповіді на всі питання. Якщо технологія просто гарантує, що молоко, яке ви залишили в теплому місці, скисне, то міф повинен пояснити – чому так сталося. Науку ж цікавить питання «як», яке належить саме до

розуміння наукової суті процесу, який відбувається, питання методу. Вона не обмежується однією відповіддю на питання, вона завжди шукає нові варіанти: чи відбудеться те ж саме, якщо молоко прокип'ятити? Чи буде відбуватися те ж саме, якщо поставити молоко в холод? Як ми можемо змінити цей процес? І, врешті-решт, наука здатна знайти і обґрунтувати причини, не просто пояснити, а довести.

3. Техніка та технології – винахід сучасності, вони існують для створення речей.

Стереотипність уявлення про те, що техніка і технології тісно пов'язані саме з сучасністю – це ще один міф. Ще Шпенглер свого часу вказував на те, що техніка – не винахід сучасності, вона – породження давніх часів. Він вважав, що техніка більше, ніж щось, що міститься у людині: «В отличие от растений, к жизненному типу животных принадлежит свободное передвижение в пространстве, относительная самопроизвольность и независимость от всей остальной природы, а тем самым и необходимость себя ей противопоставлять, чтобы наделять свой вид смыслом, содержанием и превосходством» [7, с. 459]. Особлива увага приділялась такій помилці, як розуміння техніки як інструменту. Шпенглер пояснював, що мова йде зовсім не про створення речей, а про те, як з ними поводитися, тобто головне – не речі, а засіб, діяльність, за допомогою якої людина створює ці речі. Більш того, поняття «технологія» можливо застосовувати не тільки при відтворенні матеріальних об'єктів. Станіслав Лем використовував його в більш широкому сенсі, як «обумовлені станом знань та суспільною ефективністю способи досягнення цілей, поставлених суспільством». Він також звертав увагу на те, що цінними і життєво необхідними є, насамперед, саме наукові методи і знання, тобто ті, генератором яких є наука, а не технології. Лем пише: «Если бы вопрос о превращении ртути в золото – об этой мечте алхимиков – задали ученому XIX века, то он категорически отверг бы такую возможность. Ученый XX века знает, что атомы ртути можно превратить в атомы золота. Следует ли отсюда, что правы были алхимики, а не ученые? Конечно, нет! Ведь то, что было

главной целью – пылающее в ретортах золото, для атомной физики утратило всякое значение. Атомная энергия не только бесконечно ценнее золота, она, прежде всего, нечто новое, не похожее на самые смелые грезы алхимиков, и к ее открытию привел метод, которому следовали ученые, а не магические приемы их соперников – алхимиков. Можно ли превратить ртуть в золото? – спрашиваем мы физика-ядерщика. Да, отвечает он. Но это вовсе не наше дело. Такое превращение для нас несущественно и не влияет на направление наших работ» [3].

4. Техніка та технології протиставлені природі. Техніка руйнує природу.

При обговоренні техніки дуже часто постулюється теза про те, що вона протиставлена природі. Техніка створюється людиною – і виводиться за межі природного кола. Це парадоксально хоча б тому, що багато в чому людина, створюючи техніку і технології, відтворює природні механізми, тож можливо розглядати техніку не як протиставлення природі, а як її продовження.

Безумовно, людина й сама є частиною природи. Так, людина має певну властивість, доречі, як і деякі інші тварини: здатність до перетворення навколишнього середовища. Природа ставить будь-яку живу істоту в певні умови існування. Деякі тварини мають змогу поліпшити ці умови.

Буде зроблено гніздо або інший притулок, влаштована загата, пастка – все це сприяє задоволенню потреб тварин. Але є принципова відмінність від простого задовільнення власних потреб і дій, які робить людина: «Так, человек разводит огонь, если его нет, или роет пещеру, то есть строит дом, если поблизости его нет, а также седлает коня или изготавливает автомобиль, чтобы преодолевать пространство и время. А теперь заметим: разводит огонь – это отнюдь не то же, что греться; возделывание поля сильно отличается от такого действия, как приём пищи, а изготовить автомобиль – далеко не то же самое, что бежать». [4]. Дія, притаманна людині, більша за споживання, більша за забезпечення необхідним.

При цьому слід згадати, що людина досить уразлива як біологічний вид. На уразливість людини в природному середовищі та її зовнішню

недосконалість в можливостях у порівнянні з іншими тваринами вказував навіть Платон у Діалозі «Протагор» [5], де наводить міф про те, як люди отримали власні вміння. Згідно з легендою, боги наказали Прометею і Епіметею розподілити здібності між усіма істотами. Епіметей перший почав цей розподіл, враховуючи певну гармонічну рівновагу, щоб жодна істота не мала більшої переваги та будь-яка мала змогу врятуватись. Якщо істоті давали силу – вона вже не була така швидка, тому ж, хто був слабкіший – навпаки, Епіметей давав швидкість. Окрім цього, він врахував і загрозу від зміни пори року, холоду та спеки, надавши створінням шкури та хутро. Потім для різних родів винайшов він різну їжу: для одних – злаки, для інших – деревні плоди, для третіх – коріння, деяким же дозволив харчуватися, пожираючи інших тварин. Одного не передбачив Епіметей: він повністю витратив всі здібності на тварин, і нічого не залишилося людям.

Тож людина опинилася нагою, без захисту і без зброї. Міф має призначення відбивати навколишній світ. Тож ми дійсно бачимо Людину, яка, хоч і наділена природою різними можливостями, але, у порівнянні з іншими тваринами, недостатньою мірою. Її волосяний покрив недостатньо густий і теплий, її нігті не такі міцні й гострі, вона не така швидка в бігу або плаванні, потомство її нечисленне і вимагає догляду протягом довгого часу.

Легенда не зупиняється лише на констатації цього факту, ми можемо знайти у Платона розповідь про те, чим людство компенсує згадану вище недостатність. «Прометею удалось проникнуть украдкою тільки в обшную мастерскую Гефеста и Афины, где они предавались своим искусным занятиям. Украд у Гефеста уменье обращаться с огнем, а у Афины – ее уменье, Прометей дал их человеку для его благополучия» [5, с. 315].

Отже, людина здатна на багато що, завдяки умінням, які забезпечують їй володіння певними техніками. Як вказує Хосе Ортега-і-Гассет, людина чинить дії, які перетворюють навколишнє середовище, і в результаті виникає те, чого досі не було (все одно – чи не було його тут і зараз, чи його не було і немає взагалі). Це і є технічні дії, властиві виключно людині. А сукупність таких

актів – не що інше, як техніка, яку можна визначити як перетворення людиною природи [4].

Але разом з тим техніка, виступаючи спочатку способом задоволення життєвих потреб, згодом стає чимось більшим, перетворюючись з ремесла в мистецтво. Людина в основному відчуває себе частиною природи, хоча і намагається протиставити себе їй. Спроба «піти від природи», заперечення своєї природної сутності у створенні нової, «надприродної сутності», все одно не допомагає. Суть заклику «техніка зруйнує природу» часто викликана страхом, що означає – зруйнує і саму людину. Людина, відчуваючи свою природну недосконалість, незахищеність, творить для себе новий світ. Дивно, що це почуття недосконалості вона заповнює, не удосконалюючи себе, а вдосконалюючи під себе навколишнє середовище, створюючи вторинне середовище існування. По суті, людство швидше пристосоване до існування в тому світі, який само й створило. Але, як наголошує Ортега-і-Гассет, техніка – це аж ніяк не дії, які людина виконує, щоб задовольнити потреби. Таке визначення неточне, оскільки воно годиться і для чисто біологічного набору тваринних актів. «Итак, техника – это реакция человека на природу или обстоятельства, в результате которой между природой, окружением, с одной стороны, и человеком – с другой, возникает некий посредник – сверхприрода, или новая природа, надстроенная над первичной. ... Техника – это преобразование природы, той природы, которая делает нас нуждающимися, обездоленными. И цель его – по возможности ликвидировать подобные потребности так, чтобы их удовлетворение не составляло ни малейшего труда» [4].

Нагальне питання, яке пов'язує із технікою, – це питання екологічних криз та катастроф . Але треба зазначити, що, не зважаючи на це уявлення, екологічні кризи не є атрибутом, характерним тільки для техногенного суспільства. Багато цивілізацій, які не досягли техногенного рівня все одно опинялися у ситуації екологічної кризи (наприклад, крах ассіро-вавілонської цивілізації після руйнації іригаційної системи в басейні Тигру й Євфрату в

результаті спроби її істотного розширення). Тож розуміння сучасних екологічних проблем недостатньо для висновку про негативний вплив техніки та технологій на навколишнє середовище, необхідно звернути увагу на ті глибокі корені, що мають наші сьгоднішні погляди на взаємодії людства з природним середовищем і його місце в біосфері в цілому.

5. Техніка та технології несуть спасіння / загрозу людству.

Особливої уваги заслуговують очікування суспільства, пов'язані з технікою і технологіями в можливому майбутньому. Ці очікування істотно різняться: утопічні і антиутопічні моделі настільки яскраво конкурують між собою, що отримують втілення не тільки у філософських і наукових прогнозах, але і в масовій культурі. У популярній культурі у рамках художньої літератури або кінематографа створюються моделі того, як технології можуть бути використані для контролю людської поведінки, контролю думок або створення нібито досконалого суспільства.

Фактично, багато з найвпливовіших і широко відомих творів літератури були зосереджені на взаємодії між технологіями і людьми. Наша прихильність до техніки – це не безглузде захоплення механізмами, а результат довгої інтелектуальної традиції, прагнення свободи за допомогою інструменту, нами ж створеного і вдосконаленого [6]. З іншого боку, не дивлячись на те, що багато філософів підкреслюють захоплення людства технікою, сама постановка питання про те, що техніка дає відчуття свободи, висвітлює нові аспекти цієї проблеми.

Те, що дає вам свободу, одночасно ставить вас у залежність. Дійсно, адже страх позбавлення свободи тісно пов'язаний з позбавленням того, що її дає. І прагнення до свободи, як такої, викликає зворотну реакцію: людина, свідомо чи ні, починає прагнути позбутися техніки, яку сама й створила, бо побоюється наслідків цього творіння. Ця спроба подолання техногенного простору видна в створенні нових напрямків. Людина не може не захоплюватися власним творінням. Техніка дозволяє досягати того, без чого людина досягти була не в змозі. Техніка відкриває нові горизонти і перспективи. Вона досконала в

порівнянні з людиною. Однак поступово захоплення змінює страх перед перевагою техніки. Що, якщо створене настільки перевершить творця, що знищить його?

Цілком очевидно, що техніка і технології створюються людьми, і ними ж і контролюються. Однак з певного моменту формується ставлення до техніки і технологій як до сили, яка вже не підкоряється людині. Напряма, який вважає, що технологія, хоча вона і перебувала під безпосереднім контролем людини, стала настільки складною, настільки інтегрованою і настільки поширеною, що вона вийшла за межі прямого людського контролю і стала автономною, має назву детермінізм. Цей класичний погляд на взаємовідносини людини і технології має багато прихильників навіть зараз.

Дійсно, не важко бачити багато прикладів того, як технологія формує людські потреби і бажання, обумовлює розвиток суспільства. Технологія стає великою і складною силою, що не піддається аналізу на мікрорівні та виходить за межі прямого контролю соціальних груп.

Здається, це ефективно пояснює вплив технологій на людське суспільство, особливо якщо ми зосередимося не на локальних впливах технологій на людину, а перейдемо до глобальних: технології макрорівня можуть здатися автономними і вийти за рамки прямого людського контролю. Хоча це може критикуватися з позиції, що ті ж самі явища можна розглядати як накопичений результат численних індивідуальних людських рішень з плином часу [11].

Багато людей в захваті від сили і потенціалу нових технологій, в той час як інші бояться їх зростаючої важливості в житті людини. Технології і техніка виходять за рамки інструменталізму, перевершуючи первісний задум, який був у них вкладено. Брассак вказує, що комп'ютерні пристрої не можуть бути зведені лише до функцій засобів зв'язку, вони також виконують когнітивну функцію для колективів. Вони беруть участь у створенні і визначенні простору, в якому люди співпрацюють. Ця техніка діє не тільки як ресурс (вона підтримує

діяльність людини), але і як джерело цієї діяльності (вона визначає його конфігурацію) [8].

Страх перед технікою – це в тому числі страх свободи, а певніше, її зворотної сторони – відповідальності. Людина, створюючи техніку, несе за неї відповідальність, як за творіння. З цієї точки зору ми не можемо нести відповідальність, наприклад, за природу, тому що не ми є її творцями. Ми не можемо надлишково сподіватися на техніку – тому що вона всього лише наше створіння, і без нас, без нашої відповідальності, вона безглузда. Спроба втекти, відмовитися від техніки – схожа на спроби відмовитися від природної сутності людини. Ніщо в цій тріаді «природа–людина–техніка» не протиставлено одне одному. Хоча технології, безсумнівно, впливають на людей і суспільства, але не можна ігнорувати той факт, що і люди, у свою чергу, також впливають на розвиток і використання технології. Навіть прості з першого погляду технології вимагають при своєму створенні співпраці багатьох кваліфікованих людей. Над реалізацією технології працюють цілі підприємства і соціальні групи. Після розробки нові технології спираються на безліч економічних, соціальних, людських і політичних сил для їх подальшого використання і розширення.

Які ж ще питання ставить міфологічна система щодо техніки? Річ у тому, що міф має ряд настанов до дії і характеризується чітким поділом усього на правильне і помилкове. Більше того, все це підкріплено морально-етичними категоріями: правильне – є гарне, добро, а неправильне – погане, зло. Об'єктивація проблем із сприйняттям технології знаходиться якраз у полі міфологічного сприйняття. Техніку розуміють в суспільстві не з позицій наукового пізнання, а з позицій міфологічного сприйняття світу. Так, сформоване уявлення про техніку як щось «правильне» – апелює відразу до питань протистояння «добро» – «зло». Це стосується й опонентів технічного прогресу: вони переходять з поля аргументації в сферу оціночних суджень, оголошуючи техніку «злом». Але чи є наукові знання або технології такими, що входять у сферу етики? Чи, можливо, вони не вписуються в людські уявлення про добро і зло? Оцінка можливості наукового відкриття розщеплення атома –

може мати ознаку «позитивно» чи «негативно»? Або наукове знання є морально нейтральним? Не можна не зважати на той факт, що використання досягнень науки та технології знаходиться вже поза науковим полем: буде створена атомна бомба, здатна знищити мільйони людей, або отримано джерело енергії, здатне забезпечити існування тих же мільйонів – вирішується в соціально-моральної сфері.

У своїй статті «The co-dependent relationship of technology and communities» [11] Daniel W. Surry і Fredrick W. Baker III розглядають «інструментальну метафору», згідно з якою всі технології прирівнюються до інструментів, які розроблені і використовуються людьми для задоволення конкретних потреб [12].

Розглядаючи класичний приклад, в якому згадується ніж, вказується, що він може бути застосований для добрих цілей, таких, як приготування їжі, проведення операції або різьблення скульптури, або для поганих цілей, таких, як напад на кого-небудь або псування творів мистецтва. Сам ніж у цьому випадку всього лише інструмент і нейтральний, він стає корисним або шкідливим залежно від мотивів людини, що володіє ножем. Таким чином, застосування будь-якої технології може розглядатися як залежне від мотивів суспільства, яке створює цю технологію. Немає технологій, які однозначно вели би людство до процвітання або до катастрофи. Результат використання технології – це лише наслідок досягнення мети, яку поставили перед собою ті, хто нею користується. «Так, наприклад, ядерна енергія може бути чистим і ефективним джерелом енергії або використовуватися як зброя масового знищення; Інтернет може бути використаний для поліпшення соціальної взаємодії і надання життєво важливої інформації під час кризи, або він може бути використаний як інструмент для посилення державного втручання в наше приватне життя і так далі» [11].

Але очікування і побоювання, які ми пов'язуємо з технікою, мають ще більш глибинний характер, якщо ми подивимося на них в ракурсі ставлення до техніки як відображення ставлення до Іншого. Ми не просто ставимося до

техніки певним чином, ми переносимо на неї всі мрії, бажання, страхи і побоювання, які ми пов'язуємо з нашими очікуваннями і прогнозами щодо людства [13]. Ми можемо сподіватися на те, що техніка дасть нам необмежені можливості в майбутньому, покращуючи і спрощуючи наше життя, змінюючи його якість на краще. Або ми можемо відмовитися від таких утопічних поглядів, вказуючи на те, що технології можуть не тільки звільнити людину, але і поневолити. Так чи інакше, але все це часто мало пов'язане з технікою як такою. Ми намагаємося вибудувати діалог з чимось іншим, нехай навіть і нами ж створеним.

Якщо техніка так міцно увійшла в наше життя, то що залишається всередині нас – істинно людського? Питання справжнього буття у світі, де все наповнене технологіями, звучить все наполегливіше. Ортега-і-Гассет, намагаючись окреслити його, писав: «Человек одновременно и естествен, и сверхъестествен. Это своего рода онтологический кентавр, одна половина которого выросла в природу, а другая – выходит за ее пределы, то есть ей трансцендентна. Данте мог бы сказать, что человек находится в природе, как лодка, вытасченная на берег, когда одна половина ее лежит на песке, а другая – в воде. Природное, или естественное, человеческое начало осуществляется само по себе – здесь нет проблемы. И именно поэтому человек не считает природное подлинным бытием» [4]. Це підкреслює внесок діалогового підходу до спілкування у вирішення проблеми взаємозв'язку між штучним інтелектом, суспільством і способом розробки комп'ютерних пристроїв.

Слід припускати і гіпотезу, яка логічно випливає з сказаного: вище: якщо ми переносимо на техніку і технології наші очікування щодо людей, чи не переносимо ми на оточуючих наші очікування, пов'язані з технікою? Опинившись в умовах техногенного суспільства, чи не починаємо ми ототожнювати людей з інструментами або технологіями, які просто повинні працювати певним чином? І чи не призведе це до розчарування і знецінення міжлюдських відносин? У своїй роботі «Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other» Шеппі Туркл звертає на це увагу:

«Ми об'єкти, спокушені роботами і ботами, які звертаються до нас таким чином, ніби вони люди. І, так само, як ми уявляємо речі ніби людей, ми вигадуємо такі способи бути з людьми, які перетворюють їх на щось подібне речам» [13, р. 224].

Дослідження на комп'ютерах та робототехніка також все більше уваги приділяють розумінню наслідків взаємодії людей з машинами і між людьми за допомогою нових пристроїв. Крім того, важливо вивчити, як люди створюють і підтримують справжні стосунки зі світом природи, в тому числі з іншими живими істотами, а також з іншими людьми, що знов підводить нас до поняття діалогу. [8].

Міф приносить в історію розвитку технології найсильніші емоції: від повного захоплення і прийняття до бездонної ненависті і відторгнення, залишаючи сутність технології повністю за межами легенди.

Сучасне суспільство важко уявити без технологій. Самі технології давно вже пройшли той етап, на якому їх можна було трактувати виключно як простий інструмент, який не несе в собі ніяких конотацій. Взаємовплив суспільства і технологій визначає подальший взаємозалежний розвиток.

З урахуванням того, що ми не розглядаємо варіант, при якому людство в подальшому буде існувати без технологій, слід приділити увагу тому, що уявлення про технології і техніку на даний момент істотно міфологізоване в суспільстві. Подолання цієї міфологізації стикається з низкою проблем, які ми окреслимо для можливих подальших філософських, культурологічних та міждисциплінарних досліджень.

Перша проблема пов'язана з кризою в сучасній науці. Для розуміння суті технології необхідний, як ми згадували в ході аналізу, певний рівень знань і критичного мислення, уміння використовувати науковий метод, вміння ставити питання про суть процесів, які йдуть. Але рівень технологій на даному етапі розвитку суспільства вже настільки високий, що часто вимагає не просто загальної середньої шкільної освіти, а спеціального і поглибленого знання. У свою чергу, мас-медіа, популярна культура, наукова фантастика показують

своєму споживачеві, що все можна пояснити «популярною» мовою. Науковість знання при цьому суттєво спрощується, заміщується сенсаційністю, тим, що може привернути увагу пересічної людини. У результаті людина одержує стійку ілюзію знання, що значно небезпечніше відсутності знання, адже після цього про критичну рефлексію інформації йтися вже не буде, бо людина вже сформувала уявлення щодо предмета.

Відсутність розуміння відмінностей науки від техніки призводить лише до посилення цієї ілюзії. Володіння технікою формує відчуття розуміння технології та наявності знання, тоді як насправді користування мобільним телефоном без знання теорії електромагнітного поля – тотожне не знанню, а міфології, в плані використання відомого пристрою без рівня постановки будь-яких питань.

Але сам факт того, що засоби масової інформації сприяють суспільному захопленню технологіями, не можна ігнорувати. Мас-медіа та популярна культура забезпечують багато прикладів новітніх і найбільш потужних технологій. Ці приклади можуть допомогти забезпечити розуміння культурних перспектив щодо технології.

Наступний суттєвий момент – це відповідальність за створення і вибір технології. Очевидно, що не тільки люди потребують технологій, але і самі технології залежать від людей. Створення, підтримання функціонування та забезпечення відтворення технологічного процесу забезпечуються часто досить великими групами людей. І саме ці люди привносять в технології елементи власних поглядів, переконань, уподобань. Вони оперують певними політичними поглядами та економічними перевагами. Все це буде обумовлювати особливості технології або її вибору.

Ми не можемо передбачити результат впливу технології на суспільство, тому що цей результат забезпечується дуже великою кількістю факторів. Але у цієї багатофакторної системи відповідальність людей, що відповідають за вибір і створення технологій, повинна стати одним з ключових моментів у рефлексії філософії технології і в методології підготовки фахівців-технологів.

Погляди на майбутнє техногенного суспільства, як і погляди на технологію, ніколи не були однозначними. Одні автори відзначали чималу користь для суспільства, яку ніс із собою розвиток технології: підвищення рівня життя, полегшення праці людини, розвиток засобів зв'язку, завдяки яким люди отримують можливість мати необхідну інформацію, а також багато чого іншого. Проте, як відзначали інші дослідники, не можна не звернути увагу на наявність різноманітних несприятливих факторів, які неминуче виникають разом із розвитком технології. До таких моментів належить формування єдиної маси продуктів і єдиної масової культури, втрата різноманіття людських відносин, нераціональне використання природних ресурсів і руйнування природного середовища. Технологія часто стає знаряддям політичної влади, а у цьому випадку розвиток технологій може зовсім не враховувати реальних потреб населення і вести до формування кризових ситуацій. Але у будь-якому разі галузь взаємного впливу технологій та суспільства залишається важливою і складною темою для подальших філософських досліджень, що дає можливість прогнозувати особливості розвитку техногенного суспільства.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Аристотель. Метафизика. Соч.: В 4 т. Т. 1. Москва: Мысль, 1975. 550 с.
2. Деррида Ж. Университет глазами его питомцев. *Отечественные записки*, 2003. № 6. Пер. Сергея Фокина за текстом J. Derrida, *Du droit a la philosophie*. Paris: Galilee, 1990. URL: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/univer.php
3. Лем С. Сумма технологии = *Summa Technologiae* / пер. с польск. Ф. В. Широкова; вступ. ст. Н. Ю. Ютанова; послесл. С. Б. Переслегина; прим. С. Б. Переслегина и Н. Ю. Ютанова. Минск: Харвест, 2002. 668 с.
4. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике. *Вопросы философии*. 1993, №5. С. 164–232. Электронная публикация: Центр гуманитарных технологий. URL: <https://gtmarket.ru/laboratory/expertize/5483>
5. Платон. Собр. соч. в 4-х томах. Москва: Мысль, 1990. 654 с.

6. Сколимовски Х. Философия техники как философия человека. Перевод на русский язык: Т. Е. Савицкая. *Новая технократическая волна на Западе*. Сборник статей. 1986. Первоначально опубликовано в книге: Skolimowski H. *Philosophy of Technology as a Philosophy of Man*. In: *The History and Philosophy of Technology*. Ed. G. Bugliarello a. D. B. Doner. Chicago: University of Illinois Press. 1979. p. 325–336. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/6333>

7. Шпенглер О. Человек и техника. Культурология XX век. Антология. гл. ред. Левит С. Москва: Юрист, 1995. 703 с.

8. Brassac C. Computers and knowledge: a dialogical approach. *Artificial Intelligence and Society*, 2006. Vol 20. URL: https://hal.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/63602/filename/AI_Society.pdf

9. Eco U. A passo di gambero: Guerre calde e populismo mediatico. La nave di Teseo, Milano, 2016. URL: https://books.google.com.ua/books?id=aAQkDwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=ru&source=gbs_book_other_versions#v=onepage&q&f=false

10. Levin A. Mif. Tehnologiya. Nauka. *Priroda*. 1977, № 3 (739), accessed 16 May, 2020. URL: <https://priroda.ras.ru/>

11. Surry D. W., Baker III F. W. The co-dependent relationship of technology and communities. *British Journal of Educational Technology*. Vol 47. 1. 2016. DOI:10.1111/bjet.12349 URL: http://svti.sk/IPROJ/BJET_WILLEY/Surry_et_al-2016-/British_Journal_of_Educational_Technology.pdf

12. Surry, D. W. & Land, S. M. Strategies for motivating higher education faculty to use technology. *Innovations in Education and Teaching International*, 2000. DOI 10.1080/13558000050034501 URL: <https://srhe.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13558000050034501>

13. Turkle S. Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other. New York: Basic Books, 2011. DOI 10.1002/asi.22658 URL: <https://doi.org/10.1002/asi.22658>

14. Zimmermann A. C., Morgan J. W. E. M. Forster's 'The Machine Stops': humans, technology and dialogue. Springer-Verlag London, 2017. AI & Soc. DOI

10.1007/s00146-017-0698 URL: https://www.researchgate.net/profile/W_Morgan/publication/313868867_E_M_Forster's_'The_Machine_Stops'_humans_technology_and_dialogue/links/59fee15baca272347a28b63d/E-M-Forsters-The-Machine-Stops-humans-technology-and-dialogue.pdf

<http://orcid.org/0000-0002-4961-6282>

Наукове видання

ДОЛЬСЬКА Ольга Олексіївна,
ГОДЗЬ Наталія Борисівна,
ГОРОДИСЬКА Ольга Миколаївна,
ДИШКАНТ Тетяна Миколаївна,
ТАГЛІНА Юлія Сергіївна

**БАГАТОВИМІРНІСТЬ ЛЮДИНИ ТА КУЛЬТУРИ У
СУЧАСНИХ ФІЛОСОФСЬКИХ ЛАНДШАФТАХ**

Монографія

Роботу до видання рекомендував проф. Андрій Кіпенський
Відповідальний за випуск Яків Тарароєв
Редактор О. С. Самініна

План 2020 р., п. 111

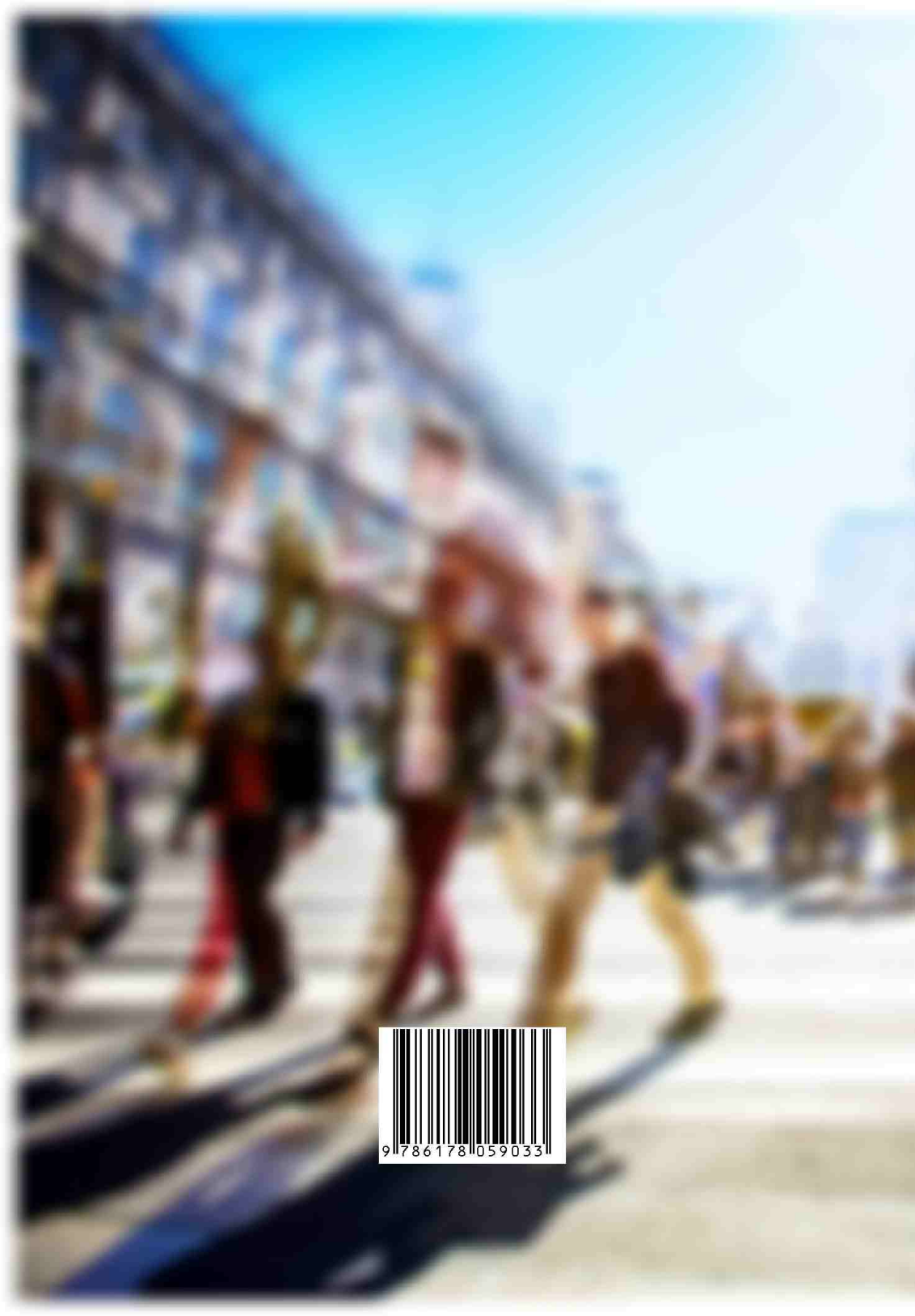
Підп. до друку 06.07.2021.
Формат 60x84 1/16. Папір офсет. Друк цифровий.
Ум. друк. арк. 9,9. Тираж 100 прим. Зам 06-07-3.

**Видавництво та друк
ФОП Іванченко І.С.**

пр. Тракторобудівників, 89-а/62, м. Харків, Україна, 61135.
тел.: +38(050/093) 40-243-50.

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру видавців,
виготовників та розповсюджувачів видавничої продукції ДК № 4388 від 15.08.2012 р.

www.monograf.com.ua



9 786178 059033