

**VISNYK
OF THE LVIV
UNIVERSITY**

Series philosophical science

Issue 23

Published since 1999

Ivan Franko
National University of Lviv

**ВІСНИК
ЛЬВІВСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ**

Серія філософські науки

Випуск 23

Виходить з 1999 р.

Львівський національний
університет імені Івана Франка



Видавничий дім
«Гельветика»
2019

Включено до переліку наукових фахових видань України з філософських наук.
Наказ МОН України № 261 від 06.03.2015 р.
Друкується за ухвалою Вченої Ради
Львівського національного університету імені Івана Франка
протокол № 77/11 від 27 листопада 2019 р.
Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації
Серія КВ № 14622-3593 Р від 30 жовтня 2008 р.

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

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

Редакційна колегія:

Редакційна колегія: д-р філос. н., проф. А. Карась – головний редактор; д-р філос. н., проф. Н. Гапон – заступник головного редактора; д-р філос. н., доц. А. Синиця – відповідальний секретар редколегії; д-р філос. н., проф. М. Братасюк; д-р філос. н., проф. О. Гомілко; д-р габіл. філос. н., проф. Л. Гавор (Польща); д-р філос. н., проф. В. Глухман (Словаччина); д-р габіл. філос. н., проф. А. Гняздовські (Польща); д-р філос. н., доц. М. Глухманова (Словаччина); д-р філос. н., доц. А. Дахній; д-р філос. н., проф. П. Ємелка (Чехія); чл. кор. НАНУ, д-р філос. н., проф. А. Єрмоленко; д-р філос. н., доц. Я. Калайтцідіс (Словаччина); д-р філос. н., проф. М. Кашуба; д-р філос. н., доц. К. Коменска (Словаччина); д-р філос. н., проф. М. Култаєва; д-р габіл. філос. н., проф. Т. Купсь (Польща); д-р філос. н., проф. В. Лисий; канд. філос. н., доц. О. Лосик; д-р філос. н., проф. П. Макарієв (Болгарія), чл. кор. НАНУ, д-р філос. н., проф. В. Мельник; д-р філос. н., проф. О. Панич; д-р філос. н., проф. Я. Пасько; канд. філос. н., доц. Л. Рижак; д-р філос. н., проф. В. Сагуйченко.

Professor *A. Karas* – Editor-in-Chief
Professor *N. Hapon* – Managing Editor
K. Otkovych – Assistant Editor

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

www.fs-visnyk.lnu.lviv.ua

Відповідальний за випуск проф. *A. Karas*
Редактор *A. Габрук*
Комп'ютерне верстання *Н. Лобач*
* Тексти авторів подаються в авторській редакції

АДРЕСА РЕДАКЦІЇ, ВИДАВЦЯ і ВИГОТОВЛЮВАЧА:
Видавничий дім «Гельветика»
73021, м. Херсон, вул. Паровозна, 46-а
Телефон +38 (0552) 39-95-80,
+38 (095) 934 48 28, +38 (097) 723 06 08
E-mail: journal@fs-visnyk.lnu.lviv.ua
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
ДК № 6424 від 04.10.2018 р.

Формат 70x100/16
Ум. друк. арк. 10,4.
Тираж 100 прим. Зам. 1219/281

© Львівський національний
університет імені Івана Франка, 2019

ЗМІСТ

ОНТОЛОГІЯ, ГНОСЕОЛОГІЯ, ФЕНОМЕНОЛОГІЯ

<i>Dmytro Sepetyi</i> THE THIRD REALM AND THE FAILURE OF ITS NATURALIZATION IN KARL POPPER'S CONCEPTION OF WORLD 3.....	5
---	---

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

<i>Володимир Будз</i> ПАНАНТРОПОЛОГІЧНА ПАРАДИГМА СУСПІЛЬНОЇ САМООРГАНІЗАЦІЇ.....	12
<i>Артур Гангал</i> ІНТЕРІОРИЗАЦІЯ ЯК ЗАСІБ ЗДОБУТТЯ І ЗБЕРЕЖЕННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ В СУЧАСНОМУ ІНФОРМАЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ.....	19
<i>Ольга Гордійчук</i> ГЕНЕЗА КАТЕГОРІЇ МЕНТАЛЬНОСТІ В СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ.....	26
<i>Yevhen Laniuk</i> FREEDOM AS A FOUNDATION OF LIBERAL DEMOCRACY: A NORMATIVE PERSPECTIVE.....	35
<i>Віталій Малімон</i> САМОТНІСТЬ ЯК ЕКЗИСТЕНЦІАЛ БУТТЯ-В-МІСТІ.....	47

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

<i>Лідія Сафонік</i> ВПЛИВ ДЕСТРУКТИВНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ М. ГАЙДЕГЕРА НА ФОРМУВАННЯ ПРОЦЕДУР СМІСЛОКОНСТИТУЮВАЛЬНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ.....	54
<i>Гор Стрижик</i> ВТІЛЕНЕ БУТТЯ У ФІЛОСОФІЇ ГАБРІЕЛЯ МАРСЕЛЯ: АНТРОПОЛОГІЯ ТІЛА ЯК ПОГРАНИЧЧЯ МІЖ МАТЕРІЄЮ ТА ДУХОМ.....	59
<i>Федір Стрижачук</i> ПОЧАТОК ЗАБУТТЯ ТРІЙЦІ: ТРИНІТАРНЕ БОГОСЛОВ'Я АВГУСТИНА.....	69

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ, ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

<i>Ніна Главацька</i> КАТЕГОРІЇ «ЛАД» І «СВІТОПОРЯДОК» У ЛЕМКІВСЬКІЙ КАЛЕНДАРНІЙ ОБРЯДОВОСТІ РАННЬОВЕСНЯНОГО ЦИКЛУ.....	76
<i>Юлія Доброносова</i> МЕДІАКУЛЬТУРНА СПЕЦИФІКА ВІДЕОБЛОГІНГУ ЯК ПРАКТИКИ МЕДІАКОМУНІКАЦІЇ.....	85
<i>Алла Нерубаська</i> КОНЦЕПТ, СТРУКТУРА І СУБСТРАТ У БІФУРКАЦІЙНІЙ МОДЕЛІ ОСОБИСТОСТІ.....	92
<i>Богдана Ткачук</i> ЕТИМОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ СУЧАСНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ ФІЛОСОФІЇ ПАМ'ЯТІ.....	101
<i>Kseniya Zobenko</i> THE THEATRE OF HUMAN SHADOWS IN THE AGE OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE.....	108

ФІЛОСОФІЯ ПРАВА І ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

<i>Марія Братасюк</i> СПІВВІДНОШЕННЯ ПРИРОДНОГО ТА ПОЗИТИВНОГО ПРАВА У ТВОРЧОСТІ М. КОЗАЧИНСЬКОГО.....	114
<i>Галина Жукова</i> ФЕНОМЕН ПОЗААКАДЕМІЧНОЇ ОСВІТИ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ.....	122

CONTENTS

ONTOLOGY, GNOSIOLOGY, PHENOMENOLOGY

<i>Dmytro Sepetyi</i> THE THIRD REALM AND THE FAILURE OF ITS NATURALIZATION IN KARL POPPER'S CONCEPTION OF WORLD 3.....	5
---	---

SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHY OF HISTORY

<i>Volodymyr Budz</i> PAN-ANTHROPOLOGICAL PARADIGM OF SOCIAL SELF-ORGANIZATION.....	12
<i>Artur Hanhal</i> INTERIORIZATION AS AN IMPORTANT MEANS OF OBTAINING AND PRESERVING IDENTITY IN A MODERN INFORMATION SOCIETY.....	19
<i>Olha Hordiichuk</i> GENESIS OF THE MENTALITY CATEGORY IN SOCIO-PHILOSOPHICAL DISCOURSE.	26
<i>Yevhen Laniuk</i> FREEDOM AS A FOUNDATION OF LIBERAL DEMOCRACY: A NORMATIVE PERSPECTIVE.....	35
<i>Vitalii Malimon</i> LONELINESS AS THE EXISTENTIAL OF BEING-IN-THE-CITY.....	47

HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Lydiya Safonik</i> THE INFLUENCE OF M. HEIDEGGER'S DESTRUCTIVE METHODOLOGY ON THE FORMATION OF THE CONSTITUTIONAL ACTIVITIES PROCEDURES.....	54
<i>Ihor Stryzhyk</i> GABRIEL MARCEL'S NOTION OF INCARNATE BEING: THE ANTHROPOLOGY OF THE BODY AS A ZONE BETWEEN MATTER AND SPIRIT.....	59
<i>Fedir Stryzhachuk</i> THE BEGINNING OF THE ECLIPSE OF THE TRINITY: THE TRINITARIAN THEOLOGY OF AUGUSTINE.....	69

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY, PHILOSOPHY OF CULTURE

<i>Nina Hlavatska</i> CATEGORY OF "WORLD ORDER" IN LEMKOV CALENDAR OF EARLY SPRING CYCLE.....	76
<i>Yulia Dobronosova</i> MEDIACULTURAL SPECIFICITY OF VIDEOBLOGGING AS A PRACTICE OF MEDIA-COMMUNICATION.....	85
<i>Alla Nerubasska</i> CONCEPT, STRUCTURE AND SUBSTRAT AT THE BIFURCATION MODEL OF PERSONALITY.....	92
<i>Bohdana Tkachuk</i> ETHYMOLOGICAL FEATURES OF MODERN RESEARCH IN MEMORY PHILOSOPHY.....	101
<i>Kseniya Zobenko</i> THE THEATRE OF HUMAN SHADOWS IN THE AGE OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE.....	108

PHILOSOPHY OF LAW AND PHILOSOPHY OF EDUCATION

<i>Mariya Bratasyuk</i> THE RELATION OF NATURAL AND POSITIVE LAW IN THE CREATIVITY OF M. KOZACHINSKY.....	114
<i>Galina Zhukova</i> THE PHENOMENON OF NON-ACADEMIC EDUCATION IN THE MODERN SOCIETY.....	122

ОНТОЛОГІЯ, ГНОСЕОЛОГІЯ, ФЕНОМЕНОЛОГІЯ

UDC 141.113

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-23-1>

THE THIRD REALM AND THE FAILURE OF ITS NATURALIZATION IN KARL POPPER'S CONCEPTION OF WORLD 3

Dmytro Sepetyi

Zaporizhzhia State Medical University

Maiakovskiy avenue, 26, 69035, Zaporizhzhia, Ukraine

e-mail: dmitry.sepetyi@gmail.com

The article discusses Karl Popper's conception of World 3 as the realm of objective knowledge. The main target is problems of reconciling the thesis that World 3 is autonomous (irreducible) with respect to the physical (World 1) and the mental (World 2) and the thesis that World 3 is a product of human thought. With respect to the problem of the "over crowdedness" of World 3, formulated by L. Cohen, it is suggested that the solution can be looked for in some kind of non-classical (probably, relevance) logic; however, the details are still waiting for elaboration. It is argued that the cultural relativity of knowledge and the non-existence of the demarcation line between the private (mental) and the public modes of existence of an idea constitute graver – and probably insolvable – problems for Popper's conception. In particular, because there is no plausible way to draw the demarcation, one should consider World 3 either as ontologically derived from a combination of the mental and the physical (the multitude of Worlds 2 in their communication supported and mediated by material information carriers, which belong to World 1 or as a temporal and containing all possible contents of human thought. It is also pointed out that Popper's attempt at the "biologization" of World 3 and his motto "all life is problem-solving" sit badly with his claims that problems belong to World 3 and that the existence of World 3 is inseparable from the higher functions of human language. The general outcome is that the reconciliation of the view that World 3 is an ontologically irreducible realm with the view that it is human-made is hardly possible. If the irreducibility is admitted, World 3 should be thought of in a more Platonean – or Fregean – way than Popper did admit.

Key words: World 3, objective knowledge, physical, mental, autonomy, biological evolution, descriptive function of language.

The conception of World 3 is an important part, and one of the most controversial parts, of Karl Popper's epistemology and ontology. Popper argued that the whole reality contains three qualitatively incommensurable and mutually irreducible but interacting realms, or "worlds" – World 1 of physical entities, states and processes, World 2 of mental states, and World 3 of objective knowledge (see Picture 1). With respect to the latter, Popper argued that the contents of our theories (he was most interested in scientific theories, but his argument goes for all descriptive statements formulated in language and so made public) belong neither to the physical (material) world, World 1, nor to the realm of mental states, World 2.¹ (Popper talked of World 2 in singular; I will more often talk in plural, because there are as many Worlds 2 as there are persons, or mental subjects.) World 3, as the realm of objective contents (of scientific theories, for example) and log-

¹ In fact, Popper did include in World 3 not only scientific theories and other descriptive statements but also pieces of music, painting, etc.; however, he focused on scientific theories. In part, it is explainable by his dominant interest in science, but I conjecture that there is another reason too – it is that scientific theories are probably the most tractable part of World 3. In this paper, I also focus only on problems concerned with the contents of descriptive and argumentative statements (primarily, scientific theories and arguments).

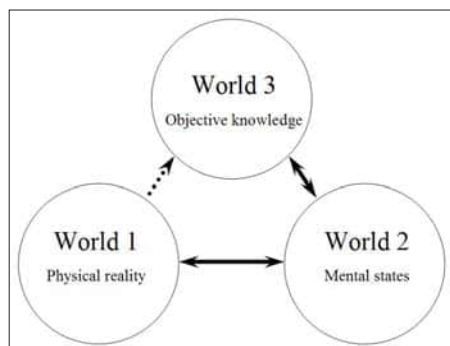


Fig. 1. Popper's conception of three worlds

ical relationships, is distinct both from the physical realm and from personal mental “worlds”.

Popper was not the first who argued for the autonomy and irreducibility of such a third (neither physical nor mental) realm: he pointed out that his conception had as its predecessors “Bolzano’s theory of a universe of propositions in themselves and of truths in themselves” and “the universe of Frege’s objective contents of thought”; and, of course, the pedigree goes as far as “Plato’s theory of Forms or Ideas” [1, p. 106]. However, there is an important difference between these earlier conceptions and that of Popper: Popper tried to make his conception less mystical by admitting that World 3, although autonomous and irreducible, is

a product of World 2 (of human mental states) and by attempting to assimilate it into the general picture of Darwinian biological evolution. This gives rise to a number of problems.

In this article, I recapitulate Popper’s arguments for the autonomy and irreducibility of World 3 and argue that Popper’s attempt to “naturalize” the “third realm” is unsuccessful because it runs into a number of problems, some of which are likely to be irresolvable. The outcome is that if we agree with Popper’s argument for the irreducibility of World 3, then we should think of it in a more “Platonean” – or Fregean – way.

1. Why we should admit that there is the autonomous and irreducible World 3 or something near enough

It seems natural to hold that knowledge belongs to minds, is a matter of mental states and processes. However, Popper denied this and argued that there is *objective knowledge* (which includes scientific theories) that, although it is *human-made*, should be considered as an autonomous realm (World 3) that is *irreducible* both to the physical (World 1) and to the mental (World 2): “One may say that World 3 is man-made only in its origin, and that once theories exist, they begin to have a life of their own: they produce previously invisible consequences, they produce new problems” [2, p. 40].

Popper’s reason for the claim that World 3 of objective knowledge is irreducible to mental states and processes is that our concepts and theories, although human-made, have *objective* contents and stand in objective logical relations with other World 3 objects, so that we may be (subjectively) unaware of these contents and relations. In particular:

(1) World-3 statements have objective truth-values that are independent of our subjective knowledge; the truth/falsity of a statement does not depend on our opinions and judgments; a statement can be objectively true, although we think that it is false, and vice versa;

(2) There are objective logical relations between statements, although we may be unaware of them.

Popper’s favorite illustrations for (2) were from mathematics: “A number system may be said to be the construction or invention of men rather than their discovery. But the difference between even and odd numbers, or divisible and prime numbers, is a discovery: these characteristic sets of numbers are there, objectively, once the number system exists, as the (unintended) consequences of constructing the system; and their properties may be discovered. <...> The situation with respect to every scientific theory is similar. It has, objectively, a huge set of important consequences, whether or not these have as yet been discovered. <...> Examples are Euclid’s problem whether there is a greatest prime; the corresponding problem for twin primes; whether Goldbach’s conjecture that every even number greater than 2 is the sum of two primes is true;

the 3-body problem (and n-body problem) of Newtonian dynamics; and many others. <...> These considerations <...> establish the objectivity of World 3, and its (partial) autonomy. <...> the objective and unembodied existence of these problems precedes their conscious discovery in the same way as the existence of Mount Everest preceded its discovery; and it is important that the consciousness of the existence of these problems leads to the suspicion that there may exist, objectively, a way to their solution, and to the conscious search for this way: the search cannot be understood without understanding the objective existence (or perhaps non-existence) of as yet undiscovered and unembodied methods and solutions” [2, p. 40–42].

Generally, mathematicians “think in terms of discovered, and thus pre-existent, and also of undiscovered problems and solutions – of problems and solutions yet to be found” [2, p. 42].

Similar considerations underlie Frege’s conception of “third realm”. Frege’s third realm is autonomous and ahistorical (atemporal); it includes all *possible* contents of thought². Unlike this, Popper’s World 3 is claimed to be human-made: although World 3 is irreducible to World 1 and World 2, it is nevertheless a product of human minds, of the invention of new concepts, ideas, theories, etc. that happen at particular times (the historization of World 2); and these minds with their idea-generating capacities are products of the biological evolution (the naturalization of World 3). *Prima facie*, this makes World 3 less «metaphysical» and mysterious; however, the coherence of such a view is very problematic. It seems that there is, at least, a tension between the claim (C1) that World 3 is autonomous, irreducible to other two «worlds», physical and mental, and the claim (C2) that World 3 is a product of human thought that develops historically. Moreover, there are plausible arguments to the point that (C1) and (C2) cannot be reconciled.

2. The overcrowdedness problem

Against Popper’s conception of World 3, L. Jonathan Cohen [5, p. 175–180] raised an objection that can be designated as “the overcrowdedness problem”. The problem arises because according to Popper:

(1) World 3 contains both true and false statements (scientific theories, etc.);

(2) World 3 contains not only all statements (scientific theories etc.) that were formulated and made public (let us designate the set of such statements as $W3_1$) but also all statements that logically follow from $W3_1$ (let us designate the set of such statements as $W3_2$).

However, the set of all statements that were formulated and made public, $W3_1$, contains contradictions, and from a contradiction, *anything* (the truth, as well as the falsity, of any statement) is *deducible* according to the rules of classical logic. Popper himself explained this in the article “What is Dialectic?” [6]. If so, then we have the following valid argument:

² It may be appropriate to compare this with some aspects of the philosophy of “early” Husserl, formulated in his “Logical Investigations” under the influence of discussions with Frege. In this work, Husserl argued that the realm of “ideal”, as necessary and atemporal, is irreducible to “real” – the category that encompasses all that is contingent and temporal (that is, everything mental and everything physical). He did this against psychologism – the view that those items and relations that Husserl designates as “ideal” – in particular, the principles of logics – are reducible to the psychological, mental. Dan Zahavi recapitulates Husserl’s argument as follows: “The very possibility of repeating the same meaning in numerically different acts is in itself a sufficient argument to refute psychologism as a confusion of ideality and reality. If ideality were really reducible to or susceptible to the influence of the temporal, real, and subjective nature of the psychical act, it would be impossible to repeat or share meaning, just as it is impossible to repeat a concrete psychical act the moment it has occurred, not to speak of sharing it with others. (We can of course perform a similar act, but similarity is not identity.) But if this really were the case, scientific knowledge as well as ordinary communication and understanding would be impossible (Hua 18/194). <...> To attempt a naturalistic and empiristic reduction of ideality to reality is to undermine the very possibility of any theory, including psychologism itself” [3, p. 10].

It is interesting to compare this with Popper’s claim that “the philosophies which try to rescue the causal completeness or self-sufficiency of the physical world, such as epiphenomenalism, psycho-physical parallelism, the two-language solutions, physicalism, and materialism <...> are self-defeating in so far as their arguments establish – unintentionally, of course – the non-existence of arguments” [4, p. 104].

(P1) $W3_2$ contains all statements (including those that were not yet formulated and make public) that logically follow (are deducible) from $W3_1$;

(P2) $W3_1$ contains contradictions;

(P3) From a contradiction, any statement logically follows (is deducible).

Hence:

(C1) From $W3_1$, any statement logically follows (is deducible).

Hence:

(C2) Any statement, including all those that were not yet formulated and make public, belongs to $W3_2$ and, hence, to World 3.

That is, World 3 contains all possible statements, no matter true or false and no matter whether anyone had ever formulated it or had any thought of it! This logically follows from the premises that Popper himself accepted.

Perhaps, the overcrowdedness problem can be solved by means of some kind of non-classical logic with the rules of deduction that prevent the “everything follows” result. Some relevance logic seems likely to be a good candidate, because the overcrowdedness problem can be seen as due to the fact that in classical logic, from a set of statements that contains a contradiction, we can derive the truth, as well as the falsity, even of those statements that are – by their meaning – entirely irrelevant to the initial (contradictory) premises: given statements A and non-A as the premises, one can deduce the truth of any statement B, even if the meaning of B has nothing to do with the meaning of A. (For example, the statement that moles can fly is deducible from the pair of premises “Socrates is a man” and “Socrates is not a man”). However, the details of such a solution – the choice of a particular logic, provision of tenable reasons for this choice, the demonstration that it solves the problem – are still to be elaborated.

3. The problems of cultural relativity of public knowledge and the absence of a borderline between private and public

There are other problems for Popper’s conception of World 3, which are likely to be irresolvable. One of them was also pointed out by Cohen. The problem is due to cultural relativity of what is publicly known (objective knowledge): an idea or theory can be well known to people of one culture and not known at all to people of another culture. As an extreme case, Cohen proposes to think of the possibility of the existence of some extraterrestrial civilization of intelligent beings. Is World 3 one for us and for them? Or there are two distinct Worlds 3 – the human World 3 and the extraterrestrials’ World 3 [5, p. 176–177]?

I think that the untenability of Popper’s conception of World 3 (as both a product of human mind and autonomous, irreducible to all there is mental and physical) can be made even more clear by pointing out that there is no borderline between the “private” existence of an idea, in human minds (Worlds 2) and the “public” existence of an idea qua an item of World 3. The “privateness” and “publicity” of ideas is a matter of degree, more-less, rather than an absolute matter, either-or. Instead of the division into white and black, there is a spectrum in which white turns into black through lighter and darker shades of grey.

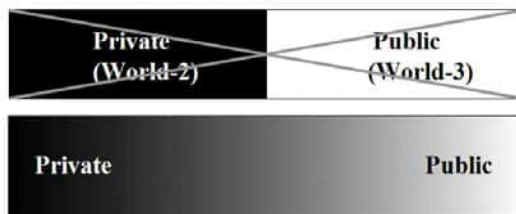


Fig. 2. The relationship between the private and public existence of ideas

To see this, consider the following spectrum of situations:

(1) An idea A has occurred to a person X, but X has not communicated it to anybody, and has not fixed it in writing or otherwise;

(2) An idea A has occurred to a person X, and X had communicated it to a person Y; both have completely forgotten A soon afterwards; there was no more communication of A, and it was not fixed in writing or otherwise;

(3) An idea A has occurred to a person X, and X has written it in a copybook, but nobody has ever read it;

(4) An idea A has occurred to a person X, and X has written it in a copybook, and it was read by a person Y; both X and Y had forgotten it soon afterwards, and there was no further communication of A;

(5) An idea A has occurred to a person X, and X has published a book about it, and presented the book to several people; however, nobody has ever read it, and it got no further communication;

(6) An idea A has occurred to a person X, and X has published a book about it, and presented the book to several people; two persons had read it, but it got no further communication;

(7) Some time ago, there was an isolated tribe whose members had an idea A, but now A is completely forgotten, and there is no written (or otherwise fixed) expression of it.

The list can be continued, but I hope that is enough to make my point clear. Consider the following questions. When A belongs to World 3, and when it does not? What is the principled difference? Do all the ideas that had ever occurred to anyone belong to World 3? Or only those that were fixed in writing? If only written ideas belong to World 3, then whether all written ideas belong to it, even if they were never read (and the books that contained them are already ruined)? There cannot be any objective delimitation, because there is no principled, qualitative difference between the cases described that would be relevant to our problem; there are only differences of degree: some ideas were not shared, some were shared between only two, or three, or four, etc. persons.

However, if there is no objective delimitation, there is no objective World 3. The ideas that belong to objective World 3 must belong there objectively. There must be objective conditions of belonging to World 3, an objective qualitative difference between those ideas that belong to World 3 and those that belong only to a personal World 2 (or to several personal Worlds 2).

It seems that the only logically tenable solution is to say that the idea A belongs to World 3 in all the cases in the list. In fact, this seems to be implied by Popper's statement that "there are no thought processes without thought contents, and thought contents belong to World 3" [7, p. 114]. If so, we should say that World 3 contains all the ideas that were ever thought of by any person, including all those ideas that just emerged in someone's mind for a moment and were never communicated. But then it seems untenable and *ad hoc* to hold that a mere emergence of an idea in someone's mind (World 2), even just for a moment, make the same idea emerge as a piece of World 3 of objective knowledge and remain there forever. Rather, if we need an autonomous non-mental realm of ideas and logical relations (that is, if we are convinced by arguments of Frege, Husserl, Popper, and others that psychologism is false), we should hold that its contents and relations are atemporal, do not emerge at any moment at all but are always there. The realm should include all possible contents of human thought, all thinkable ideas, whether they were thought of by someone as yet or not. It is much more like Plato's world of ideas than Popper was willing to admit, and it fits Frege's conception of the third realm.

We can think of this realm as a kind of (non-physical) semantic space that has its structure and intrinsic relations, which are objective, – such that we (human minds) can discover them by our thought, "in the same sense in which an existing but so far unknown plant or animal may

be discovered” [2, p. 40]. Thinking a new idea is a discovery by a human mind of an earlier unknown object in this realm; communicating ideas is like showing such objects to other minds; books are sorts of maps that help a reader to find (rediscover) these ideal objects.

4. Is All Life a Genuine Problem-Solving?

Usually, Popper wrote about World 3 as a specifically human phenomenon that is impossible without a developed language that performs the higher – descriptive and argumentative – functions.³ Other animals do not have such a developed language; so, it has to be concluded that there is no genuine World 3 of other animal’s production. On the other hand, Popper often drew an analogy between human World 3 and products of animal activity that serve for animals as “extra-somatic organs” – burrows, dens, bird nests, beaver dams, etc. However, it seems that this is a mere analogy; animal’s “extra-somatic organs” can be regarded as in some important respects analogous to World 3, but they are not animal Worlds 3 – they still are parts of World 1 (the physical world). As far as I know (and consistently with his thesis about the necessary connection between World 3 and the higher functions of language), Popper did not ever wrote that nonhuman animals have World 3.

On the other hand, Popper contended that biological evolution should be understood as a process of problem-solving that follows the same scheme as the development of scientific theories. The scheme is $P1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P2 \rightarrow \langle \dots \rangle$, where P1 is the initial objective problem to be solved, TT is its tentative solution (tentative theory), EE is error-elimination (by criticism in science, by natural selection in the process of biological evolution), and P2 are new problems at the end of the cycle and the beginning of the next cycle. One of Popper’s pet slogans was “All life is problem-solving”. It seems that in all this, Popper did not talk of problems and problem-solving metaphorically; he did really mean that animals and life solve problems. However, it is hard to see how this view can be consistent with the view of World 3 as a specifically human phenomenon bound up with the higher functions of language. Problems do not belong to the physical world (World 1). All there is to World 1 are causal relationships between its physical constituents. Problems belong to World 3. Plausibly, there is also a subjective aspect to problems, or subjective problems, that belong to World 2. However, when talking about biological evolution as a process of problem-solving, Popper clearly means objective problems, which, on his own account, belong to World 3.

Therefore, either animals or all life are not genuine problem-solvers, and there are no genuine problems for them to solve (at best, there are quasi-problems, and animals and all life are quasi-problem-solvers: there are some complex physical processes that look like – but are not – problem-solving⁴), or there should be genuine Worlds 3 of non-human animals. This, however, would conflict with Popper’s claim that World 3 emerges with descriptive language, which is a specifically human phenomenon.

³ Thus, in *The Self and Its Brain* Popper says that “man has created himself, by the creation of descriptive language and, with it, of World 3” [2, p. 566], and in *Objective Knowledge* he writes that “the third world $\langle \dots \rangle$ arises together with argumentative language; it is a by-product of language” [1, p. 177]. This view can be traced as far back as the 1953 paper “Language and the Body-Mind Problem” (reprinted in *Conjectures and Refutations*), where Popper, although without mention of World 3, argues that “no causal physical theory of the descriptive and argumentative functions of language is possible” and points out that “logical relationships, such as consistency, do not belong to the physical world”, although our minds are capable of grasping such relationships, and this may influence our actions in the physical world [4, p. 107].

⁴ An obvious analogy to this possibility is what is often said about Darwin’s theory – that it had given non-teleological explanations to processes that seem teleological and, before Darwin, seemed unexplainable non-teleologically. In this sense, natural evolution according to Darwin’s theory is a wonderful non-purposeful imitation of purposefulness. Likewise, it may be said that animals’ and all life’s quasi-problem-solving is in certain respects a wonderful imitation of genuine problem-solving.

References

1. Popper K. Objective Knowledge: An Evolutionary Approach. Oxford : Clarendon Press, 1972.
2. Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain. Springer-Verlag, 1977.
3. Zahavi D. Husserl's Phenomenology. Stanford, California : Stanford University Press, 2003.
4. Popper K. Language and the Body-Mind Problem. *Proceedings of the 11th International Congress of Philosophy*. 1953. Vol. 7. P. 101–107.
5. Cohen L. Some comments on third world epistemology. *British Journal Philosophy of Science*. 1980. Vol. 31 (2). P. 175–180.
6. Popper K. What is Dialectic? *Conjectures and Refutations*. London ; New York : Routledge & Kegan Paul, 1962. P. 312–335.
7. Popper K. Knowledge and the Mind-Body Problem. Routledge, 1996.

ТРЕТЯ ЦАРИНА ТА НЕВДАЧА ЇЇ НАТУРАЛІЗАЦІЇ В КОНЦЕПЦІЇ СВІТУ 3 (ТРЕТЬОГО) КАРЛА ПОППЕРА

Дмитро Сепетий

*Запорізький державний медичний університет
проспект Маяковського, 26, 69035, м. Запоріжжя, Україна
e-mail: dmitry.sepety@gmail.com*

У статті обговорюється концепція Світу 3 як царини об'єктивного знання Карла Поппера. Головну увагу приділено проблемам узгодження положення про автономію (нередуковність) Світу 3 щодо фізичного (Світ 1) та психічного (Світ 2) та положенням про те, що Світ 3 є продуктом людського мислення. Щодо проблеми «перенаселеності» Світу 3, що була сформульована Л. Когеном, робиться припущення, що її розв'язання може бути знайдене в некласичній (імовірно, релевантнісній) логіці; проте деталі такого розв'язання ще потребують розроблення. Обґрунтовується думка, що культурна відносність знання та неіснування демаркаційної лінії між приватним (ментальним) та публічним способами існування ідеї становлять для концепції К. Поппера важчі – ймовірно, нерозв'язні – проблеми. Зокрема, оскільки немає правдоподібного способу демаркації, ми мусимо розглядати Світ 3 або як онтологічно похідний від специфічного поєднання ментального та фізичного (множина Світів 2 в їх комунікації, що підтримується й опосередковується матеріальними носіями інформації, що належать до Світу 1), або як позачасовий і такий, що містить усі можливі змісти людської думки. Відзначається також, що спроба К. Поппера «біологізувати» Світ 3 та його гасло «Усе життя є розв'язанням проблем» конфліктують із його тезами, що проблеми належать до Світу 3, і що існування Світу 3 є невіддільним від вищих функцій людської мови (deskриптивної й аргументативної). Загалом, узгодження положення про те, що Світ 3 є онтологічно нередуковною цариною, з положенням про його створеність людьми навряд чи можливе. Якщо визнається нередуковність Світу 3, то він мусить мислитися як значно ближчий до світу ідей Платона, аніж це визнавав К. Поппер.

Ключові слова: Світ 3, об'єктивне знання, фізичне, психічне, автономія, біологічна еволюція, deskриптивна функція мови.

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

УДК 116: 316.3

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-23-2>

ПАНАНТРОПОЛОГІЧНА ПАРАДИГМА СУСПІЛЬНОЇ САМООРГАНІЗАЦІЇ

Володимир Будз*Львівський національний університет імені Івана Франка**вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна**e-mail: wolbu@ua.fm*

Розглянуто особливості застосування панантропологічної парадигми суспільної самоорганізації як перспективної гуманістичної методології аналізу суспільних процесів. Досліджено специфіку суспільної самоорганізації в контексті синергії антропологічних і аксіологічних чинників, які впливають на самоорганізаційні процеси в суспільстві. З'ясовано, що самоорганізація суспільства відбувається як системний процес єдності і взаємодоповнення антропологічних і аксіологічних чинників, які є похідними від антропологічних. Обґрунтовано перевагу антропологічних чинників у процесі суспільної самоорганізації над іншими типами чинників, включаючи природні, трансцендентні та суспільні. Проаналізовано специфіку конструювання аксіологічних чинників у процесі суспільної самоорганізації та їхній вплив на антропологічні чинники.

Ключові слова: панантропологічна парадигма суспільної самоорганізації, синергія, антропологічні чинники, аксіологічні чинники.

Постановка проблеми. Суспільне буття є складним феноменом, який формується під впливом багатьох об'єктивних і суб'єктивних чинників. Ці чинники визначаються як панівні в тих чи інших соціально-філософських теоріях. Аналіз фундаментальних чинників і механізмів формування суспільного буття можна проводити в розмаїтих аспектах, виходячи часто із цілком протилежних методологічних позицій. Одним із таких методологічних принципів, який спрямований на дослідження специфіки розвитку суспільного буття, є самоорганізаційний підхід, який передбачає його розгляд у контексті нелінійності, динамічності, стохастичності, непрогнозованості, дисипативності, відкритості, складності, розмаїтості форм. Але якщо приписувати суспільному буттю в контексті синергетичного підходу такі характеристики, то постає питання про ті чинники, які визначають такі параметри суспільного, тобто що саме впливає на стохастичність та дисипативність суспільних явищ і його типів. У контексті самоорганізаційного підходу ми пропонуємо застосовувати панантропологічну методологію аналізу суспільного, оскільки всю багатоманітність об'єктивних та суб'єктивних чинників можна редукувати до антропологічних чинників, які і впливають на самоорганізацію суспільств, оскільки в людині сконцентровані всі типи наявних чинників, а людина є їх безпосереднім вираженням.

Мета статті – обґрунтувати доцільність застосування панантропологічної парадигми у вивченні суспільної самоорганізації, яка передбачає перевагу антропологічних чинників перед іншими та ґрунтується на синергії антропологічних і аксіологічних факторів у процесі суспільної самоорганізації.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблеми суспільної самоорганізації вивчаються в розмаїтих аспектах та багатьма авторами. Докладний огляд усіх таких

публікацій виходить поза межі окремої статті і є завданням радше для монографічного дослідження. Тому ми зупинимось на розробках, які репрезентують палітру теоретичних пошуків проблем суспільної самоорганізації. Зазначимо, що особливості та специфіку суспільної самоорганізації аналізують дослідники з різних країн. Зокрема, Л. Лайдесдорф (Loet Leydesdorff) ставить питання, якою мірою суспільство є самоорганізованою системою, та вважає, що воно може бути описане в контексті синергетичної парадигми [21]. Ш. Гемельрюк (Charlotte Korinna Hemelrijk) аналізує самоорганізацію й еволюцію соціальних систем, від початкових рівнів біологічних систем до аналізу самоорганізації суспільства [20]. Х. Фуш (Christian Fuchs) спрямовує увагу на особливості соціальної самоорганізації соціальних систем і аналізує особливості суспільної самоорганізації в контексті структурної теорії [22].

А. Бондарь, В. Лашко вивчають особливості соціальної інженерної філософії в контексті синергетичної картини світу [4]; В. Шалаєв досліджує особливості соціосинергетики [19]. Д. Александров і О. Арефьєва обґрунтовують можливість соціальної синергетики [1]. Ідеї соціальної синергетики висловлюють також Г. Аванесова, В. Аршинов, Р. Баранцев, В. Василькова, В. Буданов [12]. В. Бранський обґрунтовує теоретичні основи соціальної синергетики, якими є принцип розвитку соціальної системи в контексті соціальних ідеалів у різних сферах суспільного буття [5]. Г. Рузавін аналізує особливості самоорганізації та чинники організації в розвитку суспільства [11]. Особливості самоорганізації антропогенних систем у процесі психо- та соціогенезу вивчають О. Маркін [10], Г. Васільєв, Р. Зобов, В. Келасьєв [8]. Про соціальну синергетику ведуть мову О. Богатирєва й О. Шіллеров, наголошуючи на динамічних і нелінійних її аспектах [3]. В. Тузов здійснює аналіз проблем самоорганізації соціальної системи та вважає, що вона підпорядкована загальним синергетичним закономірностям, зокрема послідовності впорядкування, що розпочинається з хаосу [16]. Проте в соціальних системах навряд чи здатен домінувати хаос (навіть якщо перебувати на волюнтаристських позиціях), оскільки одним із фундаментальних антропологічних чинників є дух, який у своїй суті завжди тяжіє до системності, порядку та гармонії та прагне структурувати і конструювати впорядковані аксіологічні системи.

Українські дослідники, зокрема В. Бех, також аналізують соціальні системи в дискурсі синергетичної парадигми [14]; С. Цимбал вивчає методологічні можливості синергетичної парадигми в поглибленні предметного поля соціального пізнання, визначає основні теоретичні ідеї синергетики та їхню ефективність для сучасного гуманітарного пізнання [17]; Л. Бевзенко здійснює методологічний аналіз соціальної самоорганізації в контексті синергетичної парадигми [2]. І. Снегірьов доводить необхідність формування нової методології дослідження суспільства в синергетичному контексті [13]; Н. Спиця також вивчає методологію дослідження системної самоорганізації суспільства в контексті синергетичної парадигми [15]. В. Воронкова звертає увагу на особливості синергетичного пізнання соціальних процесів та розвиток сучасного суспільства [9]; окремі аспекти самоорганізації суспільного розвитку у своїх статтях розглядає також Д. Чистилін [18].

Висновок. Вирішення не вирішених раніше частин загальної проблеми, яким присвячується означена стаття. Із проведеного огляду наукових доробок бачимо, що не вивчається можливість панантропологічного підходу для аналізу самоорганізації суспільного буття. Розробка панантропологічного підходу до суспільної самоорганізації створює також засади *інструментального* впливу на суспільне буття. Оскільки антропологічні чинники іманентно притаманні природі людини, то, визначивши їх як основні фактори суспільної самоорганізації, можна впливати на суспільні процеси, покращуючи антропологічні параметри, які виражаються на рівні соматика, психіки та духу, які, у свою чергу, перебувають

у синергійному зв'язку і транслюються в суспільний простір у формі цінностей. У своїй суті панантропологічний підхід до самоорганізації суспільного буття полягає в тому, що антропологічні й аксіологічні чинники суспільної самоорганізації перебувають у синергійній єдності та кореляції. З одного боку, аксіологічні чинники є залежними та похідними від антропологічних, а з іншого – аксіологічні чинники є основою для конструювання розмаїтих типів суспільного буття, оскільки ті чи інші системи цінностей здатні суттєво впливати на розвиток людських потреб, способи вираження волі, емоцій, почуттів і думок із перевагою негативних чи позитивних емоцій та почуттів, а також з перевагою у світогляді тих чи інших політичних, економічних та правових парадигм.

Виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів. Загалом ми перебуваємо на позиції панантропологічної парадигми підходу до вивчення процесів самоорганізації суспільних явищ та соціальних інститутів [7]. Усі наявні форми суспільного буття незалежно від просторово-часових характеристик є абсолютно залежними тільки від антропологічних чинників, а тому всі причини та механізми становлення суспільних явищ із необхідністю мають панантропологічний вимір.

1. Цінності як форма прояву антропологічного. Усю повноту відомих і ще невідомих, видимих і невидимих, об'єктивних та суб'єктивних, природних та соціальних чинників, які впливають на суспільну самоорганізацію, можна редукувати до антропологічних чинників. На їх основі можна вивести причини самоорганізації суспільного буття із самої людини та специфіки її буття, бо всі антропологічні чинники сконцентровані в людській сутності [6, с. 158–60, 224–227, 416–422]. Тому питання суспільної самоорганізації можна звести до питання сутності людини, її природи та її структури, яка полягає в синергійній єдності соматички, психіки та духу як фундаментальних складових частин людини. Проте з індивідуальної антропологічної сфери у суспільне буття транслюються феноменологічні явища, які вже мають інтерсуб'єктивний зміст, який набувається через знаково-семіотичні та символічні системи і виражається як цінності.

Цінності, на наш погляд, є своєрідною «кінцевою формою» прояву антропологічного, оскільки антропологічна сфера тяжіє до індивідуального прояву людської суті, а в цінностях виражається об'єктивний зміст людської природи. Цінності можуть стати такими тільки в інтерсуб'єктивному вимірі, в інтерсуб'єктивному суспільному просторі, тобто у процесі сукупного прояву індивідуальних антропологічних якостей у межах тієї чи іншої суспільної групи. Саме тому цінності стають інтерсуб'єктивним підґрунтям для суспільної самоорганізації.

Жодному із природних, трансцендентних чи суспільних чинників у розгляді процесів суспільної самоорганізації не варто надавати окремого дієвого та об'єктивного статусу, який незалежно від людини впливає на розвиток суспільства. Якщо б чинники діяли поза людиною, то людина не змогла б проявляти свою волю та раціональну природу, обираючи спосіб самовираження та життєдіяльності.

Природні чинники (клімат, ландшафт, фізичні параметри природи (сили тяжіння, електромагнітні й енергетичні взаємодії, атмосферний тиск, вплив космічних об'єктів)) узагалі не варто брати до уваги для аналізу самоорганізаційних процесів суспільства. Усі природні чинники опосередковано концентруються на *соматичному* рівні людського буття і аж ніяк суттєво не впливають на волю, емоційні та раціональні особливості вираження людської природи, яка перебуває в основі суспільної самоорганізації. У такому аспекті природні чинники трансформуються в антропологічні на рівні *соматички*.

Вплив трансцендентних чинників на суспільну самоорганізацію, якщо такі брати до уваги, також зведений до мінімуму. Навіть якщо людина перебуває у відношенні до Бога, то вона все одно персонально змушена обирати свій стиль і спосіб життя та бути за

цей вибір відповідальною. Тому трансцендентні впливи в такому аспекті трансформуються в антропологічне на рівні *психіки*.

Усі типи наявних суспільних чинників (культура, цивілізація, історія, геополітика, право, мораль, політика, релігія, наука, ідеологія) варто розуміти в контексті їхнього опосередкованого впливу на людину та на суспільну самоорганізацію. У такому аспекті суспільні та соціальні чинники також трансформуються в антропологічні на рівні *духу*.

Остаточний об'єктивний вплив на суспільну самоорганізацію мають тільки антропологічні чинники, які формуються в контексті синергії фундаментальних структурних елементів людини – соматика, психіка та духу. Вони мають своє індивідуальне вираження на рівні людського і суспільного буття. Кожна людина, кожна соціальна група та кожне суспільство мають неповторні сукупні антропологічні показники, які є надзвичайно динамічними і стохастичними залежно від саморозвитку тих соціальних суб'єктів, які включаються в суспільну групу. Водночас варто зазначити можливість миттєвої зміни сукупних антропологічних показників соціальних груп упродовж короткого суспільного часу. Ці зміни можуть залежати від частоти семіотично-інформаційних впливів та домінування того чи іншого аксіологічного й ідеологічного дискурсу, які обґрунтовують певний тип цінностей, які, у свою чергу, є засадничими чинниками суспільної самоорганізації.

2. Суспільне буття як панантропологічна самоорганізація. Можливість суспільної самоорганізації та синергетичні параметри суспільств в аспекті їхньої нелінійності, миттєвої мінливості, непередбачуваності взагалі можливі тільки на основі антропологічних чинників. Саме антропологічні чинники посеред природних, трансцендентних і суспільних є найбільш динамічними, біфуркаційними і стохастичними. Антропологічні чинники підпорядковані найбільш швидким і миттєвим змінам. Тому емоційно-вольові, чуттєві й ідеологічні засади буття людини можна суттєво конструювати та коригувати через семіотичні процеси, нав'язуючи спільноті той чи інший аксіологічний дискурс, який відповідно впливає на емоції, почуття та цінності, які варто вважати фундаментальними антропологічними чинниками суспільної самоорганізації.

Синергійна єдність фундаментальних структурних елементів людини (соматика, психіка та духу) створює можливість для розуміння тілесних і вітальних потреб людини, людської волі, емоцій, почуттів, мислення, думок, знань, світогляду та цінностей як антропологічних чинників суспільної самоорганізації. Насправді на суспільне буття впливають не наука, культура, геополітика, історія, економіка, політика, мораль чи право (чи інші форми соціальних інститутів, оскільки їх можна тлумачити тільки як певні ідеальні гносеологічні форми), а ті антропологічні чинники, які безпосередньо пов'язані з людиною та її життєдіяльністю. У такому ракурсі радше на суспільну самоорганізацію має вплив, наприклад, не історія (історичний процес), а спосіб розуміння й інтерпретації історії, який впливає на солідарність соціальної групи та ментальну ідентифікацію; не економіка, а людські потреби і страх перед смертю; не політика, а бажання влади та типи владних відносин, які можливі між суспільними суб'єктами (панування, підкорення внаслідок страху чи обов'язку); не право і мораль, а прагнення до безпеки, комфорту та збереження життя людини; не наука, а бажання пізнавати та задовольняти власну цікавість; не геополітика, а добросусідські відносини чи ксенофобія між народами; не релігія, а страх перед смертю й ідея спасіння.

Усі типи соціальних інститутів (економіка, політика, право, наука, мораль, релігія) – це тільки наслідок реалізації антропологічного (вітальних потреб людини, людської волі, емоцій, почуттів, мислення, думок, знань, світогляду, цінностей) у суспільному бутті. У такому контексті жодне суспільне явище не може виникати чи зникати без основного активного чинника (*атрактора*) суспільної самоорганізації – людини як носія

антропологічних якостей (вітальних потреб людини, людської волі, емоцій, почуттів, мислення, думок, знань, світогляду, цінностей), які можуть суттєво та миттєво коригуватися та конструюватися семіотичними засобами.

Якщо в суспільстві відбуваються певні зміни, то насправді змінюється не політика чи економіка, мораль та право, геополітика чи цивілізаційні норми, ідеології та культури, а емоції, почуття, уподобання, ідеї та цінності, якими починає володіти, переживати чи які починає втрачати людина, велика або мала суспільна група. Саме тому в суспільствах, зокрема сучасному українському, часто відбуваються зміни політичних і економічних курсів, ідеологій, соціальних пріоритетів і цінностей, незважаючи на спільність історії, території й однаковість природних умов. Саме тому в суспільствах можуть відбуватися процеси інтеграції чи диференціації, унітарності чи сепаратизму, оскільки та чи інша суспільна група може підпадати під семіотичний вплив, який пропагує деструктивні переконання та ксенофобський світогляд.

Найбільш вагомим структурним антропологічним елементом у цьому контексті виступають цінності, які можна тлумачити як єдність усіх антропологічних якостей. Цінності водночас виражають емоційний, почуттєвий, вольовий та ідеологічний виміри людської антропології. Тобто цінності переживаються на рівні соматички, психіки та духу, оскільки вони задовольняють людські вітальні потреби, емоційно захищаються й обґрунтовуються на концептуальному рівні. У такому аспекті цінності є вираженням всієї сукупності людських потреб, інтересів, мотивів, смислів, світогляду і можуть вважатися панантропологічними феноменами, поза якими не існує жодних альтернативних чинників самоорганізації суспільного буття.

Висновки дослідження і перспективи подальшої розвідки в цьому напрямі. У статті ми обґрунтовуємо панантропологічну парадигму суспільної самоорганізації. Вона засновується на ідеї єдності антропологічного й аксіологічного факторів, які перебувають у синергії та створюють підґрунтя для розвитку розмаїтих соціальних систем і можливих суспільних світів. Такий висновок виражає наукову новизну дослідження та є перспективним з огляду на те, що панантропологічний підхід до суспільної самоорганізації дає змогу миттєвого інструментального впливу на суспільне буття шляхом зміни сукупної якості антропологічних чинників у суспільних групах, які виражаються на рівні соматички, психіки та духу. Впливаючи на покращення антропологічних факторів, ми тим самим можемо впливати на покращення суспільних відносин, оскільки всі типи суспільних процесів є безпосередньо залежними від сукупної якості антропологічних чинників у тому чи іншому суспільстві, бо справжніми факторами суспільної самоорганізації є не зовнішні об'єктивні чинники у формі розмаїтих природних та суспільних процесів, а внутрішні – суб'єктивно-антропологічні, які можна вдосконалювати та розвивати.

У такому аспекті панантропологічний підхід до суспільної самоорганізації є найбільш доцільним методологічним підходом із потужним евристичним потенціалом, оскільки виявляє основні причини суспільної самоорганізації – цінності, які слід класифікувати як синтез антропологічних факторів. Він також виражає гуманістичний потенціал кожного суспільства, оскільки наперед успішних чи неуспішних, відкритих чи закритих, тоталітарних чи демократичних, конфліктних чи гармонійних суспільств не існує. Суспільства постійно творяться антропологічними факторами, на які людина та спільнота мають змогу впливати. Саме система антропологічних факторів, яка є синергією соматички психіки та духу, може впливати на суспільну самоорганізацію. Суспільна самоорганізація на основі аксіологічних чинників підпорядкована можливості миттєвих змін, здатна конструюватися в бік соціальної гармонії, ладу, законності, демократії чи, навпаки, деструкції, нестабільності, конфліктності, тоталітаризму. Увесь перебіг суспільних явищ, подій

та процесів без винятку відбувається тільки залежно від вибору спільнотою того чи іншого типу цінностей з одночасним подальшим обмеженням чи посиленням інших антропологічних факторів, які корелюються стосовно обраних аксіологічних систем.

Список використаної літератури

1. Александров Д., Арефьева Е. Очерк о социальной синергетике. Троицк : Междунар. акад. естеств. наук, 2003. 22 с.
2. Безенко Л. Социальная самоорганизация. *Синергетическая парадигма: возможности социальных интерпретаций* : монография. Киев : Ин-т социологии НАНУ, 2002. 437 с.
3. Богатырева О., Шиллеров А. Синергетика социальности : монография. Новосибирск : Изд-во Сиб. отд-ния Рос.акад. наук, 1998. 291 с.
4. Бондарь А., Лашко В. Социальная инженерная философия в зеркале синергетической картины мира: монография. Владивосток : Дальнаука, 2003. 101 с.
5. Бранский В. Теоретические основания социальной синергетики. *Вопросы философии*. 2000. № 4. С. 112–129.
6. Будз В. Самоорганізація суспільної дійсності в контексті її антропологічних засад та аксіологічних чинників : у 5-ти т. Т. 1 : Прологемени до самоорганізації суспільного буття. Концептуальні та методологічні основи дослідження : монографія. Івано-Франківськ : Прикарпат. нац. ун-т ім. В. Стефаника, 2017. 522 с.
7. Будз В. Самоорганізація суспільної дійсності в контексті її антропологічних засад та аксіологічних чинників : у 5-ти т. Т. 4 : Самоорганізація суспільних груп та соціальних інститутів як панантропологічний процес: монографія. Івано-Франківськ : Прикарпат. нац. ун-т ім. В. Стефаника, 2017. 481 с.
8. Васильев Г., Зобов Р., Келасьев В. Самоорганизация: психо- и социогенез : монография / под ред. В. Келасьева. Санкт-Петербург : Изд-во СПбГУ, 1996. 198 с.
9. Воронкова В. Синергетика про пізнання соціальних процесів та розвиток сучасного суспільства. *Гілея*. 2012. Вип. 59. № 4. С. 286–296.
10. Маркин А. Самоорганизация антропогенных систем. Разум : монография. Москва : Альфа-М, 2009. 207 с.
11. Рузавин Г. Самоорганизация и организация в развитии общества. *Вопросы философии*. 1995. № 8. С. 63–72.
12. Синергетическая парадигма. Социальная синергетика : монография / Г. Аванесова и др. ; отв. ред. В. Василькова ; ред.-сост. : О. Астафьева, Г. Буданов. Москва : Прогресс-Традиция, 2009. 688 с.
13. Снегірьов І. Роль еволюційно-синергетичної парадигми в осмисленні соціуму : автореф. дис. ... канд. філософ. наук: 09.00.09. Київ, 2005. 16 с.
14. Соціальні системи у дискурсі синергетичної парадигми : колективна монографія / за наук. ред. В. Беха. Київ : Вид-во НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2011. 486 с.
15. Спиця Н. Суспільство як самоорганізуюча система : методологія синергетичної парадигми. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2007. Вип. 30. С. 82–92.
16. Тузов В. От хаоса – к порядку: проблемы самоорганизации социальной системы : монография. Санкт-Петербург : Изд-во СПбГЭТУ «ЛЭТИ», 2002. 151 с.
17. Цимбал С. Філософсько-методологічний потенціал соціосинергетики : автореф. дис. ... канд. філософ. наук: 09.00.09. Київ, 2005. 19 с.
18. Чистилін Д. До питання теорії суспільного розвитку: аспект самоорганізації. *Економіка України*. 2002. № 2. С. 43–49.
19. Шалаев В. Социосинергетика: истоки, теория и практика в современном мире : монография. Йошкар-Ола : МарГТУ, 1999. 268 с.

20. Hemelrijk C. Self-organisation and evolution of social systems. Cambridge, UK ; New York : Cambridge University Press, 2005. 194 p.
21. Leydesdorff L. Is Society a Self-Organizing System? *Journal for Social and Evolutionary Systems*. 1993. № 16. P. 331–349.
22. Fuchs Ch. Structuration Theory and Self-Organization. *Systemic Practice and Action Research*. 2003. Vol. 16. № 2 (April). P. 133–167.

PAN-ATHROPOLOGICAL PARADIGMOF SOCIAL SELF-ORGANIZATION

Volodymyr Budz

*Ivan Franko National University of Lviv
Universytetska str., 1, 79000, Lviv, Ukraine
e-mail: wolbu@ua.fm*

Social being is a complex phenomenon formed under the influence of both objective and subjective factors. One of the methodological principles directed on social being development specificity is the self-organizational approach. It anticipates the consideration of social being in the context of non-linearity, dynamic, unpredictability, openness, complexity, variety of forms.

Article's aim is to justify the expediency of usage of pan-anthropological paradigm in social self-organization study.

One can reduce the variety of both objective and subjective factors to anthropological ones. None of the natural, transcendental, or social factors should be accorded separate efficient and objective status in the consideration of social self-organization processes.

The definitive objective influence on social self-organization belongs only to anthropological factors. The possibility of social self-organization and synergic parameters of societies in the aspect of their non-linearity, instant variability, unpredictability exists only on the basis of anthropological factors because of their highest dynamics and stochasticity.

Anthropological factors are prone to the fastest changes. No social phenomenon cannot appear or disappear without the active factor of social self-organization, i.e. a human being as a carrier of anthropological qualities (vital human needs, human will, emotions, thinking, thoughts, knowledge, worldview, values), that can essentially and instantly be changed and constructed by semiotic means.

The most valid structural anthropological elements are values that can be interpreted as the unity of all anthropological qualities since values express emotional, sensual, willed and ideological dimension of human anthropology.

Pan-anthropological approach to social self-organization allows the instant instrumental influence on social being by the change of collective quality of anthropological factors in social groups; such changes are seen on the level of somatics, psyche, and spirit. Such approach to social self-organization is the most expedient methodological approach with forceful heuristic potential and expresses humane potential of each society.

Key words: pananthropological paradigm of social self-organization, synergy, anthropological factors, axiological factors.

УДК 376.5

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-23-3>

ІНТЕРІОРИЗАЦІЯ ЯК ЗАСІБ ЗДОБУТТЯ І ЗБЕРЕЖЕННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ В СУЧАСНОМУ ІНФОРМАЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Артур Гангал

*Інститут спеціального зв'язку та захисту інформації
Національного технічного університету України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»
вул. Верхньоключова, 4, 03056, м. Київ, Україна
e-mail: vobil77@i.ua*

Головною рисою сьогоdnішнього постіндустріального інформаційного суспільства є постійні трансформаційні процеси та прискорення динаміки соціальних процесів, у результаті чого суттєво змінюються не тільки сама ідентичність, а й процедури та механізми її формування, у зв'язку із цим процеси, які відбуваються з особистістю, суспільством і соціальними спільнотами під час інтеріоризації, потребують соціально-філософського осмислення як такого, що виявляє їхню сутність і системний характер.

Сучасна людина формується як особистість в інформаційно насиченому середовищі. Інформаційний простір сьогодні – це комунікативна взаємодія особистостей, що забезпечує інформаційну взаємодію людини зі світом та задовольняє її інформаційні запити, завдяки чому утворюються різні соціальні групи та соціальні системи. Але цей інформаційний потік несе із собою суперечливі і навіть взаємовиключні свідчення, а загальна кількість інформації зростає в геометричній прогресії.

Інтеріоризація особистістю соціальних норм цінностей і всього соціального досвіду є не тільки найважливішою складовою частиною її соціалізації та соціальної адаптації, а й основним чинником здобуття та збереження ідентичності. Варто зазначити, що регулювання відповідних процесів інтеріоризації залежить: від різноманітності засобів передачі інформації про соціальне середовище; способів встановлення із соціальним середовищем позитивних зв'язків. Велике значення набуває розуміння ідентифікації й інтеріоризації соціальних норм, їх критичної залежності від процедур визнання, яке допомагає адаптуватися особистості в рамках певних соціальних традицій і переконань, а на основі успішної інтеріоризації відтворювати належну поведінку, яка буде прийнятною для цього суспільства.

Ключові слова: соціальне середовище, ідентичність, інтеріоризація, соціалізація, соціальна адаптація, соціальні норми, соціальні комунікації, феномен визнання.

Вступ. Поняття ідентичності людини стало одним із панівних наприкінці ХХ ст., коли багато питань зводилося до проблеми самоідентифікації й ідентичності. Уже із 40-х рр. ХХ ст. завдяки Е. Еріксону в науковий обіг вводяться поняття «ідентичність», «криза ідентичності», які залишаються актуальними і сьогодні. У 50-ті рр. виникають різні інтерпретації цих понять.

Поняття «ідентичність» ми використовуємо у значенні, що позначає певний стан, який відповідає результату ототожнення, передбачає певне самовизначення особи серед наявних соціокультурних параметрів і загальне визнання їх представниками тієї спільноти, з якою людина себе уподібнює (спільні ідентичності) [9]. Ідентичність – це властивість людини, яка пов'язана з відчуттям власної приналежності до цінностей певної групи в соціумі, а також усвідомленням окремішності «себе» у будь-яких соціальних змінах.

Ідентичність являє собою феномен, який виникає з діалектичного взаємозв'язку індивіда та суспільства. Теорії ідентичності завжди включені до загальної інтерпретації реальності [9]. Поняття «ідентифікація» вживається у значенні специфічного соціо-психічного процесу пошуку стану ідентичності [9] і є основною передумовою та складовою частиною ідентичності.

Ступінь опрацювання проблеми. Результати аналізу свідчать про те, що еволюція проблеми ідентичності від появи перших зародкових теоретичних форм до самостійного теоретичного знання простежується в роботах класиків зарубіжної філософії, психології та соціології У. Джеймса, З. Фрейда, К. Юнга, Ж. Піаже, Е. Фромма, Дж. Міда, Ч. Кулі, Е. Еріксона, А. Маслоу, Р. Мейлі, Ю. Хабермаса, К. Хорні та багатьох інших дослідників. В україно-російському науковому просторі проблему ідентичності тією чи іншою мірою досліджували В. Андрущенко, Є. Андрос, І. Бичко, Н. Білопольська, В. Бех, І. Бех, М. Брайчевський, Г. Волинка, Т. Герчанівська, С. Гончаренко, І. Голян, Г. Горак, Л. Губерський, Є. Данилова, Р. Додонов, В. Загороднюк, Ю. Іщенко, І. Кон, С. Копилов, С. Кримський, М. Кудря, А. Леонтьєв, А. Лой, В. Лях, В. Лук'янець, С. Максименко, Н. Мозгова, В. Муляр, А. Нагорний, І. Немчинов, Г. Омелаєнко, В. Пазенок, Ю. Поваренков, М. Попович, Г. Радіонова, Т. Розова, С. Рубінштейн, М. Соловей, Л. Сохань, К. Скороходько, В. Табачковський, Н. Токарева, Л. Чекаль, В. Чернієнко, В. Шинкарук, О. Яценко, В. Ядов і низка інших дослідників. У роботах зазначених авторів самоідентифікація розглядається як соціальний феномен, що здійснюється під час соціальної взаємодії індивіда та суспільства (інших людей, соціальних груп тощо). Водночас вивчення даної проблеми дозволяє констатувати, що, незважаючи на солідну наявну теоретичну базу досліджуваних феноменів, їх рефлексія в умовах сучасного інформаційного суспільства потребує уточнень з урахуванням нових інформаційно-технологічних процесів.

Мета статті – розглянути під соціально-філософським кутом зору інтеріоризацію як важливий чинник здобуття і збереження ідентичності.

Основний матеріал. У сучасному постіндустріальному інформаційному суспільстві та в умовах глобалізації проблема кризи ідентичності є однією з найактуальніших. Глобалізація впливає на всі аспекти нашого життя. Порушена рівновага між традиціями і новаціями, спостерігається постійне прагнення до швидких змін у всіх сферах людської життєдіяльності. Сьогодні в усьому світі спостерігаємо кризу індивідуальних і колективних ідентичностей, яка помітно виявила себе до початку XXI ст. і пов'язана із глобалізацією. Це зумовлено руйнуванням багатьох звичних норм і переосмисленням цінностей, швидкою зміною соціальних процесів і труднощами інтеграції в сучасне швидкоплинне середовище.

У загальносвітовому масштабі зазначене знаменує зміну чи підміну старих ідентичностей новими. Значну роль у такому процесі відводять становленню нової реальності – екранної або ж мозаїчної, у якій відображаються елементи багатьох культур: сучасна людина є безпосереднім учасником глобальної взаємодії, яка постає осередком різних за своїм розумінням ідентичностей. Така множинність вибору викликає суперечності між локальними та глобальними цінностями і прихильностями, тим самим руйнує традиційні ідентичності, нав'язуючи чужорідний спосіб мислення.

Глобалізаційні тенденції, кроскультурність впливів, трансформація соціокультурного середовища сучасного суспільства викликали зростання уваги до пошуку людиною свого місця в усіх його інститутах. Саме тому визначальною проблемою людини сьогодні є пошук ідентичності, навіть боротьба за неї. Боротьба за ідентичність пов'язана з подіями руху особистості у просторі способів існування. Це боротьба особистості за свою нетотожність з будь-якими формами соціального існування, за збереження себе як субстанційної одиниці буття [1, с. 205].

Оскільки людина живе у світі напружених світоглядних і соціальних мотивацій, процес ідентифікації вирішує відразу безліч проблем особистості, а через них – і самого суспільства: людина знаходить існування, тотожне своїй духовній сутності; отримує можливість вирішити проблему самотності й історичної спадкоємності. Однак в інформаційному суспільстві актуальності набуває не ідентифікація зі спільнотою, а прагнення піти, уникнути суспільних зв'язків, що пов'язано з нестабільністю людини як елемента у структурі соціуму [6, с. 44].

У сучасному світі, у період глобальних перетворень, людина опинилась у ситуації кризи ідентичності. А. Мартюшева зазначає: «Такий перехід можна означити як перехід від замкненої локальної ідентичності до відкритої глобальної, що пов'язано зі світовими глобально-інформаційними процесами» [11, с. 24]. А український дослідник М. Козловець слушно зауважує: «Криза національної ідентичності набрала такої форми і масштабу, що її подолання для багатьох означає вже не тільки вибір адекватної конкурентоспроможної стратегії розвитку, але і перетворилося на питання національного виживання» [8, с. 7].

Сучасні дослідники до чинників, які впливають на вибір та структуру ідентичності сьогодні, відносять: часті стани депресії й апатії, безглузду жорстокість у різних її проявах, різні форми залежності та безпорадності, прагнення втекти від реального світу, прояви надлишкової владності там, де це не має сенсу, заперечення традиційних цінностей, егоїзм чи самозакоханість, духовне зубожіння, яке породжує некритичність щодо себе, свого досвіду, максимальну увагу до матеріальних речей, прагматизм та гіпердинамізм, пошуки психологічного комфорту через незахищеність перед екстремальними змінами фактично в усіх сферах. У своїй праці І. Герасимова, досліджуючи когнітивні аспекти глобальної культурної кризи сучасності, виділяє такі моменти: розмивання «свідомого шару» мислення, пов'язаного з обдумуванням та компетентним ухваленням рішень, чому посприяв культ безпосереднього сприйняття та переживання нав'язаних засобами масової інформації зразків та стереотипів; культ емоцій нижчої агресивно-біологічної природи; замість оптимального для сучасного культурного рівня розвитку конвенційного рівня спілкування всі більше опускаються до примітивного рівня, коли в співбесідникові бачиться об'єкт для маніпуляцій, самоутвердження, використання; серед раціонально орієнтованих індивідів утворюється прірва нерозуміння через егоцентризм, нездатність до кооперативного мислення, терпимості; замість породження нових форм логічного синтезу переважає інтелектуальний ізоляціонізм та фрагментарна множинність вторинних, часто відособлених символічних реальностей; еволюційно-об'єктивні процеси індивідуалізації мислення і творчості проходять у формах крайнього індивідуалізму з агресивним нав'язуванням своєї картини світу; криза в когнітивній сфері виражається в забутті духовних основ творчості та слабкій реалізації морального-духовного аспекту творчості [5, с. 223–224]. Множинність думок приводить людину до невизначеності, постійного вибору поміж різними, часто несумісними цінностями, наслідком чого є стан внутрішнього конфлікту. Так формується проблема кризи ідентичності. Наслідком кризи ідентичності є часткова або повна втрата своєї ідентичності.

Однією із проблем виникнення кризи ідентичності особистості в сучасному інформаційному суспільстві, у якому порушена рівновага між традиціями і новаціями, спостерігається постійне стремління до швидких змін у всіх сферах людської життєдіяльності, на нашу думку, є неправильна інтеріоризація особистістю соціальних норм (цільовим акцентом якої є засвоєння норм, цінностей і зразків соціокультурної дійсності та яка є основною умовою успішності соціальної адаптації), що, у свою чергу, призводить до часткової або повної соціальної неадаптованості та має дуже негативні наслідки.

Деякою мірою питання інтеріоризації є вже традиційним для вітчизняної науки. У класичному періоді соціології і філософії проблеми інтеріоризації елементів соціальної реальності розглядали Е. Дюркгейм, Ж. Піаже. В Е. Дюркгейма інтеріоризація була представлена як процес, коли дитина запозичує із суспільної свідомості поняття, дії, категорії, які потім утворюють структуру її особистих поглядів [7]. У Ж. Піаже інтеріоризація розглядається як процедура перенесення схеми реальних дій із предметами у план внутрішньої роботи свідомості. Багатство внутрішніх дій визначається багатством реальних дій із матеріальними об'єктами [12].

Л. Пенто досліджував проблеми інтеріоризації тих основ, які дозволяють індивідам однаково усвідомлювати соціальну реальність. Ці основи, стаючи ментальними і глибинними, виявляються, на його думку, як стосунки індивіда до себе, як частини певної групи або суспільства загалом [10].

Ю. Степанов досліджує інтеріоризацію як процес перетворення деякої дії в якесь концептуалізоване уявлення. У результаті співвідношення засвоєних уявлень і нових згерованих відбувається процес рефлексії і формування нових дій [14].

Н. Сарджвеладзе розглядав адаптивну функцію інтеріоризації індивідом соціальних норм і цінностей. Пристосування до свого соціального статусу і прийняття соціальної ролі пов'язане з формуванням відчуття приналежності до якоїсь спільності (національної, етнічної, професійної, вікової тощо) і причетності до неї, як до деякого колективного організму, що характеризується специфічними способами самозбереження і самопідтримки (традиції, ритуали, стереотипи і шаблони поведінки й ін.). Тим самим індивід стає залученим до певної культури або субкультури [13].

Взаємодіючи в соціумі, особистість здійснює соціальну комунікацію, яка визначається специфікою умов дії та комунікації. Однак ми спробуємо окреслити ці умови в загальних рисах.

Інтеріоризація є необхідною передумовою самовідтворення соціальної комунікації (зокрема, під час передачі соціального досвіду). Процеси інтеріоризації залежать від різноманітності засобів передачі інформації про соціальне середовище і способів встановлення з ним позитивних чи негативних зв'язків. Із системного погляду за успішної інтеріоризації, якщо змінюються правила комунікації і ці зміни приймають інші її учасники, соціальна комунікація самовідтворюється, навіть коли один із суб'єктів комунікації може бути функціонально еквівалентно замінений іншим суб'єктом.

Найкращим чином взаємозалежність соціальних дій і соціальної комунікації за інтеріоризації соціальних норм можна досліджувати, звертаючись до феномену визнання. Здійснюючи огляд загального розуміння поняття «визнання», ми аналізуватимемо роль інтеріоризації в його здійсненні, маючи на увазі ще й власну мету, яка акцентує зворотний зв'язок – роль визнання (ідентифікації) у забезпеченні успішності інтеріоризації особистістю певних соціальних норм.

Визнання є об'єктом дослідження не тільки психології, а й філософії. Це проявляється насамперед у розумінні сутності і природи цього явища; у характеристиці відносин індивіда до об'єкта, який підлягає визнанню.

В основі функціонування будь-якого суспільства закладений феномен визнання. Визнання, за М. Вебером, – «психологічно зумовлена особиста схильність індивіда, що виникає на основі захоплення або потреби й очікування; ґрунтується на вірі» [2, с. 184].

У праці «Визнання і влада» (“Recognition and Power”) А. Гоннет виділяє три різновиди визнання: ідентифікація (identification), визнання як підтвердження (acknowledgement) і визнання (recognition).

«Ідентифікація постає виявом визнання – у сенсі того, що щось може бути визнаним» [16, с. 35]. Вона виражається в кількісному, якісному і загальному аспектах. Зокрема,

щось можуть розуміти як індивідуальну річ самою собою; як річ, яка має деякі особливі риси; і як таку, що належить до певного роду речей. Цей аспект визнання специфічно щодо осіб має два вияви – зовнішнє і самовизнання (external and self-identification).

«Визнання як підтвердження визначається як таке, у рамках якого може бути визнано щось «нормативно існуюче»» [16, с. 35]. Отже, ми визнаємо норми, настанови, правила або вимоги як щось вагоме; аргументи (reasons) як ті, які приносять користь; значення як щось справжнє (genuine) тощо. Отже, «визнання», або ж визнання у вузькому сенсі слова, полягає в такому: «Тоді, коли щось може бути ідентифіковане, і водночас коли це існує нормативно, – воно може бути визнане (підтверджене); у цьому сенсі слова проявляється власне «визнання», у якому людина (або група людей) тільки й можуть бути визнаними» [16, с. 36].

Отже, першим різновидом визнання, як і передумовою ідентичності, є ідентифікація норм, цінностей, стандартів поведінки тих спільнот, до яких належить або прагне належати особа (група). На нашу думку, визнання й ідентичність взаємозалежні, а визнання є важливою передумовою здобуття ідентичності, тобто коли особистість засвоїла (визнала) норми, цінності, зразки соціокультурної дійсності настільки, що вони стають її «Я-образом».

Варто зазначити, що обидва перші різновиди визнання вносять розуміння тих передумов, без яких неможлива успішна інтеріоризація, так само без ідентифікації й успішної інтеріоризації здобути особистості ідентичність неможливо. Для наших цілей дослідження інтеріоризації соціальних норм, очевидно, найбільш важливим є останній різновид визнання.

Визнання норм, згідно з Ю. Габермасом, постає одним із головних аспектів існування людей у соціумі. «Коли оратор і слухач фронтально домовляються один з одним щодо чогось у світі, вони перебувають у межах горизонту спільного для них життєвого світу <...>». І далі: «Життєвий світ створює горизонт і одночасно пропонує запас культурних самоочевидностей, з яких учасники комунікації беруть для своїх інтерпретативних потреб консенсуально узгоджені зразки тлумачень. Солідарність груп щодо цінностей та компетенцій осуспільнених індивідів досягається в інтегрованих групах завдяки фоновим, культурно успадкованим припущенням, які належать до структурних компонентів життєвого світу» [3, с. 290].

Для Ю. Габермаса основою, яка слугує сполучною ланкою в суспільстві, є комунікативна дія, «вона розглядається як медіум, через який репродукується цілісність життєвого світу <...>. Учасники інтеракції постають тут не ініціаторами, які, виступаючи як відповідальні за наслідки дій, опановують ситуацію, а тільки лише продуктами традицій, у яких вони перебувають, солідаризованих груп, до яких вони належать, і процесів соціалізації, у яких вони формуються. Життєвий світ репродукує себе в міру того, як виконуються такі три функції, здійснювані поза перспективи акторів: прогресивний рух культурних традицій, інтеграція груп щодо норм і цінностей, а також соціалізація нових поколінь» [4, с. 292].

Завдяки визнанню усталених норм, цінностей і правил відбувається інтеграція людей в умовах того соціального середовища, у якому перебувають ці індивіди. Також цей вид визнання допомагає адаптуватися особистості в межах соціальних традицій і переконань, а на основі успішної інтеріоризації відтворювати належну поведінку, яка буде прийнятною для цього суспільства. Отже, справжній вияв визнання задає норму, еквівалент поведінки індивідів.

На протигагу визнанню існує невизнання, відсутність визнання. У такому разі втрачається нормативність як щось загальнообов'язкове і як узгоджена інтеракція осіб в межах

соціуму. Ось як про це пише Ч. Тейлор: «Невизнання або неправильне визнання може завдати шкоди, може бути формою гноблення, ув'язнюючи людину в хибному, викривленому та звуженому способі буття» [15, с. 29]. Відсутність визнання може призвести до таких явищ, як зневага, пригнічення й навіть дискримінація (за будь-якою ознакою). Як наслідок, невизнаним індивідам буде притаманна відчуженість і зневага до себе самих. Тому, як зазначає Ч. Тейлор, «належне визнання – це не просто люб'язність, яку ми виявляємо до людей, воно постає життєво необхідною людською потребою» [15, с. 30]. Як бачимо, Ч. Тейлор підійшов до теми інтеріоризації, хоча й оцінює її успішність радше в етичних категоріях.

Висновок. Інтеріоризація соціальних норм є не тільки найважливішою складовою частиною соціалізації й соціальної адаптації особистості, а й основним чинником, без якого особистість здобути і зберегти ідентичність не зможе. За розгляду її крізь призму процесів визнання розкривається глибоко комунікативна природа інтеріоризації, яку ще потрібно належним чином дослідити в майбутньому.

Зважаючи на вищезазначені міркування, інтеріоризацію варто розглядати під соціально-філософським кутом зору як важливий чинник здобуття і збереження ідентичності. Творення актуальної на даний момент ідентичності відповідає вимогам часу та логіці сучасного інформаційного суспільства, орієнтованого на його плінність і варіативність.

Сьогодні перед спільнотами й окремими особистостями постає життєво важливе завдання визначення власної життєвої позиції, ідентичності, усвідомлення власного «Я», розумний вибір соціальної ролі, яка дозволить максимально реалізувати свій потенціал. Усе зазначене ускладнено мінливими соціально-політичними, економічними, культурними умовами глобалізованого й інформатизованого простору.

Список використаної літератури

1. Беляев В. Антропология техногенной цивилизации на перекрестке позиций. Москва : ЛКИ, 2007. 413 с.
2. Вебер М. Господарство і суспільство. Пер. з нім. О. Погорілий. Київ : Всесвіт, 2013. 112 с.
3. Габермас Ю. Залучення іншого: студії з політичної теорії. Пер. з нім. А. Дахній. Львів : Астролябія, 2005. 416 с.
4. Габермас Ю. Філософський дискурс модерну. Пер. з нім. та комент. В. Купліна. Київ : Четверта хвиля, 2001. 424 с.
5. Герасимова И. Диалог культур и когнитивная эволюция. *Эволюция. Мышление. Сознание (Когнитивный подход эпистемология)*. Москва : Канон+, 2004. С. 169–227.
6. Дзьобань О. До проблеми моральної ідентифікації людини в інформаційному суспільстві. *Теоретичні і практичні засади еволюції від інформаційного суспільства до «суспільства знань» і до smart-суспільства: виклики і можливості четвертої промислової революції* : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції. Запоріжжя : ЗДА, 2018. С. 43–47.
7. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. Пер. с фр., составление, послесловие и примечания А. Гофман. Москва : Канон, 1995. 352 с.
8. Козловець М. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації : монографія. Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. 558 с.
9. Колісник О. До проблеми визначення соціокультурних контекстів понять «ідентичності» та «самоідентифікації». URL: http://er.knugd.edu.ua/bitstream/123456789/8262/1/20171122_301.pdf (дата звернення: 30.07.2019).
10. Начала практической социологии / Р. Ленуар и др. ; отв. ред. и предисл. Н. Шматко ; послесл. А. Бикбова. Пер. с фр. А. Бикбова и др. Москва : Институт экспериментальной социологии. 2001. 410 с.

11. Мартюшева А. Постмодерний нігілізм і криза ідентичності. *Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв*. Київ : Міленіум, 2012. № 4. С. 24–27.
12. Пиаже Ж. Избранные психологические труды. Генезис числа у ребенка. Логика и психология. Москва : Просвещение, 1969. 659 с.
13. Сарджвеладзе Н. Личность и ее взаимодействие с социальной средой. Тбилиси : Мецниереба, 1989. 187 с.
14. Семиотика : сборник статей / под общ. ред. С. Степанова. Москва : Радуга, 1983. 638 с.
15. Тейлор Ч. Мультикультуралізм і «політика визнання». Пер. з англ. Р. Димерця. Київ : Альтерпрес, 2004. 172 с.
16. Recognition and Power. Axel Honnet and the Tradition of Critical Social Theory / Bert van den Brink and David Owen (Ed.). Cambridge University Press, 2007. 415 p.

INTERIORIZATION AS AN IMPORTANT MEANS OF OBTAINING AND PRESERVING IDENTITY IN A MODERN INFORMATION SOCIETY

Artur Hanhal

*Institute of Special Communication and Information Protection
of National Technical University of Ukraine "Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute"
Verkhneklyuchaya str., 4, 03056, Kyiv, Ukraine
e-mail: vobil77@i.ua*

The main feature of today's post-industrial information society is the constant transformation processes and the acceleration of the dynamics of social processes, which significantly changes not only the identity itself, but also the procedures and mechanisms of its formation, in this connection processes that occur with the individual, society and social communities in the course of interiorization, need socio-philosophical reflection as one that reveals their essence and systemic character

The modern human is shaped as a personality in an information-saturated environment. Information space today is a communicative interaction of individuals, which provides information interaction of the person with the world and satisfies its information requests, thus forming different social groups and social systems. But this information flow carries conflicting and even mutually exclusive evidence, and the total amount of information grows geometrically.

The interiorization of the personality of social norms of values and all social experience is not only the most important component of its socialization and social adaptation, but also a major factor in the acquisition and preservation of identity. It should be noted that the regulation of the relevant processes of interiorization depends: from the diversity of means of communicating information about the social environment; ways to make a positive connection with the social environment. Understanding is important the identification and interiorization of social norms, their critical dependence on recognition procedures, which helps to adapting the personality within the framework of certain social traditions and beliefs, and, on the basis of successful interiorization, reproduce appropriate behavior that is acceptable of this society.

Key words: social environment, identity, interiorization, socialization, social adaptation, social norms, social communications, phenomenon of recognition.

УДК 1:316:323.21

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-23-4>

ГЕНЕЗА КАТЕГОРІЇ МЕНТАЛЬНОСТІ В СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ

Ольга Гордійчук

Житомирський державний університет

вул. Велика Бердичівська, 40, 10002, м. Житомир, Україна

e-mail: osokol_83@ukr.net

Статтю присвячено аналізу загальних тенденцій еволюції наукових поглядів учених щодо концепцій формулювання категорії ментальності як історично сформованої психологічної структури. Доведено, що першим різновидом концепту ментальності стало положення «духу народу», яке було створено в межах об'єктивно-ідеалістичної філософії історії Нового часу. Ментальність трактувалася як певна особливість етносу або конкретної етнічної спільноти і важливий елемент самоідентифікації. Етнопсихологічний підхід розглядає ментальність у найширшому філософському значенні як систему вірувань, звичок, способів мислення та поглядів, сприйнятих і поширених у соціальному середовищі певної групи людей або у визначеному суспільстві. Залишаючись абстрактною категорією, ментальне трактували як синонім психічного, пов'язаний із мисленням та свідомістю людини.

У руслі психологічної концепції сукупним об'єктом ментальності є різноманітні компоненти народних культур, що зумовлюють дослідження індивідуальної свідомості, оскільки психологія народу відображає сукупність властивостей окремої особи. Встановлено, що загальні уявлення багатьох індивідів проявляються насамперед у мові, міфах і звичаях, а всі інші елементи духовної культури – вторинні й до них зводяться. Звичайно виявляють у вчинках життєві погляди, які зберігаються в міфах та стають загальним надбанням завдяки мові. Елементи духовної культури мають свою відповідність в індивідуальній психології, а національна свідомість є їх синтезом, що проєктує нову реальність. З'ясована потреба вивчати насамперед уяву, розум, моральність не окремого індивіда, а цілого народу, відображені в повсякденному житті, творчості та релігії.

Ключові слова: ментальність, менталітет, соціальна філософія, етнічна психологія, етнос, народ.

Вступ. Соціальна структура суспільства – це усталений зв'язок між елементами соціальної системи, який зумовлює об'єктивний поділ суспільства на окремі прошарки за численними критеріями. Саме осмислення ментальних особливостей окремих людей, різноманітних соціальних спільнот і цілих народів є важливою умовою для забезпечення їх безконфліктного й гармонійного проживання у складі соціуму або окремої його частини. Актуальність вивчення колективних та індивідуальних форм ментальності зростає в умовах процесу глобалізації, приводячи до стрімких соціальних зрушень, зміни форм мислення, появи нових потреб та інтересів. Ментальність формується під дією низки чинників у певному культурно-історичному контексті, вбирає в себе і передає далі досвід життєдіяльності всіх поколінь. Саме ментальність є тим імпульсом і мотивом, який часто не усвідомлюється, але визначає поведінкові імперативи великої спільноти, що своєрідно оцінює навколишню дійсність та своє місце в ній.

Мета статті полягає в тому, щоб провести аналіз загальних тенденцій еволюції наукових поглядів учених щодо концепцій формулювання категорії ментальності як історично сформованої психологічної структури.

Проблема ментальності в соціальній філософії включає вирішення питань методологічного та теоретичного рівнів. Уявлення членів спільноти про світ та своє місце в ньому відображається в картині світу, яка структурує й систематизує систему уявлень і образів та репрезентується через ментальність. Щодо поняття «ментальність» у науковій літературі представлені різні погляди. Більшість сучасних дослідників вивчають ментальність як феномен вираження індивідуальної та групової свідомості в часі й просторі, розглядають вроджені та набуті основи свідомості, вважаючи етнічне ближчим до полюса вродженого. Важливим завданням у цьому аспекті є дослідження категорії ментальності від моменту появи даного терміна і введення його в науковий обіг, що дозволить розкрити головні риси менталітету, який виступає інтегральною ознакою народу.

1. Тематизація концепту «ментальність». Концептуальне осмислення поняття «ментальність» розвивалось в англосаксонському та французькому дискурсах, у цих межах відбувався пошук соціально-психологічних особливостей представників різних етносів та властивостей поведінки. Англійська традиція зводить термін «ментальність» до латинського “*mentalis*” (розум, мислення, образ думок, душевний склад), визначаючи загальну духовну налаштованість щодо цілісної картини світу. У французькій традиції, завдяки Вольтеру, термін “*mentalité*” уживався на позначення повсякденних життєвих ситуацій. У буденному уявленні цей термін не вживався для пояснення соціально-психологічних особливостей соціальних груп чи окремих індивідів.

Більшість сучасних дослідників, аналізуючи генезис історико-філософської думки, схиляються до висновку, що вихідною теоретичною моделлю, або першим різновидом концепту ментальності, можна вважати положення «духу народу», яке створено в межах об'єктивно-ідеалістичної філософії історії Нового часу. У межах етнопсихологічного підходу ментальність як «душа народу» трактувалася як певна особливість етносу або конкретної етнічної спільноти, що полегшує її впізнавання [1, с. 3]. На нашу думку, запропонована назва дотично відповідає змісту філософсько-історичного й культурно-психологічного тлумачення природи нації та її базовому концепту, однак вона недостатньо виражає соціально-філософський контекст системного творення категоріального апарату.

У вихідній аксіоматиці концепт «дух народу» запропонований у межах соціальної філософії Ш. Монтеск'є. Французький філософ сформулював його зміст, сенси-значення ключового поняття-ідеї, інтерпретацію й аргументоване пояснення чинників його утворення як реальності культурного та політичного буття та їх детермінант. Ми погоджуємося з тезою В. Вілкова у спробі класифікувати філософсько-історичні уявлення Ш. Монтеск'є «про націю як про буття колективного духу», як вираження культурно-психологічних (із домінантою постулатів натуралізму) або етнопсихологічних теоретичних позицій [2, с. 117–121].

Звернемо увагу, що концептуально-теоретичну та системну розробку «духу народу» у формі філософської моделі світової історії та культури людства, включаючи осмислення регіональних і світових процесів націогенезу й національної державності, здійснили Й. Гердер, Г. Гегель. Гердерівська концепція та терміносистема вирізняється використанням чітких і виразних категорій «характер народу» та «національний характер», на відміну від понять «загальний дух», «дух народу», «душа нації», якими послуговувалися в соціальній філософії представники німецької філософської думки.

Саме така специфіка показує спадкоємність поглядів Й. Гердера до французьких просвітителів і акцентує особливості трансформацій сенсів-значень понять, а також ідей, що відбулися у процесі остаточного формування постулатів ментальності у формі концеп-

ції «духу народу». Зазначимо, що значну роль у становленні філософських засад романтизму відіграли твори саме французьких просвітителів. Порівняння смислових корекцій понятійного апарату періодів Просвітництва і романтизму у сфері соціальної філософії дозволяє сформулювати головну проблему ментального виміру. Для філософів-просвітників вона містила сукупність психологічних особливостей, визначаючи національну своєрідність культури й відмінності між народами. Сформована концепція розкривала «характер народів», будучи детермінованою зовнішніми обставинами, як-от клімат і спосіб правління.

Натомість романтики сприйняли дану позицію як вихідний пункт своїх роздумів, акумулюючи нові теми й поняття, зумовлюючи субституцію попередніх. Тому поряд із поняттям «національний характер» усе частіше починає застосовуватися вислів «національний дух» або «дух народу». І досить швидко категорія національного духу здобуває концептуальну самостійність. Якщо характер є сукупністю властивостей та рис, що становлять «особу», «образ» народу, то дух є чимось глибинним, що досягається не безпосереднім спостереженням, а проникненням у сутність. Характер проявляється, дух творить, причому не під впливом зовнішніх причин, а із самого себе. Логічним завершенням цієї концепції стало вчення про абсолютний дух Г. Гегеля, який надав даній тенденції концептуального оформлення. Особливістю гегелівської філософії є те, що поняття духу стає загальним пояснювальним принципом: «Гегелівський дух є якоюсь ідеальною законодавчістю. Дух народу становить передумову та зміст усіх форм його історичної діяльності – релігії, держави, моральності, мистецтва, філософії тощо, які, таким чином, виявляються в системній єдності <...>» [3, с. 102–103].

Категорія «дух народу» постає в гегелівській філософії відправною в концепції ментальності. Концепція Й. Гердера орієнтувала науковців на пошуки сутності та специфіки «духу народу» у міфології як синтезі духовної культури [4, с. 535]. Натомість Г. Гегель уважав це поняття та феномен субстанціальним, а сам «дух народу» фактично визначався ним на роль творця всього історичного буття. Зазначимо, що Г. Гегель обґрунтовував соціально-філософські причинно-наслідкові взаємозв'язки цінностей та сутностей індивіда так: «Дух народу становить духовну субстанцію кожного окремого громадянина. Не тільки збереження окремої людини базується на збереженні цього живого цілого, але останнє є також і загальною природою, інакше кажучи, сутність кожного всупереч його одиничності» [5, с. 69].

Небезпідставно Г. Гегель саме у ментальних чинниках убачав причину державного роз'єднання Німеччини. Вони відобразилися у специфіці німецької національної свідомості, через властивості національного характеру, який проявлявся у вимогах індивідуальної незалежності та відданні переваги «вільній волі одиничного та відмові від підкорення загальному» [6, с. 116]. У своїй соціально-філософській моделі історії Г. Гегель обґрунтовував територіальне об'єднання Німеччини як завершальну стадію у прогресивному розвитку людства, обумовлюючи «торжество німецького духу та культури над іншими, досягнення світового панування» [6, с. 132]. У концепції «духу народу» сутністю нації як основи націотворення вважалися мова й національна самосвідомість.

2. Ментальність як чинник практичної діяльності. Більшість представників концепції «духу народу» інтерпретували національне як конкретно-історичний прояв загальнолюдського, однак позбавлене принципових еволюційних можливостей. Зокрема, Г. Гегель зазначав: «Принципом в історії є визначеність духу як особливого духу народу. У цій визначеності він виражає як усі сторони своєї свідомості, так і прагнення дійсно-

сті; вона є загальною відмінною рисою його релігії, політичного устрою, моральності, правової системи, звичаїв, а також його науки, мистецтва і технічного уміння» [7, с. 87]. Важливою, на нашу думку, є ідея Г. Гегеля про народний дух, у значенні національного менталітету, що відображає всі форми суспільної свідомості через культуру. Стверджувалось, що національна культура як особлива духовна життєдіяльність народу розвивається лише на своєму власному ґрунті, без будь-яких відчутних зовнішніх впливів. Навіть більше, роль чинника спадкоємності та запозичень (цінностей, норм, ідеалів тощо) у бутті та розвитку кожної культури нації оцінювалась як негативне явище, яке руйнує її єдність і унікальність. У соціально-філософському аспекті – це наслідок інтерпретації проблеми єдності та багатоманітності світової історії через метафізичне розуміння співвідношення загальнолюдського й національного. Зазвичай це проявлялося в поділі народів на історичні та неісторичні.

Уперше категорія «менталітет» у синонімічному значенні душі як першоджерела цінностей та істин уживається у працях Р. Емерсона. Однак, поширення цей термін у соціальної філософії не набув через відсутність смислового навантаження. Нового осмислення ментальності як сфера «колективних уявлень» та їхнього впливу на суспільне життя набула у працях французького соціолога Е. Дюркгейма. Розглядаючи природу виникнення цих уявлень у суспільстві, дослідник вказує на їхній об'єктивний, незалежний від особистісної природи конкретного індивіда характер, оскільки вони існують поза індивідуальною свідомістю: «В основі наших суджень є відповідна кількість таких понять, які спрямовують наше свідоме життя. Якщо категорії є колективними уявленнями, тоді вони відображають різні стани колективу» [8, с. 213]. Кожен індивід впливає своїми почуттями та світоглядними уявленнями на суспільне життя, акумулюючи його розвиток. Однак цей процес стає можливим лише в результаті взаємовпливу та взаємообумовлених дій, приводячи до подолання меж індивідуальної свідомості: «Відбувається свого роду хімічний синтез, котрий концентрує, об'єднує синтезовані елементи і тим самим перетворює їх. Оскільки цей синтез – творення цілого, то власне ціле є тією сценою, на якій розгортаються його дії. Тому рівнодіюча сила, що виокремлюється з нього, виходить за межі конкретної індивідуальної свідомості, як ціле виходить за межі частини» [9, с. 234].

Кожний окремих індивід з моменту народження опиняється у вже сформованій соціальній реальності, тому змушений освоїти її у процесі своєї соціалізації. Вихідні схеми життєдіяльності, поведінки й орієнтації у світі людина набуває у процесі засвоєння мови та мовлення. Саме тоді формуються глибинні підвалини людського досвіду, які відкладаються в мовних структурах. Зміни мовних звичок призводять до трансформації ментальних настанов. Свої способи мислення та дії індивід намагається пристосовувати до вже наявних, оскільки ризикує наштовхнутися на упередженість із боку суспільства. Позбавлені індивідуальної природи конкретної особистості колективні уявлення розвиваються та змінюються [9, с. 240]. Об'єктивно презентуючи соціальну реальність та її ідеали, колективні уявлення не позбавлені світу суб'єктивності, його впливу.

Тому ментальність традиційно розглядають у найширшому філософському значенні як систему вірувань, звичок, способів мислення та поглядів, сприйнятих і поширених у соціальному середовищі певної групи людей або у визначеному суспільстві. Залишаючись абстрактною категорією, ментальне трактували як синонім психічного, пов'язаний із мисленням та свідомістю людини.

Зачинателем у застосуванні терміна “*mentalité*” виступив Л. Леві-Брюль у праці «Ментальні функції у відсталих суспільствах». Учений досліджує мислення первісної

людини та визначає поняття «ментальність» як відносно цілісну сукупність думок, вірувань, навичок духу, що створює картину світу та скріплює єдність культурної традиції в будь-якій спільноті. З виходом його праці «Примітивна ментальність» активізовано наукові пошуки суспільствознавців Франції. Об'єктивна інтерпретація так визначеного феномену вперше дозволила Л. Леві-Брюлю підійти до висвітлення «примітивної ментальності» як до природної, складної та водночас розвиненої діагностики індивідуально-психологічних особливостей особистості. Це дозволяє, на думку вченого, робити виважені передбачення та впроваджувати результати дослідження у *практичну діяльність людини*, що фактично й відбулося в умовах сучасності.

За допомогою категорії «менталітет» французьким ученим була встановлена відмінність у мисленні первісної та сучасної людини: «Певна група суспільства, яка має власні звичаї та традиції, володіє і власним мисленням. Різними соціальними групами відповідають різні форми мислення, оскільки звичаї та традиції є формою колективних уявлень як об'єктивної дійсності. Це приводить до висновку, що вивчення різних груп суспільства невід'ємне від дослідження колективних уявлень, які в ньому домінують» [10, с. 240]. Сформульована Л. Леві-Брюлем концепція ментальності дозволила обґрунтувати різнобічність проявів ментального у практичній діяльності первісного та сучасного суспільств, актуалізувати дослідження соціально-психологічних особливостей окремих соціальних груп.

Значну роль у дослідженні ментальності відіграв французький вчений Г. Ле Бон, який у праці «Психологія народів і мас» зазначав: «Кожний народ має душевний устрій наскільки ж стійкий, як і його анатомічні особливості, і саме від нього походять його почуття, його думки, його установи, його вірування та його мистецтва» [11, с. 12–13]. Широко вживав Г. Ле Бон термін «душа народу» як сукупність моральних та інтелектуальних особливостей конкретного народу. Душі різних народів набувають власні особливі риси та характеристики в результаті спадкових змін. Ці психологічні особливості французький учений називає національним характером, який, з одного боку, формує узагальнений тип, а з іншого – визначає риси конкретного народу. Водночас, як зауважує Г. Ле Бон, індивідуальні відмінності рідко повторюються, а тому й непомітні для суспільства.

Г. Ле Бон відкрив психологічний закон духовної єдності колективу, згідно з яким індивідуальна свідомість синтезується у групову, зумовлюючи початок обопільного сприйняття дійсності. За таких умов витворюється «колективна душа», яка за мінливого характеру розкриває ментальні особливості суспільства. Г. Ле Бон називає їх «колективним підсвідомим», яке ґрунтується на чуттєвому пізнанні навколишнього світу. Ядро цього пізнання становлять інстинкти та почуття, які мають свідоме начало. Отже, сукупність людей, за Г. Ле Боном, є визначальним способом становлення колективного підсвідомого в системі явищ суб'єктивного внутрішнього світу людей, спричиняючи до взаємного обміну почуттями між підсвідомим і свідомим.

Людині, за твердженням Г. Ле Бона, властиво піддавати змінам власні почуття й релігійні переконання під впливом законів спадковості – «вроджених уявлень» як несвідомих стереотипів світосприйняття, властивих усім членам етнічної спільноти. Французький учений приходить до висновку, що народи відрізняються один від одного виключно на основі психологічних особливостей, «що за установами, мистецтвом, віруваннями, політичними переворотами кожного народу знаходяться відомі моральні та інтелектуальні особливості, які зумовлюють його еволюцію» [12, с. 21]. Однак, аналізуючи концепцію ментальності Г. Ле Бона, важливо зазначити, що використані поняття для позначення мен-

талітету були абстрактними і не розкривали повною мірою своєрідність духовного світу народів.

3. Ментальність як «народна душа» і національний характер. Окремий напрям у дослідженні феномену ментальності пов'язаний із німецькими вченими Г. Штайнталем та М. Лацарусом, які досліджували психологію різних народів, сприяючи становленню етнічної психології як самостійної дисципліни. Формування цього напрямку розпочалося з видання «Лекції про душу людини і тварини», яке обґрунтовувало ідеї Г. Гегеля про «об'єктивний дух» і пропагувало теорію про «народний дух». В основі вчення була концепція «духу народу», який учені трактували як сталу таємничу субстанцію, що забезпечує єдність національного характеру за наявності індивідуальних відмінностей. Отже, на думку Г. Штайнтала та М. Лацаруса, постає необхідність аналізу внутрішньої сутності «духу народу», зумовлюючи осмислення відмінностей суспільних та релігійних поглядів, мови, міфів, моралі й інших сфер культури кожного народу. Саме тому вони виокремили частини дослідження психології народів, вважаючи, що етноісторична психологія розкриває сутність народного духу загалом, а психологічна етнологія аналізує конкретні його форми зокрема. Такий підхід, на думку вчених, дозволить пізнати психологічну сутність народного духу та його дії, відкрити закони внутрішньої, духовної або ідеальної діяльності народу в житті, мистецтві та науці, визначити засади, причини та передумови виникнення, розвитку й зникнення особливостей різних народів.

Виправданим і методологічно обґрунтованим учені вважали дослідження індивідуальної свідомості шляхом її розкладу на частини, оскільки психологія народу відображає сукупність властивостей окремої особи. За усталеною схемою поділу психічних процесів на пізнавальні, чуттєві, вольові відбувалося розмежування суспільних форм свідомості. Відповідно до вищезазначеного, Г. Штейнталь і М. Лацарус пов'язали міфологію з мисленням, релігію з почуттями, народну творчість з уявою. Отже, народний дух як базовий принцип свідомості поділявся на елементи, які групувалися за визначеними ознаками. Поєднання психології народу з індивідуальною свідомістю стає можливим лише тоді, коли дух народу пов'язує їх.

Зауважимо, що як напрям «психологія народів» мала методологічні недоліки, які випливали із трактування народного духу як субстанції, що не змінюється в часі; однобічно вивчалися результати психічної взаємодії – мови, міфології, релігії тощо, тоді як інші, не менш важливі процеси залишалися поза увагою дослідників. Отже, «невідповідність між усталеною схемою індивідуальної психології та поставленими соціально-психологічними завданнями приводила до багатьох нерозв'язуваних труднощів» [13, с. 129]. До них можна віднести самоспостереження, що передбачає вивчення психічних процесів на основі суб'єктивного спостереження над власними психічними явищами, й аналіз психології народів на основі збережених у мові форм світогляду народу.

Ідеї німецьких учених Г. Штайнталея та М. Лацаруса як основоположників нового напрямку розвинулися та частково реалізувалися у «психології народів» В. Вундта. Зазначимо, що В. Вундт вважається засновником структурної психології, головним принципом якої є вивчення структури свідомості. Поняття структури свідомості передбачає наявність у ній елементів і їхнього зв'язку, тому зусилля психологів спрямовані на пошук складових частин і способів структурування. У книзі «Елементи психології народів (Головні риси психологічної історії розвитку людства)» німецький учений обґрунтував концепцію, яка визначала статус національної психології на продовження та поглиблення індивідуальної свідомості. Тому процедури всіх досліджень В. Вундта, як зауважує С. Максименко, були

побудовані так, щоб відповісти на запитання: з яких елементів побудований предмет, що досліджується, як ці елементи комбінуються і чому виникає така, а не інша комбінація елементів [14, с. 20–21]. У структурі свідомості виокремлюються відчуття, образ та почуття. Якщо перший елемент визначається безвимірним ступенем вияву та тривалістю своєї дії, то два інші являють собою його спрощену форму. Синтез цих елементів та вищий рівень їх взаємодії закладають особливості унікальної структури, кожна одиниця якої відділяється від психічного життя. Отже, властивості внутрішньої єдності виражають особливості окремих частин.

Головним завданням етнопсихології, згідно із В. Вундтом, було вивчення історії людської культури з метою пізнання вищих проявів психічної діяльності людини. Звідси стає зрозумілим його намагання сформувані відносно самостійну сферу наукових знань на противагу індивідуальній психології. На думку В. Вундта, етнопсихологія повинна вивчати ті психічні особливості, які створено суспільним характером людського життя, їх неможливо пояснити в межах однієї лише індивідуальної свідомості, оскільки вони допускають взаємодію багатьох індивідуальних свідомостей. Загальні уявлення багатьох індивідів виявляються в мові, міфах і звичаях, а всі інші елементи духовної культури зводяться до них. Звичай виявляють у вчинках та виражають погляди, які зберігаються у міфах, які стають загальним надбанням завдяки мові [15, с. 359]. Елементи духовної культури відображені в індивідуальній психології, що унеможливило їх відтворення з метою наукового вивчення.

Дослідник вважає, що «народна душа» є такою самою реальністю, що й індивідуальні душі. Але це не просто сума душ окремих індивідів, а їхній взаємозв'язок і взаємодія, що й визначає нові, специфічні явища зі своєрідними законами. Ці закони не суперечать законам індивідуальної свідомості, не визначають індивідуальну свідомість, але й не заважають її функціонуванню. Таке нове середовище зв'язку і взаємодії душ індивідів і утворює об'єкт народної психології. Народна свідомість є синтезом індивідуальних свідомостей, яка проєктує нову реальність, виражену в мові, міфах, моралі в результаті надіндивідуальної та надособистісної діяльності. В. Вундт погоджується із М. Лацарусом і Г. Штайнталем, що душа народу є поза індивідами. Із цього випливає й потреба вивчати насамперед яву, розум, моральність не окремого індивіда, а цілого народу, відображені в повсякденному житті, творчості та релігії. Джерела психічних явищ, на думку В. Вундта, містяться в індивідуальній свідомості.

Зазначимо, що В. Вундт заперечував наявність у народному духові незалежного від індивідуумів субстанційного ядра. В емпіричній психології душі відбувається безпосередній зв'язок психологічних явищ. Саме в цьому значенні психологія народів може використовувати поняття «народний дух». Субстанціональному розумінню В. Вундт протиставляє актуальне розуміння природи душі, закладаючи ідею розвитку етнічної психології, й знімає обмеження соціально-психологічних процесів буття, яке стоїть за ними.

Висновки. Отже, у межах тогочасної етнопсихології термін «менталітет» не вживався, проте логіка міркувань учених дозволяє припустити, що йдеться саме про цей феномен.

Загалом, генеза ментальності відображала психологічні особливості менталітету як етнопсихологічної категорії і виступала системою уявлень та цінностей, які стимулюють й регулюють поведінку в соціокультурних реаліях буття. У працях дослідників вона виступає специфічним відображенням дійсності, яка зумовлена процесом життєдіяльності етносу в певних географічних, історичних та культурних умовах. Залишаючись абстракт-

тною категорією, ментальне трактували як синонім психічного, пов'язаний із мисленням і свідомістю людини.

Список використаної літератури

1. Гетало Т. Онтологія ментальності: філософсько-культурологічний аналіз : автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.04. Харків, 1999. 19 с.
2. Вілков В. Генезис понятия нації. Вид. 2-ге. Київ, 2013. 440 с.
3. Кузнецова Т. Искусство и «дух народа» в проблематике немецкой эстетической мысли конца XVIII – XIX в. *Философия и общество* : научно-теоретический журнал. 2000. № 3 (20). С. 97–112.
4. Гердер И. Идеи к философии истории. Пер. А. Михайлова. Москва : Наука, 1977. 703 с.
5. Гегель Г. Философская пропедевтика. Работы разных лет. Т. 2. Москва, 1973. С. 7–212.
6. Гегель Г. Конституция Германии. *Политические произведения*. Москва : Наука, 1978. С. 66–184.
7. Гегель Г. Философия истории. *Философия истории : антология*. Москва : АО «Аспект Пресс», 1994. С. 70–99.
8. Дюркгейм Э. Социология и теория познания. *Хрестоматия по истории психологии: Период открытого кризиса (начало 10-х гг. – середина 30-х гг. XX в.)* / под ред. П. Гальперина, А. Ждан. Москва : Издательство Московского университета, 1980. С. 212–235.
9. Дюркгейм Э. Представления индивидуальные и представления коллективные. *Социология. Ее предмет, предназначение*. Пер. с фр. Москва, 1995. С. 207–243.
10. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. *Хрестоматия по истории психологии: Период открытого кризиса (начало 10-х гг. – середина 30-х гг. XX в.)* / под ред. П. Гальперина, А. Ждан. Москва : Издательство Московского университета, 1980. С. 236–256.
11. Лебон Г. Психология народов и масс. Санкт-Петербург : Макет, 1995. 313 с.
12. Лебон Г. Психология народов. *Психология толп* / сост. А. Боковиков. Москва : Институт психологии РАН ; КСП+, 1998. С. 14–121.
13. Будилова Е. Социально-психологические проблемы в русской науке. Москва : Наука, 1983. 232 с.
14. Максименко С. Генетична психологія учіння людини : монографія. Київ : Видавничий дім «Слово», 2017. 206 с.
15. Вундт В. Очерк психологии. Москва : Тип. И.Н. Кушнерев и К, 1897. 388 с.

GENESIS OF THE MENTALITY CATEGORY IN SOCIO-PHILOSOPHICAL DISCOURSE

Olha Hordiichuk

Zhytomyr Ivan Franko State University
Great Berdichevskaya str., 40, 10002, Zhitomir, Ukraine
e-mail: osokol_83@ukr.net

The article is devoted to the analysis of general tendencies of evolution of scientific views of scientists concerning the concepts of formulation of the category of mentality as a historically formed psychological structure. It is proved that the first version of the concept of mentality was the position of the “spirit of the people”, which was created within the objective-idealistic philosophy of modern-day history. Mentality was interpreted as a specific feature of an ethnic or specific ethnic community and an important element of self-identification. The ethno-psychological approach views mentality in its

broadest philosophical sense as a system of beliefs, habits, ways of thinking and attitudes, perceived and shared in the social environment of a particular group of people or in a particular society. Being an abstract category, the mental was interpreted as synonymous with the mental, associated with the thinking and consciousness of man.

In line with the psychological concept, the aggregate object of mentality is the various components of folk cultures that lead to the study of individual consciousness, since the psychology of the people reflects the set of properties of the individual. It is established that the general conceptions of many individuals are manifested, first of all, in language, myths and customs, and all other elements of spiritual culture are secondary and reduced to them. Customs found in life deeds of life, which are stored in myths and become a common heritage through language. Elements of spiritual culture have their relevance in individual psychology, and national consciousness is their synthesis, projecting a new reality. The need to study first of all the imagination, the mind, the morality of not an individual, but of the whole people, reflected in everyday life, creativity and religion, has been clarified.

Key words: mentality, social philosophy, ethnic psychology, ethnos, people.

UDC 123

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-23-5>

FREEDOM AS A FOUNDATION OF LIBERAL DEMOCRACY: A NORMATIVE PERSPECTIVE

Yevhen Laniuk

*Ivan Franko National University of Lviv
Universytetska str., 1, 79000, Lviv, Ukraine
e-mail: Yevhen.Lanyuk@lnu.edu.ua*

The paper analyzes the connection between freedom and liberal democracy and claims the former to be a fundamental reason of the later. It claims that the two constituent parts of liberal democracy, namely liberal and democratic, embody the two dimensions of freedom substantiated by Isaiah Berlin – negative (“freedom from”) and positive (“freedom to”). The paper summarizes key philosophical arguments that led throughout history to the articulation of freedom as a key social value, including the ideas of Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, and other thinkers. In the end, it establishes three political and philosophical conditions that make freedom possible: 1. The distinction between Vladimir Lefebvre’s two ethical systems; 2. The value of *isegoria* (the Greek term for political equality); 3. The differentiation between common good and common weal. The paper makes a particular emphasis on the topicality of the discussion of freedom as a key underpinning of democracy: the world is entering the epoch of the unprecedented crisis of liberal democracy with a growing number of scholars arguing that it should give its way to other types of government. In this paper, I claim that liberal democracy is much more than the approach to the organization of society and the election of rulers, but the political embodiment of freedom, which inevitably becomes endangered when democracy is under attack.

Key words: freedom, liberal democracy, social contract, two ethical systems, isegoria, common good, information age.

Statement of the problem. The development of contemporary technologically advanced society poses many challenges to the established norms and foundations of its existence. Liberal democracy is one of such foundations. It is widely claimed that the world is amid the third global crisis of liberal democracy (the previous two refer to the situation in Europe and the United States in the 1910^s and 1930^s, respectively, that ended in two world wars). The biggest threat comes from populist regimes, post-truth politics, international terrorist groups, aggressive foreign policy, global financial crises, climate change, etc. But while these dangers are widely examined by scholars, one is often overlooked, especially, by the Ukrainian researchers. It comes from the attempts to resurrect what may be called *the Utopian narrative*, by which I understand a sort of hubris of human reason, into which it slips when it believes in the ability to engineer a “perfect” society beyond the existing one. Starting from *The Republic* by Plato, such imaginary communities were often conceived in the form of strict regimentation of their citizens by the caste of dispassionate administrators who have solved the existing social evils through the application of rationally instrumental techniques. The American author Parag Khanna has recently envisaged a new kind of Utopia, specifically tailored for the digital age. In his book *Technocracy in America: Rise of the Info-State* (2017) he tries to give weight to the idea that “American democracy just isn’t good enough anymore. A costly election has done more to divide American society than unite it, while trust in government – and democracy itself – is plummeting. But there are better systems out there, and America would be wise to learn from them” [11]. Khanna dreams

about a scientifically run and perfectly governed society, in which modern technologies will assist a caste of dispassionate rulers, and sees this model as an alternative to liberal democracy.

Liberal democracy is indeed often flawed and the idea to replace it with the type of government Khanna envisages can be truly tempting (as any kind of utopia, by the way). What is left out of the story, though, is the price that we would have to pay for these bold experiments. I will discuss the ideas of Parag Khanna later. In this paper, I am going to analyze the intimate connection between freedom and democracy. I am going to argue that the attempts to dismiss democracy as “flawed” or “inefficient” will inevitably lead to the loss of freedom. Maintaining democracy in the society does not necessarily lead to wealth, status or effective governance (though these are mainly democratic societies that are lucky to boast these features), however it secures freedom. This is important to highlight, as long as such authors as Parag Khanna talk a lot about the expected benefits of abandoning democracy. What they remain silent about, though, are the losses, namely the loss of freedom.

Analysis of recent research and publications. The problem of whether liberal democracy is declining in the modern world has been recently highlighted in numerous research and publications. In particular, Eric Rosenbach and Katherine Mansted claim in their paper *Can Democracy Survive in the Information Age?* (2018) that “The Information Revolution has most radically reinvented the way in which states wield information power, ushering in changes to the nature of state competition, conflict, and international relations in the 21st century” and point out that key features of democracy, e. g. freedom of speech, elections, private sector, and the separation of powers, fuel its troubles due to the new nature of information production and distribution in the digital age [15]. In the paper *Will Democracy Survive Big Data and Artificial Intelligence?* by Dirk Helbing, Bruno Frey et al. the authors argue “that we are in the middle of a technological upheaval that will transform the way society is organized”. Our core values, including the values of liberalism and democracy are going to face profound challenges, and “we must make the right decision right now” if we want to keep them for the future [17]. The Israeli philosopher Yuval Noah Harari suggests that liberalism is about to face even a greater threat from modern technologies than it the one that came from Communism and Fascism in the past [9]. He also maintains that the future we are about to witness the rise of “the most unequal societies in history” as long as the masses loose their political power and a huge underclass of “useless people” is under making throughout the globe [10]. Other authors, such as Parag Khanna, acknowledge that liberalism and democracy are amid troubled waters in the modern world, however they are far from re-asserting their value and believe that their replacement by new forms of political organization, more “fit” for our age, is a natural process resembling the Darwinian evolution. In light of their attacking arguments, a number of scholars, including David Betham [4], Russel Bova [6], Fareed Zakaria [18], Paulo Freire [7], Francesca Polletta [14] etc., establish a profound connection between liberal democracy and freedom, while warning against extreme skews toward either illiberal populist regimes or top-down authoritarian technocratic power assisted by modern technologies.

The **purpose** of the paper is to reveal the deep inner connection between liberal democracy and freedom. As long as the voices grow louder that claim that liberal democracy has outlived and should give its way to the top-down technocratic rule or any other form of government, there is an urgent need to speak out for its defense, re-assert its intimate conjunction with freedom, and warn against the attempts to displace it, since these attempts will inevitably lead to the loss of freedom.

The main material. The connection between freedom and democracy is so profound that these terms are often used interchangeably. To say nowadays that society is “free” automatically implies that is democratic, and vice versa. The same interrelation was true 2 500 years ago, in

ancient Athens, which is often credited as the birthplace of democracy. The Athenian leader Pericles in his famous Funeral Oration (circa 430 BC) praised the values of freedom and openness and attributed them to the democratic Athenian society, which he contrasted to the autocratic and militarist Sparta. Aristotle believed that freedom was the telos, or goal, of democracy, while Plato caricatured democracy as “bursting with the spirit of freedom”. Nevertheless, the ancient and modern understanding of the relationship between freedom and democracy are very different and only partly refer to the same phenomena. In order to understand this difference and, hopefully, establish the connection between freedom and democracy, we should look closer at what is called “liberal democracy” and find out why its two components, liberal and democratic, are bound together in this term.

The term “liberal democracy” refers to a political system, in which the main political offices are elected regularly by universal ballot and equal suffrage, with effective choice between candidates and parties, and which simultaneously protects basic human rights under the law, including the right to life, property, speech, assembly, and religion, and grants these rights equally to all its citizens and residents. The two parts of “liberal democracy”, therefore, include the method of selection of rulers (and, at least indirectly, policies) and the protection of human rights under the law. These components, liberal and democratic, are also widely recognized as “positive” and “negative” dimensions of freedom, as these were formulated by Isaiah Berlin. “Positive freedom” relates primarily to the participation in the political life of one’s community, as well as the ability to influence – directly or indirectly – the policies, which affect one’s own life. More formally, it is equated with passive and active suffrage, or the right to elect and be elected for public offices. “Negative freedom” deals with the principle of noninterference, or the freedom of an individual from arbitrary intrusion into his life, which for most of history meant the power of the state.

The causal link between the power of the people to elect their leadership, on the one hand, and the protection of human freedoms, on the other, is a matter of old scholarly dispute. “On the one hand, liberty is sometimes treated as a consequence of democracy,” writes the scholar Russel Bova.

“Democratic governments, though varying among themselves in level of respect for human rights, are assumed to do a better job of protecting those rights than do their authoritarian counterparts. On the other hand, liberty is frequently treated as a precondition of democracy, to the point that most scholars include civil and political liberties as a third element (beyond participation and contestation) of the definition of democracy itself” [6].

But while these two components of “liberal democracy” are widely understood in a unity, they, in fact, have different historical and intellectual roots. They also don’t always go hand in hand (even in the West), and sometimes can be extremely at odds with each other. “Suppose elections are free and fair and those elected are racists, fascists, separatists,” writes Fareed Zakaria in his book *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad* [18]. Or consider it the other way around: such countries, as former Yugoslavia or Indonesia, were more secular, tolerant, and protective of human rights when they were ruled by autocrats (Tito and Suharto, respectively) then they became afterward as democracies. Great Britain has a long tradition of limiting public authority and protecting individual rights, but it became an electoral democracy only much later in time. In 1830, for example, it allowed only 2 percent of its population to vote. America’s Founding Fathers highly valued liberalism, but were also afraid of democracy, which they believe could evolve into a “tyranny of the majority”. Therefore, they instituted a number of checks on a popular vote, including the Electoral College and the unrepresentative Senate, as well as the “Bill of Rights”, which is basically the list of things the government would not do even if the people wished.

Though “liberalism” and “democracy” can exist independently from each other, making it easy to find the examples of both “democracy without liberalism” and “liberalism without democracy”, in the long run they are inconsistent and self-defeating without one another. They are both political cripples waiting to evolve into full-fledged “liberal democracies”. And while some politicians (and even scholars) try to pitch them against each other, arguing either that nothing should frustrate “the will of the people” (especially, those “despised minorities”), or that there are much better ways to organize the society and protect individual rights than asking those “shortsighted and irrational voters”, I believe that liberalism and democracy are two wings, which it takes for freedom to fly. In order to explain why it might be the case, let’s do a little bit of history.

Ancient Greece is widely credited as a birthplace of democracy. Back then it was viewed not only as one of possible ways to organize a society, but the institutional embodiment of freedom – one of the highest and the most precious human possessions. A dialog between Atossa, the queen of Persia, and the leader of chorus from Aeschylus’ tragedy *The Persians* (472 BC) may serve as a testimony to this point:

Atossa: Where, in what clime, the towers of Athens rise?

Leader: Far in the west, where sets the imperial sun.

Atossa: Yet my son will’ d the conquest of this town.

Leader: May Greece through all her states bend to his power!

Atossa: What monarch reigns, whose power commands their ranks?

Leader: Slaves to no lord, they own no kingly power [3].

Yet, as it was said, the Greeks understood freedom very differently from modern Westerners. Benjamin Constant, writing in the first quarter of the nineteenth century, described the Athenian understanding of freedom as direct participation in public affairs and contrasted it with a later notion, which has to do mainly with the protection of individuals’ rights and private interests. In classic Athens, freedom meant the right (but also the duty) to participate in public affairs. It was also used in reference to the independence of one nation from the other – a criterion, under which even today’s North Korea would be considered a free country. The Greeks also had no clear demarcation line between the public and the private sphere. They equated democracy with the rule of the majority and there were no boundaries on its decisions. For the Greeks, there was nothing wrong in ostracizing or even executing citizens whose opinions diverged from the opinions of the majority. In Constant’s words, democracy in Athens meant “the subjection of the individual to the authority of the community” [Quoted in: 18]. The death of Socrates, which was “democratic, but not liberal” [18], provides, perhaps, the best illustration to this point.

The notion of freedom as a protection of individuals under the law also has ancient roots but goes down to the Roman rather than the Greek heritage. According to Fareed Zakaria, “If the Greek roots of Western liberty are often overstated, the Roman ones are neglected” [18]. In order to understand why it is the case, it is necessary to recall the main difference between Greece and Rome. Rome was not a cluster of city-states, but a vast empire. While the Greek city-states could be ruled *ad hoc* just by gathering their citizens on the square, it was no longer possible in Rome with its huge territory and diverse population. The empire could be ruled effectively only by abstract law, which for the first time in history equalized its citizens and granted him a sort of legal protection. A good example can be found in another prominent trial of the ancient world, namely the trial of Jesus. When the mob shouting “Crucify!” brought Him before Pilate, the prefect of Judea initially responded that he had found “no fault in this man” (Luke 23:4). Pilate was obviously reluctant to put to death an innocent person, but the prospect of rebellion, which seemed inevitable if he would release Jesus, forced him to “wash his hands” and declare himself “innocent of the blood of this just person” (Matthew 27:24). While the death of Socrates

embodies the excess of democracy over liberalism, the trial of Jesus hints, at least, at some legal protection of the individual against the wishes of the crowd, though flawed and conniving.

Though the foundations of liberal democracy as a precondition of freedom could be found already in the ancient world, only after many centuries later they were rediscovered and reinterpreted in what would later become the today's West. Fareed Zakaria argues that "Liberalism came to the West before democracy. Liberalism led to democracy, not the other way around" [18]. It is hard to disagree with this statement, as long as universal suffrage became a norm in the West only a few decades ago (women in the United States couldn't vote until 1920, while black Americans, though formally eligible for voting after the Civil War, were effectively disenfranchised from it under the "Jim Crow laws" until 1965), but the idea of individual rights and their protection by the state is much older. The opinions of scholars are divided regarding what was the driving force behind modern liberalism. Some attribute it to the progress of moral consciousness, while others point out to more down-to-earth economic or political reasons. Having no space for a lengthy discussion, I will specify only the most widely accepted arguments.

One of them traces its origin to the European geography, which is mostly a patchwork of rivers, valleys, and mountain ranges. Historically, they served as natural barriers for armies and, thus, promoted diversity and impeded political centralization (Russia and China, on the contrary, are plains, which were easily crossed by troops and, therefore, facilitated the formation of empires). The second argument finds the source of liberalism in the separation between the Church and the state, which happened in 324 AD when the emperor Constantine moved his capital from Rome to Constantinople. This political move left the West for the next millennia with two powers, political and religious, which contested each other so that none of them, in the end, has become absolute (the Byzantine and later Russian model favored the unity between political and spiritual powers, which together suppressed the individual). This early separation of powers foreshadowed the future idea of "checks and balances", as formulated by Charles-Louis Montesquieu in *The Spirit of the Laws* (1748). The third source was the influence of Christianity, which stressed the universal value of human beings in the claim that they were created "in the image of God" (Genesis 1:26) and, therefore, had equal spiritual worth, for "there is neither Jew nor Greek, there is neither bond nor free, there is neither male nor female: for ye are all one in Christ Jesus" (Galatians 3: 28). Along with the Greek and the Roman sources, this idea laid the foundation of the so-called *ius naturale* (natural right) in the Middle Ages, which served to protect the individuals against the arbitrary and unlawful persecution. And though it didn't protect them if such persecution was justified by some "higher" moral goals, such as saving the world from evil (which legitimized the Inquisition), it still contributed to the idea that justice does not proceed exclusively from the state, but rather the state itself should obey to a higher justice, which emanates directly from God or nature. A secularized version of this belief was put in the foundation of several key legal documents, including the American Constitution and the UN's Universal Declaration of Human Rights. The fourth and, perhaps, the most important source was the development of capitalism and the rise of the new bourgeois class of merchants and traders. This class found itself outside the medieval aristocracy and began fighting for its rights. Since the medieval world, which was dominated by religious orthodoxy and aristocratic privileges, allowed no room for the bourgeois class, the justification of its claims demanded a totally new ideology. While some early capitalists found such justification in the Reformation, the others turned to a completely new rationalist outlook. Thomas Hobbes in *The Leviathan* (1651) suggested a fully secular interpretation of the origin and purpose of state power, which he traced to the social contract between individuals attempting to end the so-called "war of all against all" and protect their rights. Hobbes was one of the first philosophers to treat the state primarily as a defender of individual rights. Later, John Locke in his *Two Treatises of Government* (1690)

showed how rights naturally proceed from private property and contractual relations between the individuals who establish a political union solely for the purpose of protection of those rights. In the age of Enlightenment, in the world still dominated by aristocrats and “the divine rights of kings”, liberalism became a leading ideology of the new progressive bourgeois class. After the English (1688), the American (1776), and the French (1789) revolutions it gradually became the leading system of values in the world today. And, though, it faced many challenges in the past (the biggest one from the Communism), it still remains a defining normative framework, which emphasizes the limitation of state power, the protection of individual autonomy, and the right of everyone to freely pursue whatever lifestyle they want, as long as they don’t harm the others and their property. Liberalism, thus, refers to a political system, which recognized freedom as the supreme social value and protects it under the law, so as to secure its enjoyment for everyone.

Though liberalism has to do primarily with “negative” dimension of freedom, or protection of the individual against unlawful interference, this freedom is still meaningless if the individual lacks, at least, minimum resources to support her autonomy. “If freedom is a good only because of the value that lies in exercising it, then those who lack the capacity or resources to exercise a given freedom are being denied the enjoyment of it, even though they may not formally be obstructed from it”, writes David Beetham [4]. The recognition of the principle that freedom should not be just formally declared but also supported with resources is an important watershed between the 20th century liberalism and its earlier historical predecessors. Classic liberalism in the 17th – 19th centuries secured the rights of only those people who had already amassed enough property and resources to be independent and self-reliant. And since in those centuries it was rather a small percentage of people, liberalism, though progressive in its values, was rather a cynical cover of oligarchic interests than a true protector of universal freedoms. The idea of granting necessary resources for living to each member of the society initially matured not inside liberalism, but within its historical antagonist, Communism, which appealed to equality and social justice only to institute a gruesome tyranny. The threat from the Communism (along with the economic crisis of 1929) stimulated the augmentation of liberalism with the idea of social justice, which has become widely accepted as an integral part of freedom. “What is needed is a floor below which no one is allowed to fall, plus specific resources such as legal aid; at the top end, there should be regulations to limit the advantages of the wealthy in access to public office, and to prevent their undue influence over officeholders and channels of public information”, summarizes Beetham [4].

Liberalism, despite its intrinsic value, refers not to the whole freedom, but only to a part of it, namely to the part, which involves the protection of personal autonomy and the person’s ability to master her own life. The other part, however, can be exercised not by the individual alone, but only in a community, together with other individuals. Should society have lower taxes or more social welfare? What is more important at a given moment – good infrastructure or high-quality medicine? These issues concern not so much each citizen alone, but the whole body of citizens who may well have different opinions about these matters. Therefore, if it is presumed that freedom can be exercised not only in private life, but also in public, and the people should have a say in what concerns them all as a community, the liberal part of freedom should be necessarily coupled with the democratic.

As it was said, early liberal thinkers were hesitant in recognizing this part of freedom. Thomas Hobbes faced a dilemma: if a sovereign state is born out of the anarchy of “war of all against all” and serves as a protector of order, who should then control the state? Hobbes had a negative answer to this question and claimed, rather paradoxically, that only the unchecked power of the state would do the best job protecting freedom (he also strongly opposed the separation of powers, because, in his opinion, it would cause the same anarchy in the government,

which it was instituted to prevent in the first place). Locke recognized only very limited suffrage, Tocqueville feared that democracy would lapse into a “tyranny of the majority”, and America’s Founding Fathers had many surprisingly anti-democratic quotes. For example, John Adams wrote that “Democracy will soon degenerate into an anarchy, such an anarchy that every man will do what is right in his own eyes, and no man’s life or property or reputation or liberty will be secure”, and Benjamin Franklin famously said that “Democracy is two wolves and a lamb voting on what to have for lunch. Liberty is a well-armed lamb contesting the vote!” [19]. These arguments reflect an elitist outlook of the privileged social class, which feared the empowerment of people who in those times were mostly poor, badly educated, and easily manipulated. And these concerns aren’t new at all. The Greek philosophers made a sharp distinction between a moderate democracy and the rule of the mob. Plato, probably, would have agreed with Winston Churchill that democracy is “the worst form of government”, but not except for “all the others”, but only except for a tyranny.

The most powerful argument for the democratic aspect of freedom has come not from liberal thinkers, but from the philosopher who, along with Hegel, Marx, Nietzsche, and Heidegger, is often considered as one of the most dangerous and anti-liberal minds of all times, namely Jean-Jacques Rousseau. Though in the age of Rousseau the European monarchs had already been familiar with liberal ideas and even tried to follow the principle that their rule should benefit the whole mass of their citizens rather than the privileged upper-class, an outlook named the enlightened absolutism, the idea that the people themselves were a source of power and should form the government was still alien to them. The monarch rules not only because he “knows best” how to rule, but primarily because he has a divine mandate for ruling, which only the Church or another legitimate ruler could grant. Despite in the Age of Reason some kings were really efficient rulers, they still did not require consent or approval for their policies from those who were affected by them.

Rousseau believed that all people are born free and abhorred that power has been instituted over them without their approval. “Man is born free, and everywhere he is in chains. How did this change come about? I don’t know. What can make it legitimate? That’s a question that I think I can answer”, he boldly claimed in his 1762 treatise *The Social Contract* [16]. He saw the solution to this dilemma only in redesigning the society from the bottom up. Power, he believed, should be taken from kings and queens and put in the hands a popular sovereign, representing what he called the “general will”. Unlike Hobbes and Locke, whose “social contracts” happened in the past, Rousseau foresaw it for the future. He also claimed that, though it was impossible to directly translate the popular will into policies and representative institutions were still required, those institutions had to be made distinct from the sovereign. The government may only act on behalf of the popular sovereign, but should never be allowed to substitute it – in a straightforward opposition to the formula of Louis XIV “L’état c’est moi” (I am the State).

The ideas of Jean-Jacques Rousseau about popular sovereignty and representative government are reflected in the constitutions of the majority of democratic countries on the planet, including the Ukrainian Constitution, which declares in its Article 5 that “The people are the bearers of sovereignty and the only source of power in Ukraine. The people exercise power directly and through bodies of state power and bodies of local self-government” [2]. However, as much as Rousseau was pro-democratic, he was equally anti-liberal. He believed that nothing should frustrate the popular will, and if there were divergent voices, it was not only the right but also the duty of the majority to suppress them. By giving a new endorsement to the ancient principle “Vox Populi – Vox Dei”, his theory was used to legitimize many wrongdoings against the minorities and the opposition. A rare dictator in the 20th century justified his crimes by his own will, and not by the “people’s”.

Early liberal philosophers and Rousseau approached freedom from just one side and utterly ignored the other. However, if it is presumed that freedom consists of two parts, negative and positive, then the two approaches should be combined and the protection of individual rights should balance the rule of the people. “With the perspective of hindsight”, writes the researcher Russel Bova, “one might argue that precisely this Tocquevillian fear of democratic tyranny – rooted in decades of Enlightenment thought and reflected, for example, in the statesmanship of the framers of the US Constitution – has helped to develop and maintain the essentially liberal character of Western democracy” [6]. At the same time, these two dimensions of freedom, negative and positive, should not be mechanistically contrasted, because such contrasting essentially overlooks the connection between them. David Beetham suggests that every single democratic freedom is tied to another and cannot be exercised in full unless the others are neglected. “The guarantee of civil and political rights”, he writes, “provides an essential foundation for all the other dimensions of democracy. If we consider political participation, then citizens will be deterred from becoming politically active, or even involving themselves in the associational life of civil society, if their freedom to communicate and associate with others is obstructed, or compromised through government surveillance. Without such freedom, the development of an attentive and critical public opinion will also be impaired. Draw out any strand of the complex web of democracy, and you will find it leads to some specific civil or political right, without whose security the fabric will start to unravel” [4].

Russel Bova, on his part, gives weight to the idea that democracy, as a procedural way of forming the government, does a much better job in protecting freedom compared to authoritarian countries. “Democratic checks on rulers”, he argues, “make it much more difficult for them to abuse their power or oppress their subjects, and they provide the opportunity for citizens to act to expand the range of rights to which they are entitled” [6]. Bova also illustrates this point with data. He analyzed the 1993–1994 scores of the Freedom House, which measured two independent values, “political rights” and “civil liberties”, on the seven-point scale in 190 countries in the world, and found a strong correlation between countries, which were electoral democracies, and those, which were the most effective in protecting human rights. In 94 cases (49 percent), the scores on two dimensions were exactly the same; in another 81 cases (43 percent), the difference in the scores was only one point. Only in 15 cases (8 percent) the difference was two points, and in no case it was more than that [6]. These numbers show that while autocratic regimes occasionally can protect the rights of their subjects better than democracies, this is rather an exception than a rule. For each “good” dictator, such as Lee Kuan Yew of Singapore, there is, at least, a dozen of Roberto Mugabes.

All these arguments prove that freedom and the institutional setting of liberal democracy are inseparably combined. However, in my opinion, it is possible to reformulate them in a more generic way, such that goes beyond asking which political and legal conditions (i. e., regular competitive elections, the separation of powers, the rule of law, independent judiciary, etc.) are required so as consider a given society free, and looks, instead, into the nature of these formal conditions. In order to develop an argument against technocracy, it is necessary to view liberal democracy in a more abstract framework. For this purpose, I would like to suggest three conditions, which transcend the formal attributes of freedom and, instead, deal with its underlying ethos.

1. *Two ethical systems.* What is the purpose of society? Is it freedom for its members, or something else? In other words, what is considered to be the primary goal of its existence – granting freedom to its citizens (in both negative and positive aspects) or anything apart from this goal, such as maximizing GDP, conquering other countries, winning new markets, achieving Communism, exporting the revolution, etc? Most societies on the planet historically were (a) not

democracies, and (b) serving some other goals than empowering their citizens, such as maintaining the religious order (as in the Middle Ages) or conquering new lands and markets. Modern societies have become more peaceful, more prosperous and more tolerant than their predecessors only because they have rethought the ultimate purpose of their existence and made freedom the ultimate value. David Beetham claims that democracy is only good, because it serves just one purpose – delivering freedom to its citizens, or rather “specific rights needed to realize democratic freedom” [4]. This argument does not deny, of course, that democracies should aspire to the efficient economy, good infrastructure, high-quality medicine, or securing their position on the international arena, but all these benefits should be considered not as independent goals, but only as means for a fuller realization of freedom of their citizens. Political and legal institutions of liberal democracy (the rule of law, regular elections, social welfare, etc.) reflect this ultimate purpose of their existence.

Totalitarian countries, on the contrary, have a different purpose. Though even in these societies there was some degree of protection of human rights, historically they all served some “higher” purpose, such as winning the war on imperialism or pushing the world into Communism. In this case, there is a legal or moral demand (usually the two come together) to the citizen to surrender his freedom and rally up with the others to fight for these goals. And the political and legal institutions of unfree societies (official ideology, one-party rule, state control on media and the economy, abolition of independent public organizations) serve the goal of imposing a universal discipline beyond the normal requirements of law and order. The whole society, thus, becomes a sort of business corporation or military unit, fighting for the goals set by its leadership.

The idea that society is an end-in-itself and should not be subjected to any “higher” goals can be traced back to Aristotle and the opening chapter of his *Politics* [1]. More recently, the American-Russian mathematical psychologist Vladimir Lefebvre gave a new endorsement to this idea in his book *The Algebra of Consciousness* (1981), in which he proposed the distinction between two ethical systems as two different ways of organizing the society [12]. The first ethical system bans evil, the second promotes good. If there is a conflict between bad means and good ends, the first system emphasizes that one should be concerned. If some anticipated social, political or economic benefit can be obtained only through violation of someone’s rights, it should be discarded. Banning evil is more important than achieving good. According to Lefebvre, this system is characteristic of the West, including Europe, North America, Australia, and New Zealand. The second system claims that if there is a conflict between bad means and good ends, one should not be concerned. Harm is justified if the obtained benefit is greater than it. This system was characteristic of the Soviet Union. As Lenin said in 1920, “We repudiate all morality that proceeds from supernatural ideas or ideas that are outside class conceptions. Morality is entirely subordinate to the interests of class war. Everything is moral that is necessary for the annihilation of the old exploiting social order and for uniting the proletariat” [Quoted in: 8]. The society which treats freedom as a supreme value and the ultimate purpose of its existence clearly belongs to the first system, whereas the one which sees its goals in something else would allow its trade-off for a “higher” benefit and, thus, belong to the second.

2. *Isegoria*. Should politics be a free enterprise, open to all citizens, or a closed domain accessible only to the initiated? In order to be considered free, the society should allow the whole body of its adult citizens (some limitations can be justified by law) to participating in the process of political decision-making, i. e. to elect their representatives and be elected. Non-free society, on the contrary, establishes criteria whereby it excludes a large part of its citizens, or even the majority of them, from deciding on the issues that concern them all as a community and, thus, exercising their positive freedom. Historically, these criteria included aristocratic privileges, ethnicity, race, gender, etc. Though the modern world (or, at least, its democratic part) has long

abandoned such limitations, there is still one which continues to be taken seriously and, in my opinion, can pose a threat to freedom in the future, namely the criterion of knowledge and skills. Should political participation of some citizens be limited on the premise that they don't possess enough expertise, so as to be eligible to decide? In some cases, such as judges of the Supreme Court, such limitations are justified. However, my argument is more generic: Should the right to decide on public policies be shifted to unelected bodies of experts? These bodies, according to the supporters of such a view, should be independent of popular opinions. They may, of course, consult with the citizens or probe them for their opinions, but essentially their decisions will be autonomous. The ancient Greeks had a specific term denoting the equality of political participation of all adult citizens, regardless of their knowledge or professional training. They called it *isegoria* (ἰσηγορία), which literally translates as "equality of speech". An excerpt from Plato's dialogue Protagoras serves as the best illustration of *isegoria*:

"Now I observe that when we are met together in the assembly, and the matter in hand relates to building, the builders are summoned as advisers; when the question is one of ship-building, then the ship-wrights; and the like of other arts which they think capable of being taught and learned. And if some person offers to give them advice who is not supposed by them to have any skill in the art, even though he be good-looking, and rich, and noble, they will not listen to him, but laugh and hoot at him, until either he is clamoured down and retires of himself; or if he persist, he is dragged away or put out by the constables at the command of the prytanes. This is their way of behaving about professors of the arts. But when the question is an affair of state, then everybody is free to have a say – carpenter, tinker, cobbler, sailor, passenger; rich and poor, high and low – any one who likes gets up, and no one reproaches him, as in the former case, with not having learned, and having no teacher, and yet giving advice; evidently because they are under the impression that this sort of knowledge cannot be taught" [13].

This excerpt illustrates a fundamental difference between any practical activity, such as shipbuilding, and participation in public affairs. When it comes to any professional activity, which serves specific goals and, therefore, should be subordinate to these goals, then it is really better to entrust it to the professionals. But this approach ultimately contradicts the ethos of the republic embodied in the Latin words *res* and *publica*, which translate as "common cause". The republic is a "common cause" of its citizens, the form of living freely and responsibly together. It cannot be instrumentalized because, as Aristotle wrote, it has a supreme value in itself. To instrumentalize the republic means to treat it not as a goal, but as a means of achieving independent goals, and, thus, surrender its a priori value as a collective exercise of freedom. And if cultivation of freedom is no longer the highest priority for the society, than it really makes sense to entrust it to those who "know better" how to achieve other goals.

3. *Common good vs. common weal.* There is a long-standing philosophical problem whether it is possible to approach the common good as a kind of "objective" truth which exists independently of the will of the citizens and can be discovered through philosophical contemplation of scientific measurement, or whether it is identical with their expressed will, the common weal. The answer to this question can serve as another demarcation line between democracies and nondemocracies. Whereas a democratic *res publica* identifies the common good with the expressed will of its free and responsible citizens, non-democratic forms of power approach it as an abstract concept, conceivable only to the elite. According to the researchers Christopher Bickerton and Carlo Accetti, "the outputs of party democracy as political regime are considered legitimate not because they approach to some pre-political conception of "truth" or "justice", but rather because they are expressed through a specific set of procedures that are taken to be expressive of the constitutive values of democracy, i. e. freedom and equality" [5]. Rousseau elaborated

his concept of general will in direct opposition to the understanding of common good in the age of Enlightenment as an “objective truth”, which exists independently of the citizens’ wishes or interests. It was believed in those times that such a “truth” could be grasped only by an enlightened ruler and proceeds from his knowledge. And this assumption inevitably led to the second catch, namely to the limitation of political participation based on the knowledge criterion. “Once we accept the assumption that there exists an “objective” and pre-political standard of political legitimacy”, continue Bickerton and Accetti, “it seems difficult to resist the conclusion that some individuals are more competent than others in knowing what this standard requires, and should therefore be entrusted with responsibility of ruling the others” [5].

The criterion of indistinguishability between the common good and the expressed will of the citizens, or the common weal, requires, of course, some forms of limitation of such will, so as to prevent it from lapsing into what Tocqueville called “tyranny of the majority” (in the United States the Bill of Rights serves as an effective check against it). However, freedom can flourish only if it sides with the government “of the people, by the people, for the people”. And as long as it concerned, even the wisest ruler cannot substitute “we, the people” by his own understanding and will. Yes, the democratic majority can often be reckless and short-sighted, creating a temptation to replace it with some unelected bodies of experts, however, it should be remembered that this tradeoff is always paid by the loss of freedom.

Conclusion. Therefore, only liberal democracy fulfills the three criteria: treats freedom of its citizens as the highest value, empowers them to participate in public affairs, and regards their will as a supreme command. Though these criteria are imperative for freedom, they may not be necessary for other desirable goals, such as having a successful economy, good infrastructure, efficient healthcare, or strong military. Despite this, I am concerned primarily with how freedom can be endangered, not with what gains can be extracted from its limitation. In my future papers, I am going to consider the concept of informational technocracy, presented in the work *Technocracy in America: Rise of the Info-State*, as a challenge to freedom. In this work, Khanna suggests that liberal democracy should yield to technocracy, which he regards as the most optimal form of political organization for the digital future. I am going to show that beyond the shiny promises of his cutting-edge technocratic power lies a great damage to freedom about which the Canadian philosopher Charles Taylor warned about when he wrote about its loss in the hands of “immense tutelary power”. For this reason, I am going not only to inquire into his arguments, but also compare them with another work, which has become synonymous with great promises in an unfree world, namely Thomas More’s *Utopia*.

References

1. Арістотель. Політика. Пер. з давньогр. та передм. О. Кислюка. Київ : Основи, 2000. 239 с.
2. Конституція України. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80>.
3. Aeschylus. The Persians. *The Internet Classics Archive*. URL: <http://classics.mit.edu/Aeschylus/persians.html>.
4. Beetham D. Freedom as the Foundation. *Journal of Democracy*. 2004. №15. P. 61–75.
5. Bickerton C., Accetti C. Populism and Technocracy: Opposites or Complements? *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. 2015. № 20. P. 186–206.
6. Bova R. Democracy and Liberty: The Cultural Connection. *Journal of Democracy*. 1997. № 8. P. 112–126.
7. Freie P. Pedagogy of Freedom: Ethics, Democracy, and Civic Courage. 1998. 144 p.
8. Fu'lo'p-Miller R. The Mind and Face of Bolshevism: An Examination of Cultural Life in Soviet Russia. New York : A.A. Knopf, 1928.

9. Harari Y. The Myth of Freedom. *The Guardian*. 2018. URL: https://www.theguardian.com/books/2018/sep/14/yuval-noah-harari-the-new-threat-to-liberal-democracy?CMP=share_btn_fb.
10. Harari Y. Are we about to witness the most unequal societies in history? *The Guardian*. 2017. URL: <https://www.theguardian.com/inequality/2017/may/24/are-we-about-to-witness-the-most-unequal-societies-in-history-yuval-noah-harari>.
11. Khanna P. *Technocracy in America: The Rise of Info-State*. 2017. 132 p.
12. Lefebvre V. *Algebra of Conscience: A Comparative Analysis of Western and Soviet Ethical Systems*. 221 p.
13. Plato. Protagoras. *The Internet Classics Archive*. URL: <http://classics.mit.edu/Plato/protagoras.html>.
14. Poletta F. *Freedom Is an Endless Meeting: Democracy in American Social Movements*. 2004. 283 p.
15. Rosenbach E., Mansted K. Can Democracy Survive in the Information Age? *Belfer Center for Science and International Affairs, Harvard Kennedy School*. 2018. URL: <https://www.belfercenter.org/publication/can-democracy-survive-information-age>.
16. Rousseau J. *The Social Contract*. URL: <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/rousseau1762.pdf>.
17. Will Democracy Survive Big Data and Artificial Intelligence? / D. Helbing, et al. *Scientific American*. 2017. URL: <https://www.scientificamerican.com/article/will-democracy-survive-big-data-and-artificial-intelligence/>.
18. Zakaria F. *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad*. 2003. 286 p.
19. 12 Surprising Anti-Democracy Quotes From America's Founding Fathers. URL: <https://www.ranker.com/list/founding-fathers-anti-democracy-quotes/melissa-sartore>.

СВОБОДА ЯК ОСНОВА ЛІБЕРАЛЬНОЇ ДЕМОКРАТІЇ: НОРМАТИВНА ПЕРСПЕКТИВА

Євген Ланюк

Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна
e-mail: Yevhen.Lanyuk@lnu.edu.ua

У статті аналізується зв'язок між свободою та ліберальною демократією та стверджується, що свобода – це основоположна цінність демократії. Дві частини ліберальної демократії, а саме «ліберальна» та «демократична», розглядаються як форми політичного вираження позитивного та негативного вимірів свободи, постульованих Ісаєю Берліном. Стаття узагальнює найважливіші філософські аргументи, які впродовж історії трактували свободу як ключову соціальну цінність, включаючи ідеї Томаса Гоббса, Джона Локка, Жана-Жака Руссо й інших мислителів. Наприкінці статті встановлюються три політико-філософські умови буття свободи в суспільстві: 1) дві етичні системи В. Лефевра; 2) ієгорія (давньогрецький термін, який позначає політичну рівність); 3) розмежування суспільної згоди та суспільного блага. Особливий акцент зроблено на актуальності трактування свободи як фундаментальної цінності демократії: сучасний світ входить в епоху безпрецедентної кризи ліберальної демократії, яка низці авторів дає підстави висунути аргумент, що демократія нібито відходить у минуле і повинна поступитися іншим формам правління. Стаття доводить, що ліберальна демократія – це не просто один зі способів політичної організації суспільства та формування влади, а насамперед політичний простір буття свободи, яка неминуче опиняється під загрозою, якщо під загрозою є демократія.

Ключові слова: свобода, ліберальна демократія, суспільний договір, дві етичні системи, ієгорія, суспільне благо, інформаційна епоха.

УДК 141.32:316.334.56

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-23-6>

САМОТНІСТЬ ЯК ЕКЗИСТЕНЦІАЛ БУТТЯ-В-МІСТІ

Віталій Малімон

*Івано-Франківський національний технічний університет нафти і газу
вул. Короля Данила, 15, 76018, м. Івано-Франківськ, Україна
e-mail: vmalimon@ukr.net*

У статті на основі аналізу праць закордонних і вітчизняних науковців розглядаються особливості прояву самотності в міських просторах. Головною метою статті є виокремлення сутнісних характеристик екзистенціалу буття-в-місті.

Встановлено, що буття міста має об'єктивний та суб'єктивний виміри: міста об'єктивно існують у часі і просторі поза нашим досягненням та суб'єктивно – у сприйнятті людини, в її пам'яті, уяві, в її розумі та душі.

Визначено ціннісно-смыслові та символічні особливості людського буття в місті. Доведено, що першоосною буття в місті є людська діяльність, у якій поєднуються буденні, граничні та мета-граничні смисли.

Екзистенціальна зануреність у процес споживання природно обмежує духовну складову частину особистості та непропорційно нарощує матеріальну. Буденний образ життя, зациклений на побуті та матеріальному збагаченні, породжує великий егоїзм, звичку судити про оточення за рівнем життя, а не за його повнотою. Така людина замикається в мікросвіті власних бажань та інтересів, втрачає можливість повноцінно взаємодіяти з іншими індивідами.

Провідною рушійною силою виходу з буденності виступає творчість у будь-яких своїх формах: від елементів декору кімнати до проектів побудови Міста Щастя.

Екзистенціальні агресії і тривоги спричиняють комунікативну агональність, конфліктне спілкування. Городяни, переживаючи конфлікти, нарощують у своєму житті екзистенціальні самотності, страху, нудьги.

Сучасне суспільство продукує два типи міської ідентичності, які можуть бути умовно названі «космополітичною» і «локальною» ідентичностями. Кожна з них продукує свій вид самотності та відображає особливості засвоєння міської культури. У своєму функціональному вимірі міська ідентичність є способом і образом життя індивіда в місті.

Ключові слова: самотність, екзистенціал, людське буття, буття-в-місті, міська культура, міська ідентичність.

Постановка проблеми в загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями. Сучасне місто і міська культура набули статусу антропологічних феноменів, оскільки зумовлені та визначені онтологічно-екзистенційними параметрами буття людини. Співвідношення особистісного та суспільного, природного і штучного, буденного і сакрального, формування параметрів збалансованого (сталого) розвитку, окреслення перспектив формування міської ідентичності – першочергові питання фізичного та духовного виживання людей. Саме тому здійснення соціально-філософського аналізу феномену буття-в-місті, виявлення особливостей самотності в умовах міста є актуальними завданнями.

Аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано вирішення даної проблеми і на які спирається автор. Засадничі основи антропології міста містяться

в дослідженнях М. Вебера, Г. Зімеля, Е. Гідденса. М. Вебер серед перших показав, що велике місто, розширюючи простір контактів, звужує особистісне повноцінне спілкування [1]. Г. Зімел, називаючи великі міста метрополіями, розкрив вплив грошової економіки та раціоналізації міського життя на зміни ціннісних орієнтацій людини, виникнення анонімної свободи, відчуження, руйнації соціальних зв'язків, поширення нервових розладів [2, с. 23–24]. Е. Гідденс розгорнув аналіз людського буття в місті на великому історико-філософському та соціологічному матеріалі, показуючи, як міська «локальність» співвідноситься із соціально-комунікативними намірами людини [3].

Місту як об'єктові дослідження надається особливе значення в урбаністичній антропології, що розвинулася у Сполучених Штатах Америки. Прийнято вирізняти дві школи: чиказьку та лос-анджелеську. Першу школу, яка належить до класичної теорії міста, презентують тексти Н. Андерсона, Е. Берджеса, Ф. Знанецького, Л. Мамфорда, Р. Маккензі, Р. Парка, Л. Уїрта. Ці антропологі акцентують увагу на впорядкованості і системності світу міста. Натомість лос-анджелеська школа (М. Девіс, Е. Соджа, М. Дір, Дж. Скотт, С. Фласті, Д. Волч, М. Сторпер) створює неklasичну, постмодерну або постфрейдистську інтерпретацію, в основі якої – множинність, децентрованість і алогічність людського життя в місті.

Такі ідеї розкритикували марксистські урбаністичні теоретики, зокрема М. Кастельс, Д. Гарві, М. де Серто й А. Лефевр. До них долучились і представники так званої нью-йоркської школи, а саме Д. Джекобс, Ш. Зукін і С. Сассен. Критику передусім було спрямовано на непослідовність і відсутність методологічних засад у постмодерному урбанізмі, який принципово заперечував будь-яку можливість системи та лінійності аналізу [4, с. 3].

Серед українських дослідників варто зазначити філософські праці М. Карповця (про місто як світ людського буття) [5], М. Препотенської (про появу нового типу людини *Homo urbanus*) [6; 7], Д. Рижкової (про особливості сучасної ідентичності *Homo urbanus*) [8], дослідження Т. Возняка про місто як «машину для життя», що має свій морфологічний та семантичний простір [9].

Мета статті – виокремлення сутнісних характеристик екзистенціалу буття-в-місті.

Виклад основного матеріалу. Як відомо, виникнення міста, що трактується крізь призму соціокультурної перспективи, було важливою подією в бутті людини. Складовими частинами міста як своєрідного соціокультурного середовища стали: соціальний світ, матеріальні та духовні умови становлення, існування, розвитку та діяльності людей [10].

Розгортаючись, парадигма «міське середовище – людина» супроводжується формуванням в останньої таких відчуттів, які зумовлюються появою нових чинників, як-от: а) рівень стресу (гул, забруднення, перенаселеність, перенасиченість імпульсами); б) соціальні якості середовища (роль фізичного середовища в розвитку чи пригніченні взаємодії соціального характеру); в) орієнтація і рухомість (як людина використовує місто зі своїми «образами» й уявленнями про середовище проживання); г) наповненість середовища (естетичний рівень імпульсів, які сприяють задоволенню потреб і створюють почуття задоволеності); ґ) культура і відпочинок (як місто виконує завдання в інтелектуальній, культурній, спортивній і освітній галузях); д) можливості ухвалення рішень (як городяни сприймають окремі рішення про рівень розвитку середовища проживання і наскільки активно вони беруть участь в ухваленні таких рішень) [11, с. 204].

Соціальна структура сучасного міста характеризується диференціацією, тобто фрагментацією людської життєдіяльності, розшарування соціальних спільнот за умов урбанізації розхитало соціальні зв'язки та призвело до втрати згуртованості груп, посилило відчуженість і самотність людини. Урбанізація перекодує відчуження на атрибут людини міста, значно розширивши сферу його вияву від результатів праці до дозвілля, культури,

мистецтва, повсякденного життя, що може призвести до дегуманізації. Професійна діяльність урбанізованої людини окреслюється здебільшого як така, що не є природовідповідною, отже, усе зводиться до автоматизації, механізації процесів життєдіяльності, призводить до скептицизму, невдоволення, песимізму тощо. Відчуження, набувши тотального характеру, загострює аксіологічну кризу, що супроводжується поширенням споживацьких цінностей і втратою особистої ідентичності та зміною просторово-часових вимірів «життєвого світу» людини [10].

У праці «Буття і час» німецький філософ Мартін Гайдеггер розрізняє категорії й екзистенціали: «<...> ми називаємо буттєві риси присутності екзистенціалами. Їх потрібно чітко відділяти від буттєвих рис неприсутньо сумірного суцього, які ми йменуємо категоріями. Цей вираз береться і фіксується в його первинному онтологічному значенні <...>. Екзистенціали та категорії суть дві основоможливості буттєвих рис. Суцце, що відповідає їм, вимагає завжди різного способу первинного опитування: суцце є хто (екзистенція) або що (наявність у найширшому сенсі). Про взаємозв'язок цих двох модусів рис буття можна говорити тільки із вже проясненого горизонту буттєвого питання» [12]. Крізь екзистенціали проступає саме буття, оскільки вони є буттєвими рисами присутності (Dasein), а тільки Dasein відкритий буттю, яке в ньому і крізь нього відкривається. Одним із таких екзистенціалів є екзистенціал самотності.

З великою гостротою стан самотності виявився у ХХ столітті. Таке розгортання подій зумовили два чинники: перший – спричинене національними революціями й індустріалізацією руйнування старого соціального укладу життя, нівелювання усталених суспільних зв'язків, як-от сім'я, сільська чи міська спільноти. Відбувався процес, про який М. Гадеггер писав як про «втрату коріння».

«Тоді й починається новий напад світової самотності. Людині нового часу, яка <...> втратила відчуття своєї облаштованості у світі, тобто відчуття космологічної безпеки, органічні форми суспільного буття обіцяють одомашнення життя, безхмарне існування у прямих зв'язках із собою подібними і ту соціологічну впевненість, яка захищає її від відчуття повної закинутості. Але відтепер ця можливість чим далі, тим більше вислизає від неї» [13, с. 246–247].

Хосе Ортега-і-Гассет уважав, що відокремленість людини від інших «я» зумовлена тим, що в неї – своє тіло, локалізоване у просторі, що не дозволяє їй бути всюдисущою: «Кожна мить, притягуючи до певної точки, робить мене вигнанцем стосовно іншого <...>. Я можу змінити місце мого знаходження, але, де б воно не знаходилось, це буде моє «тут». Вочевидь, «тут» і «я», «я» і «тут» пов'язані на все життя» [14, с. 288].

Згідно із поглядами іспанського філософа, причиною самотності є різне бачення людьми світу: «Я здатний бачити і розуміти світ лише із свого «тут». Неможливо бачити світ «узагалі», не займаючи певного «тут» у цьому світі, і моє бачення завжди є певна «перспектива», що відкривається з даної точки, яку я займаю. Ніхто не може бачити світ замість мене: навіть якщо хтось постане на те місце, де був я, тепер вже буде дивитися він і буде бачити по-своєму. «Наші» «тут» взаємовиключаючі, непроникні один для одного, різні, і перспектива, в якій постає для нас світ, – різна. Тому наші світи ніколи не можуть збігтися повністю. Я із самого початку перебуваю у своєму; він у своєму. У цьому ще одна причина початкової самотності» [14, с. 289].

У контексті розуміння інтелектуальної ситуації першої половини ХХ століття звернемо увагу на екзистенціальний роман «Місто» В. Підмогильного. Головна ідея роману – опозиція місто / село, у центрі якої стоїть головний герой – селянин Степан Радченко, який приїхав до міста на навчання. Протягом дії твору відбувається еволюція героя. Дослідницький інтерес викликає низка екзистенціальних мотивів твору: абсурдність навколиш-

нього світу, «нудота», яку відчуває людина під час зіткнення з ним, відчуття відчуженості, самотності, актуалізація пошуків сенсу буття [15]. Усі ці екзистенціальні проблеми пов'язані передусім із буттям головного героя. Стан відчуження, що характеризується емоційними хвилюваннями втрати, розлуки, зростає з віддаленням героя від «свого» простору (села) та наближенням до «чужого» (міста). Ключовим для екзистенціального мислення є мотив самотності. Навантаження поетоніма такою конотацією забезпечує сема **самотній**: «*Степан мимоволі почував до нього симпатію, бо юнак той здавався також самотнім, як і він сам*»; «*Він був самотній, і місяці відлюдних подвигів тепер обертались йому в ганьбу*». До цього аспекту сприйняття автор додає штрихи ізольованості: «*Він зрікся всього, став диваком і відлюдьком, з якого нишком глузували товариші; просиджував ночі коло каганця і снів формулами та логаритмами*»; «*Трохи вовкуватий, але, зрештою, симпатичний хлопець*» [16; 15].

Усвідомлення відсутності в міському («чужому») просторі таких природних об'єктів, що все життя давали герою відчуття небувалої легкості, розкутості та свободи, породжує в його душі відчуженість і абсурдність. Ці відчуття посилюються у фіналі роману, коли герой усвідомлює штучність і нонсенс міста. Такий розвиток героя оснований на суперечності між «буттям-в-собі» та «буттям-у-світі». Вихід герой вбачає у поверненні до свого – сільського – простору: «*Він бачив себе завтра не сільбудівцем, не сільрадівцем, не вчителем чи спілчанським діячем, а непомітним хліборобом, одним з безлічі сірих постатей, у свитках, що водять по землі вічне рало*». Дотичним у цьому моменті є екзистенціальний модус вибору [15].

У другій половині ХХ століття процеси урбанізації прискорилися, і міське населення стало переважати в багатьох країнах. Рушійними силами урбанізації є розвиток продуктивних сил, технічний і соціальний прогрес, розширення меж суспільного поділу праці, зростання продуктивності праці в сільському господарстві, збільшення територіальної і соціальної рухливості населення.

Людське буття у світі міста розгортається в певних перспективах — від часу та простору культури до індивідуально-особистісних проєкцій, що витворюють міську ідентичність у різноманітних практиках. Філософія міста намагається ввіймати культурне/антропологічне значення цих тенденцій, надати їм смислової стрункости, але й не вичерпати їхню інтригу, таємницю [5, с. 230].

Самотність може виникати із двох проєктів людської відкритості – поглинання індивіда світом і, навпаки, неспроможності відкритись світові. Крім того, реалізація всіх проєктів буття теж характеризується самотнім світовідчуттям, позбавленням сенсу самореалізації і доцільності у світі [5, с. 180].

Акумуляуючи інтелектуальний, енергетичний потенціал суспільства, місто постійно створює нові «проєкти», реальні надміські компоненти й інтегральні форми організації відносин, що руйнують структури і системи відносин, які породили його [8, с. 156].

Мегаполіс підступно грається зі своїми мешканцями, або загоняючи їх у пастку самотності, або зваблюючи ілюзією включеності, причетності до певної спільноти, створює як жорсткі дисциплінарні рамки, так і обставини виходу з них. Це відображається в понятті Номо urbanus (Людина міська), М. Препотенська визначає її як «<...> особистість, яка настільки якісно змогла пристосуватися до урбаністичного образу життя, що відчуває себе цілком природно у штучній природі мегаполісу» [7, с. 121]. Вона виділяє такі соціокультурні й екзистенціальні маркери Номо urbanus: соціальна активність і креативність, сенсорна селекція, творення розумного натовпу, фракталізація і ментальне зонування простору, мобільність, здатність до полілогу як провідного комунікативного дискурсу міста, інтегральність як усебічна самореалізація, екологічність мислення і дії,

міська раціональність (метріопатія) у створенні балансу матеріального і духовного, здатність бути Інтерменом та виявляти волю до безмежності у просторі і часі мегаполісу [7].

Місто приваблює передусім широкими можливостями професійної й особистісної реалізації і самореалізації, високим рівнем побутового комфорту, що в сукупності дає людині відчуття свободи, хоча можливості ці не завжди реалізуються в усій сукупності [11, с. 201].

Сучасне суспільство продукує два типи міської ідентичності, які можуть бути умовно названі «космополітичною» і «локальною» ідентичностями. Перша співвідноситься з (екстериторіальною) «елітою» інформаційного суспільства, яка продукує уявлення про міський спосіб життя як такий, що відповідає сучасності, успішності, мобільності і таке інше, і виражаються в певному стилі споживання (“urban style”). Друга апелює до локальності і специфіки місця і висловлює прагнення до набуття стійкості та/або переваг в інформаційному світі. Обидва ці типи ідентичності цілком можуть співіснувати і навіть поєднуватися один з одним [17, с. 72].

Керівник київського Центру психіатрії Євген Воронков бачить у сучасному мегаполісі своєрідну пастку, Молох, якому приносяться в жертву людські душі, відзначає «синдром великого міста», виражений у різних психічних розладах, страхах і фобіях, властивих городянам. Психолог підкреслює поширеність аномії – такого стану, у якому людина переживає тотальну невизначеність і відсутність позитивних перспектив, наслідком чого стають аномічні депресії, некерована агресивність, підвищена тривога, відчуття беззахисності та песимізму [18]. Фахівці психології називають й інші чинники деструктивних настроїв мешканців міст: «Постійний шум за вікнами, викиди та сморід, крадіжки та розбої, хамство у громадських місцях, вуличні пробки, інфекції, про які у провінції навіть не чули, та ін.» [19, с. 113; 20].

Як слушно підкреслював Т. Возняк, у місті розлогість простору стиснута до точки, а плінність часу – до дискретності, раптовості. Місто не зважає ані на окіл, ані на природну зміну часів року, воно гвалтує рельєф та живе за своїм, далеко не природним ритмом життя [21, с. 11].

Велике місто містить нескінченний потенціал не тільки трагічних, але й радісних граничних ситуацій, які спонукають до Пошуку. Шукаючи сенс життя в місті, *Шукач* або «знаходить себе», або пориває з містом, сподіваючись продовжити пошуки в інших просторових координатах і перетворюється на Мандрівника, Туриста чи навіть Бродягу. Міський гедоніст (аналог Естетика С. К’єркегора) шукає в місті різнобічних задовольень, поки не насичується. Більш духовна людина, намагаючись повноцінно організувати життя (аналог Етика), інтегрується в міський простір багатогранно.

Пізнання міста Шукачем передбачає відкритість світу міста та його людям, подолання відчуження від мегапростору, готовність давати відповіді на виклики оточення. Історія мегаполісу, його міф, семіотична палітра осягаються з відчуттям особистісної причетності до цього. Шукач зонує місто і знаходить в ньому спорідненість, складає власну екзистенціальну мапу міста [6, с. 315].

Проте, разом із практично необмеженими можливостями для особистісного та соціального зростання, на містян чатують і небезпеки та негаразди – самотність, соціальна незахищеність і дезорієнтація, майнова та побутова диференціація, емоційне, психологічне й інформаційне насилля. Унаслідок цього підвищується ризик втрати екзистенційного сенсу буття та розвитку депресивно-суїцидальних настроїв мешканця мегаполісу, особистість якого взагалі не сприймається оточенням, захопленим проблемами власного виживання та комфорту [22].

Характерною рисою жителів великих міст став технократизм усіх сторін життя, залежність від техніки. Міська людина стала заручником цивілізаційних благ: газопровід,

електрика, водовідведення, громадський транспорт, пральні машини, холодильники, індивідуальні мобільні телефони, комп'ютери, планшети тощо. Міська людина живе під постійним прицілом відеонагляду: банки, гіпермаркети, магазини. Протягом певного часу міська людина перебуває в замкненому просторі метро, нічних клубів, кінотеатрів, супермаркетів, де штучне освітлення спотворює відчуття часу. Стираються грані між днем і ніччю [10, с. 154].

Жити в місті означає щодня дотикатися до сотень людей – у громадському транспорті, у багатоквартирних будинках та на вулицях. Це може здатися, на перший погляд, протипотрутою до самотності. Проте міста можуть бути ізоляційними, одиночними місцями, де багато хто з нас живе абсолютно анонімно – навіть не знаючи, хто такі сусіди чи хто живе у квартирі внизу.

Екзистенціали агресії і тривоги спричиняють комунікативну агональність, конфліктне спілкування. Городяни, переживаючи конфлікти, нарошують у своєму житті екзистенціали самотності, страху, нудьги.

Не знаходячи комфортних зон у місті, потрапляючи під гніт масової культури, людина відсторонюється від міста взагалі та гальмує духовно-душевний розвиток. Інколи виходом з-під пригніченості міста стає процес усамітнення. Проте, якщо він не заповнений творчістю і душевністю, усамітнення переростає в самотність чи ескапізм. Цей процес здатний спричинити як екзистенціальний ривок, так і руйнацію особистості [6, с. 255–256].

Висновки. Отже, екзистенціал самотності постає як іманентна характеристика буття людини-в-місті. З одного боку, у місті людина отримує можливість розширити межі спілкування, пережити нові відчуття, сформувати стійкі стратегії реагування на виклики, які часто містять граничні ситуації. З іншого боку, місто сприймається як «джунглі», «базар», «супермаркет», джерело небезпек, що посилює систему психологічних захистів, веде до ескапізму та соціального відчуження. Перспективними є подальші дослідження взаємопов'язаності екзистенціалів страху і самотності, нудьги і самотності, любові і самотності на прикладі великих міст України (Київ, Харків, Дніпро).

Список використаної літератури

1. Вебер М. Город. Избранные произведения. Москва : Прогресс, 1990. 808 с.
2. Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь. *Логос*. 2002. № № 3–4. URL: <http://magazines.russ.ru/logos/2002/3/zim.html>.
3. Гидденс Э. Устройство общества: Очерк теории структуризации. Москва : Академический проект, 2003. 528 с.
4. Карповець М. Місто як світ людського буття: філософсько-антропологічний аналіз : автореф. дис. ... канд. філос. наук. Київ, 2013. 20 с.
5. Карповець М. Місто як світ людського буття : монографія. Острого : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2014. 258 с.
6. Препотенська М. Буття людини мегаполісу (соціальні, культурні та екзистенціальні виміри) : дис. ... докт. філос. наук. Київ, 2015. 451 с.
7. Препотенська М. Homo urbanus: феномен людини мегаполісу : монографія. Дніпропетровськ, 2014. 420 с.
8. Рижкова Д. Homo urbanus як нова ідентичність : дис. ... канд. філос. наук. Харків, 2018. 184 с.
9. Возняк Т. Феномен міста. Львів, 2009. 334 с.
10. Хом'як Н. Буття людини у ландшафтах сучасного міста. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2016. № 66. С. 150–157.
11. Корнієнко Т. Соціально-філософський дискурс життя людини в місті за умов впливу на неї дизайнерського середовища. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2014. № 58. С. 200–211.

12. Хадеггер М. Бытие и время. Пер. с нем. В. Биbihин. Санкт-Петербург : Наука, 2003. 450 с.
13. Бубер М. Два образа веры. Москва : АСТ, 1999. 592 с.
14. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства. Москва : Радуга, 1991. 639 с.
15. Доценко М. Структура імені-образу в екзистенціальному тексті (на матеріалі роману «Місто» В. Підмогильного). URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/vdnug_2015_1-2_19.
16. Підмогильний В. Місто. URL: <http://www.ukrclassic.com.ua/katalog/p/pidmogilnij-valer-yan/446-valer-yan-pidmogilnij-misto>.
17. Мусиєздов А. Социологическая концепция городской идентичности. Харьков, 2013. 372 с.
18. Мегаліс – пожирач душ. URL: http://aratta-ukraine.com/text_ua.php?id=504.
19. Петрушин В. Неврозы большого города. Москва : Академический проект, 2004. 368 с.
20. Препотенська М. Мегаліс як середовище комунікації: гендерний аспект та освітня перспектива. *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Серія «Філософія. Культурологія»*. Київ : Вид-во НПУ, 2012. № 2. С. 115–123.
21. Возняк Т. Філософські есе. Київ : Дух і Літера, 2016. 590 с.
22. Куцепал С. Соціологія міста: відповіді на виклики сучасності. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/vnyuac_2018_4_6.

LONELINESS AS THE EXISTENTIAL OF BEING-IN-THE-CITY

Vitalii Malimon

*Ivano-Frankivsk National Technical University of Oil and Gas
Korolya Danyla str., 15, 76018, Ivano-Frankivsk, Ukraine
e-mail: vmalimon@ukr.net*

In the article, based on the analysis of the works of foreign and domestic scientists, the features of the manifestation of loneliness in urban spaces are considered. The main purpose of the article is to highlight the essential characteristics of being-in-the-city existential.

It is established that the existence of a city has an objective and subjective dimension: cities exist objectively in time and space beyond our comprehension and subjectively – in the perception of the person, in his memory, imagination, in his mind and soul.

The value-symbolic and symbolic features of human being in the city are determined. It is proved that the basic basis of being in the city is human activity, which combines everyday, boundary and meta-boundary meanings.

Existential immersion in the process of consumption naturally limits the spiritual component of the individual and disproportionately increases the material. The everyday way of life, fixated on life and material enrichment, gives rise to a great deal of selfishness, the habit of judging the environment by its standard of living rather than its completeness. Such a person becomes trapped in the micro-world of his own desires and interests, and loses the opportunity to fully interact with other individuals.

Creativity in all its forms is a leading driving force behind the exuberance of everyday life: from the elements of the room decor to the projects of the construction of the Town of Happiness.

Existentials of aggression and anxiety cause communicative agonies, conflicting communication. Citizens, experiencing conflict, increase in their lives the existentials of loneliness, fear, boredom.

Modern society produces two types of urban identity, which can be conventionally called «cosmopolitan» and «local» identities. Each of them produces its own kind of loneliness and reflects the peculiarities of mastering urban culture. In its functional dimension, urban identity is the way and lifestyle of the individual in the city.

Key words: loneliness, existential, human being, being-in-the-city, urban culture, urban identity.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК [111.1:122.2]:316

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-23-7>

ВПЛИВ ДЕСТРУКТИВНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ М. ГАЙДЕГГЕРА НА ФОРМУВАННЯ ПРОЦЕДУР СМИСЛОКОНСТИТУЮВАЛЬНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Лідія Сафонік

*Львівський національний університет імені Івана Франка**вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна**e-mail: lidiyasafonik@gmail.com*

У статті розглядається вплив деструктивної методології М. Гайдеггера на переорієнтацію філософського дискурсу ХХ століття, зокрема стосовно формування процедур смислоконституювальної діяльності людини. Наголошується, що М. Гайдеггера бентежило засилля традиційно-метафізичного підходу до вирішення філософських проблем, оскільки тоталізуюча функція, нав'язувана мисленню та буттю, створювала ситуацію неспроможності самочинного конституювання буттєвих смислів і творення власних життєвих сенсів, мислитель прагне переорієнтувати тогочасний філософський дискурс. Методологічний підхід, що поєднує парменідівське уявлення про суще як єдине та гераклітівську концепцію становлення, М. Гайдеггер використовує заради утвердження ідеї відкритості, неутаємності буття. Концептуально-методологічна позиція М. Гайдеггера сприяє пошукові нових стратегій, тлумачень та інтерпретацій знання, розуміння і самого буття.

Ключові слова: людина, методологія, деструкція, смислоконституювання, смисл, сенс.

Постановка проблеми. Людина класичної доби вибудовувала вертикальну модель сенсоутворення, яка не отримує достатньої підтримки в некласичну добу, оскільки тоталізуючі вербально-метафізичні практики відвертають людину від пошуку автентичності людського життя щодо «правдивості» самого буття. Зверненість думки М. Гайдеггера до ідеї відкритості, неутаємності буття уможливило зростання горизонтальних акцій смислопошуку людини в бутті та сенсу в житті. Критична функція людського мислення допомагає людині побачити спектр можливих аргументацій і додаткових рішень у розв'язанні неординарних завдань.

Виділення не вирішених раніше частин загальної проблеми. У період розвитку традиційної метафізики мислителі віддавали перевагу сущому, яке ототожнювали з буттям, отже, традиційна людина не мала потреби задіювати смислоконституювальну діяльність, оскільки стихійно вірила в те, що життя має сенс, опираючись на загальноприйняту світоглядну позицію.

Гайдеггерівська деструктивна методологія, незважаючи на негативну конотацію терміна «деструкція», зробила значний внесок у переорієнтацію філософського дискурсу ХХ століття, уможлививши витворення горизонтальної моделі сенсо-розуміння. Вагомість смислоконституювальної діяльності полягає в тому, що вона є підґрунтям конституювання притомних зразків осенсовування життя.

Мета статті полягає в акцентуванні уваги на значній методологічній ролі деструктивної методології М. Гайдеггера у формуванні процедур смислоконституювальної діяльності людини.

Виклад основного матеріалу. Засилля традиційно-метафізичного підходу до вирішення філософських проблем бентежило М. Гайдеггера, оскільки вербально-метафізична тоталізуюча функція, нав'язувана мисленню та буттю, створювала ситуацію неспроможності смислоконституювальної діяльності, тобто самочинного конституювання буттєвих

смислів і творення власних життєвих сенсів. Заради вивільнення мислення із-під гніту тотожності мислитель задіює деструкційну методологію, пропонуючи мисленевий хід, основою якого є парменідівське уявлення про суще як єдине в його поєднанні з гераклітівською концепцією становлення. У результаті М. Гайдеггер критично оцінює здобутки сучасної науки, яка прагне уречевлення й об'єктивації сущого і не спроможна зрозуміти динамічну природу *ось-буття*. Уречевлення й об'єктивація сущого приводять до ситуації нав'язування життєвих сенсів і смислів. Методологічний підхід, що поєднує парменідівське уявлення про суще як єдине та гераклітівську концепцію становлення, М. Гайдеггер використовує заради утвердження ідеї відкритості, неугаємності буття, що уможливило формування смислоконституювальної діяльності.

М. Гайдеггер відмежовується від аристотелівсько-томістської традиції, дискурсу аналітичної та традиціоналістської філософії заради уникнення тоталізуючої функції людського мислення. Мислитель відмовився мислити буття в горизонті присутності, вказуючи в "Sein und Zeit" на темпоралізацію як трансцендентальний горизонт питання буття, який потрібно звільнити від традиційного метафізичного панування присутнього чи теперішнього [8, с. 32]. Гайдеггерівська деструкція метафізики присутності відбувається шляхом «<...> переосмислення авторитету присутності чи її простої симетричної протилежності – відсутності чи нехватки, так, що запитують про ту межу, яка носіїв певної мови і системи мислення завжди змущувала і все ще змущує конституювати смисл буття загалом як присутність чи відсутність у категоріях сущого чи сутності (ousia)» [8, с. 32].

Однак М. Гайдеггер, розуміючи місце метафізики в системі людського знання, мав на меті не її доконечне переборення, а лише окреслення її меж. Саме тому зрозумілим є те, чому Ж. Гронден підкреслює, що в перших чотирьох параграфах праці «Буття і час» спочатку М. Гайдеггер є послідовником аристотелівсько-томістської традиції (§ 1), а вже в питанні прояснення значення нашого розуміння говорить як аналітичний філософ (§ 2), у питанні в'яснення апіорних умов можливості регіональних онтологій постає як філософ-традиціоналіст (§ 3), аналізуючи *ось-буття*, постає в іпостасі філософа-екзистенціаліста [6, с. 14]. Імовірно, зміна методологічних позицій М. Гайдеггера залежить від предмета аналізу, коли мислитель говорить про світ загалом, то стоїть на позиціях аристотелівсько-томістської метафізичної традиції, однак судження про *ось-буття* виводить його поза межі традиціоналістського дискурсу та філософії екзистенціалізму в напрямі феноменології та герменевтики.

Водночас М. Гайдеггер принципово не дає конкретної відповіді на запитання, як виникає найперший досвід в ідеального сущого, яке може бути мірилом, зразком життєвих сенсів чи буттєвих смислів, щоб методологічно не уподібнюватися метафізичній традиції та філософії трансценденталізму, оскільки прагне відмежуватися від метафізичного дискурсу домінування. Однак М. Гайдеггер методологічно явно показав, що заради уникнення загрози уречевлення й об'єктивації сущого, зваби витворення штучної моделі сенсо-розуміння належить звертатися по допомогу не до конкретного сущого, а до буття, бо небезпека «тримання» за конкретне суще в тому, що воно уможливило вислизання чи втрату сенсу життя.

Свідоме протиставлення фундаментальної онтології та метафізики зумовило нове зрушення у предметній саморефлексії філософії. Розмежування М. Гайдеггером метафізики й онтології є методологічно важливим для формування процедур смислоконституювальної діяльності людини, що уможливило переосмислення сенсу життя в некласичних філософських підходах, оскільки деконструкція метафізики сприяє вивільненню онтологічних смислів *ось-буття* з-під метафізичного дискурсу домінування. А. Богачов підтримує ідею М. Гайдеггера про відмінність фундаментальної та регіональної онтології та зазначає, що «фундаментальна онтологія передує всім регіональним онтологіям і обґрунтовує їх, бо увиразнює сенс буття взагалі, тоді як регіональні увиразнюють буття окремого роду сущого». Саме тому фундаментальна онтологія мусить починати з *ось-буття*, а не з різновиду сущого, бо тільки через *ось-буття*, досліджене екзистенціально-феноменологічно, відкривається смисл буття загалом і сенс життя кожної людини зокрема. Мислитель зауважує, що М. Гайдеггер онтологію «<...> ґрунтує на тому, що сенс буття можна збагнути тоді, коли вдасться ухилитися від звичного для старої онтології уречевлення, об'єктивації

буття» [1, с. 205].

Фундаментальна онтологія окреслює шлях переборення метафізичного розуміння сенсу життя, який полягає в чіткій артикуляції вагомості буттєвого простору, що становить життєву потенційність людини. М. Гайдеггер зазначає, що буттєве питання «темне і не спрямоване», проте ми завжди «рухаємося» у певній буттєвій зрозумілості. А. Баумейстер правильно наголошує, що із самої траєкторії цього руху виникає запитання про «сене буття» (термін А. Баумейстера) і «тенденції» до його осягнення [2, с. 153]. У процесі осягнення «сенсу буття» (термін А. Баумейстера) загалом ми стикаємося з низкою протиставлень: «З одного боку, забування, темнота, відсутність орієнтирів, з іншого – тривіальність, позірна зрозумілість та вдавана очевидність» [2, с. 152].

Зазначимо, що у своїх наукових розвідках А. Богачов і А. Баумейстер використовують один концепт «сене буття». А. Богачов подекуди використовує концепт «сене буття», а подекуди «смісл буття», хоча один із цих концептів («сене буття») дещо суперечить нашій науковій позиції, оскільки сенси закорінені в чуттєвість людини, а смисли є рефлексивними, які потребують вербального обумовлення, тому правильніше використовувати концепти «сене життя» і «смісл буття». Якщо ж сприймати слово «смісл» як русизм, то зрозумілою є позиція мислителів.

М. Гайдеггер розуміє складність пошуку смислу буття та зазначає: «Ми не знаємо навіть горизонту, у межах якого маємо схопити та зафіксувати цей смісл буття» [8, с. 5]. Проблискування відбувається завдяки запитуванню людиною того, що є смислом буття, «бо ми вже в досвіді запитування імпліцитно зробили свій вибір», отже, саме запитування є дуже важливим, оскільки воно вже саме собою конститує буття. Людина своїм запитуванням проясняє для самої себе суще, тобто те, що об'єктивує сенсо-розуміння, «прикріплює» його до життя. Людина є винятковим суцям, оскільки єдина з-поміж суцього спроможна набути досвід запитування та вибору суцього, яке «ми термінологічно схоплюємо як ось-буття» (Dasein) [8, с. 7]. Запитування є сферою свободи та відповідальності людини, що сприяє трансформації запитування про те, «що є смислом буття загалом», до пошуку відповіді на запитання «що є сенсом життя людини».

А. Баумейстер слушно виокремлює важливість онтологічного запитування, що є індикатором і дороговказом для вибору правильного напрямку дослідження й вибору *взірцевого суцього* (курсив наш – Л. С.), у якому буття може розімкнутися, розкритися (як відповідь на запитування) [2, с. 153]. Завдяки питанням щодо смислу буття у структурі самого суб'єкта відбуваються докорінні зміни, оскільки він змушений взяти на себе відповідальність за генерацію буттєвих смислів, життєвих сенсів і проєктів на іншому концептуальному рівні. Питання зміни природи суб'єкта й концептуалізації сенсо-розуміння в неklasичних підходах стало можливе завдяки деконструкції класичної метафізики, що уможливило інакший погляд на класичного суб'єкта.

Незважаючи на певну заплутаність позиції М. Гайдеггера, методологічно важливою для нас є його думка, що смісл буття «вчитується» завдяки досвіду вибору суцього, і людина не має іншого шляху, як звертати свій погляд на буття, і сам факт зверненості людини до буття уможлиблює пошук сенсу життя; отже, запитування буття, звернення до буття уможлиблює сенсо-розуміння. Роздуми М. Гайдеггера можна розуміти так, що людина вслухається в голос буття так, що запитує, шукає відповіді, отже, формує думку у строгому розумінні цього слова, яку належить відрізнити від гадки, заснованої на емпіричному досвіді. Знайшовши відповідь, людина розгортає те, що імпліцитно присутнє в бутті, тобто демонструє своє розуміння смислу буття.

У підсумку зазначимо, що, незважаючи на спроби виходу поза межі метафізичного мислення, М. Гайдеггер певною мірою залишається в межах метафізичної мисленнєвої моделі, що не є дивним, оскільки мислитель уважав, що здатність мислити метафізично є природною схильністю людського розуму. Аналізуючи філософський доробок М. Гайдеггера, можна дійти висновку, що людина не завжди спроможна абсолютно самостійно конституювати буттєві смисли та життєві сенси, оскільки метафізичні сутності у вигляді владних смислів завжди будуть деяким чином регламентувати її життя.

З урахуванням складності філософських питань не дивно, що «мислення М. Гайдеггера постійно перебуває ніби у стані народження, змінює початки й напрямки руху. Воно

подібне до річки, що повертає своє русло в різні боки або (якщо застосувати вищенаведені Гайдегерові приклади) схоже на гірські або лісові стежки, які кружляють, повертаються назад і знову спрямовують свій біг у невідомому напрямі» [2, с. 106–107].

Загалом, деструктивна методологія М. Гайдегера зробила значний внесок у справу формування процедур смислоконституювальної діяльності, спровокувавши переорієнтацію філософського дискурсу ХХ століття. Знаково, що М. Гайдеггер зосередив свою увагу на найбільш для нього болісних питаннях – забуття людиною буття, що покликало за собою чимало запитів сьогодення. Звісно, існує певна відмінність між раннім і пізнім М. Гайдеггером, саме тому А. Богачов наголошує: «<...> Для раннього Гайдегера сфера себе-показу буття, смислу буття – це досвід самотлумачення, буденний і феноменологічний, натомість для пізнього М. Гайдегера і Г. Гадамера – це сфера іншого герменевтично-го досвіду – небуденного слова, істини буття» [1, с. 206].

Висновки. Заслуга М. Гайдегера полягає в тому, що він уперше закликає «деконструювати» філософські тексти, щоб відшукати та відкрити нові буттєві смисли та життєві орієнтири. Водночас онтологічне відкриття не є гарантією соціальних зрушень і значущих соціальних зв'язків, які потребують «<...> належного розуміння, яке забезпечує послідовну увагу членів суспільства до діяльності у спільному напрямку» [7, с. 286]. А. Карась слушно зауважує, що трансформації в мисленні й самоусвідомленні людей є підґрунтям «нарощення позитивних змін у сучасному світі <...>» [7, с. 389].

Отже, ми не повинні забувати, що коли думка занурюється у світ онтологічних дискусій, то відлучається від простору соціального життя. Можливо саме тому М. Гайдеггер залишив поза дослідницькою увагою вплив соціально-економічних чинників на перебіг людського буття, проте філософські тексти М. Гайдегера методологічно сприяють розумінню проблеми смислу буття народу, нації, спільноти. Людина, яка відмовляється долучатися до дискурсу «спільного блага», потрапляє в ситуацію “*nichtdasein fähig*” – неспроможна бути людиною-громадянином, тим більше, якщо не спроможна влитися краплею у *Dasien* свого народу, не розділив його “*Das Schicksal*” (долю) [9]. Власне відповідальна соціальна дія сприяє налагодженню соціальних зв'язків та функцій, застерігаючи їх руйнацію.

М. Гайдеггер розумів, що для принципово нового опису буття людини вже недостатньо старого понятійного апарату, оскільки усвідомлював, що виклики модерного часу потребують витворення нових концептів. Мислитель саме тому вперше вводить до філософського обігу деякі термінологічні новації, зокрема: «темпоральна онтологія», *Dasein*, *Mansar*, *Sein zum Tode* (буття-до-смерті), та екзистенціали «турбота», «страх», «у-світі-буття» тощо, оскільки опис нової проблеми старими термінами змушуватиме нас повертатися до простору старих сенсів і смислів.

Окремо зазначимо, що Ж. Делез методологічно наслідує позицію М. Гайдегера. Делезеві праці «Логіка смислу» та «Відмінність і повторення» сприяють пошуку нових стратегій і тлумачень природи смислу. Ж. Деріда назвав праці Ж. Делеза одними з найкращих серед його творчого спадку [5, с. 376]. Ж. Делез часто використовує такі поняття, як «поверхня», «складка», «внутрішнє – зовнішнє», «лінія уткання» тощо. А. Бадью наголошує: «Праві ті, хто вважає Делеза паризьким модельєром, законотворцем філософської моди» [1, с. 183].

Якщо Ж. Делеза можна назвати паризьким модельєром, тоді М. Гайдегера можна назвати німецьким модельєром у царині філософії початку ХХ століття. Делезівська «Логіка смислу» змушує звернути увагу на речі, що, на думку М. Фуко, були знехтувані філософією протягом багатьох сторіч, а саме на подію (асимільовану в поняття, із якого ми марно намагалися його витягнути у формі факту, який верифікує речення, у формі актуального досвіду як модальності суб'єкта, у формі конкретності як емпіричного змісту історії); і на фантазм.

Деструктивна методологія уможливила затребуваність горизонтальних акцій осенсовування життя, закликаючи нас шукати буттєве опертя. Буттєве опертя людина може знайти у смислоконституюючих процедурах, які фігурують підставою осенсовування життя. Отже, аналізуючи питання сенсу життя в контексті неklasичних підходів, потребуємо інакшого понятійно-категоріального апарату, який передбачає концептуальне розмежування сенсу життя та смислу буття; сенсу життя і життєвих сенсів; смислу буття

та смислів буття; сенсо-відчуття й сенсо-розуміння; сенсу, смислів і значення.

Нові концепти уможливають інакші форми бачення, творення, соціальної взаємодії та діяльності.

Смислоконституювальна діяльність людини покладає в основу структури людського буття принцип толерантності, який уможливило свободу людини у просторі смислоконституювання. Смислоконституювальна діяльність людини загалом сприяє конституюванню притомних зразків сенсо-розуміння.

Список використаної літератури

1. Бадью А. Делез. Шум бытия. Пер. с фр. Д. Скопина. Москва : Фонд науч. исследований «Прагматика культуры» ; Логос-Альтера / Esse homo, 2004. 184.
2. Баумейстер А. Буття і благо : монографія. Вінниця, 2014. 418 с.
3. Богачов А. Досвід і сенс : монографія. Київ : Дух і літера, 2011. 336 с.
4. Делез Ж. Логика смысла. Пер. с фр. Фуко М. *Theatrum philosophical*. Пер. с фр. Москва ; Екатеринбург : Раритет ; Деловая книга, 1998. 480 с.
5. Деррида Ж. Поля философии Пер. с фр. Д. Кралечкина. Москва : Академический проект, 2012. 376 с.
6. Гронден Ж. Герменевтика фактичности как онтологическая деструкция и критика идеологии. К актуальности герменевтики Хайдеггера. Пер. с нем. И. Инишева. *Исследования по феноменологии и философской герменевтике*. Минск, 2001. С. 45–54.
7. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях : монографія. Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. 520 с.
8. Хайдеггер М. Время и бытия : статьи и выступления Пер. с нем. В. Бибикина. Москва : Республика, 1993. 447 с.
9. Сафонік Л. Буттєвість сенсу людського життя : монографія. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2016. 350 с.
10. Франк С. Сенс життя. *Проблема сенсу в житті української середньовічної філософії* / І. Жеребило. Львів : ЛБІ НБУ, 2004. С. 121–223.

THE INFLUENCE OF M. HEIDEGGER'S DESTRUCTIVE METHODOLOGY ON THE FORMATION OF THE CONSTITUTIONAL ACTIVITIES PROCEDURES

Lydiya Safonik

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

The article defines the conceptual and methodological principles of the analysis of the meaning of life in the context of non-classical philosophical approaches. It is noted that M. Heidegger was embarrassed by the dominance of the traditional-metaphysical approach to the solution of philosophical problems, since totalized verbal-metaphysical practices turned a person away from the searching of the authenticity of human life as to the “truthfulness” of being itself. It was emphasized that M. Heidegger sought to reorient the contemporary philosophical discourse, making it possible for self-constituting existential meanings and creating their own vital senses. In addition it is noted that J. Deleuze’s conceptual and methodological position helped him to find new strategies, interpretations and perceptions of the nature of meaning and sense. In conclusion it is noted that the philosophical positions of M. Heidegger and J. Deleuze demonstrate that the principle of tolerance is based on the structure of human existence, enabling human freedom in the sphere of conceptualization.

The openness of the being is the basis of everyday meanings. The meaning-constituting activity of man means to create vital meanings and mental meanings. The meaning of constituting is the basis for the formation of sensory understanding in the context of non-classical philosophical approaches. Therefore the modern man needs to make an effort to create the meaning of life. In the context of non-classical philosophical approaches, the meaning of life is a discursive phenomenon, in other words, an analytical skill.

Key words: man, methodology, destruction, sense of constitution, meaning, sense.

УДК 13

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-23-8>

ВТІЛЕНЕ БУТТЯ У ФІЛОСОФІЇ ГАБРІЕЛЯ МАРСЕЛЯ: АНТРОПОЛОГІЯ ТІЛА ЯК ПОГРАНИЧЧЯ МІЖ МАТЕРІЄЮ ТА ДУХОМ

Ігор Стрижик

Василіяньський інститут філософсько-богословських студій
вул. Широка, 6, 79491, м. Брюховичі, Україна
e-mail: augselmer@gmail.com

«Пам'ятайте, що вся моя філософія – це філософія втілення» [15, с. 105]. Даний мотив упроваджує читача в серцевину філософії Габрієля Марселя, а саме людини як єдиного буття, здатного усвідомити своє суще втілення. Термін «втілення» (*incarnation*) відображає злуку видимого та невидимого, кінцевого і безконечного, єдність матерії та духу. Звідси доноситься центральна думка твору «Бути і мати» (*Être et avoir*, 1933 р.) щодо визначення цілісності дійсності «втілення, як основної данності метафізики» [15, с. 15], унеможливаючи будь-які спроби домінації, контролю, аналізу [15, с. 15]. Формула «Я є моїм тілом» описує фундаментальне місцезнаходження дієслова «бути» у категоріях онтологічного статусу втіленого буття (*l'être incarné*). Чи може феноменологія дієслова «мати» розглядатись як плацдарм для прояву буття за допомогою втіленого суб'єкта? Саме поняття тіла є межовою лінією (*zone frontière*) між «бути» та «мати». У світлі дискусії між теологією (христичним втіленням) та екзистенціальною філософією (втілення як «метафізична данність») саме феноменологічна ясність поняття плоті як «живого тіла» (*vécu du corps*) глибиною оновлюється по-новому за допомогою гуссерлівської традиції та французьких феноменологів ХХ століття (Мішель Онрі, Жан-Люк Кретьєн, Жан-Ів Лакост, Еммануель Фальк). Оригінальність Габрієля Марселя в даній дискусії про тілесність розкриє одночасну вартість тіла-об'єкта (*у мене є тіло; j'ai un corps*) і тіла-суб'єкта предмета (*я є моїм тілом; je suis mon corps*). Нерозривне співіснування двох формул «я маю тіло» та «я є моїм тілом» у двовимірній злуці об'єктивності та суб'єктивності тіла відривають значення «втіленого буття», яке «представляється тілом без змоги ототожнюватися з ним, не маючи тим паче також здатності себе від нього розрізнити» [9, с. 31]. Класичне розмежування предмета та суб'єкта щодо тілесності дозволяє Г. Марселю шукати вимір тілесності в між-посеред-кованності, яка не дозволяє тілу бути зредукованим виключно до *Körper* (*тіло; corps*) чи до *Leib* (*плоть; chair*). Отже, тіло у філософії Г. Марселя стає своєрідною прикордонною зоною між матеріальністю та трансцендентністю його буття, дозволяє йому не належати до дійсності дієслів «мати» та «бути». Марселівська рефлексія стається свідомістю єдності, яка спроможна внести ясність у розуміння відмінювання дієслів «бути» і «мати». Тіло як шарнір та абсолютний посередник між матерією і духом забезпечує можливість переходів від «мати» у «бути» і навпаки. Варто зауважити, що попри численні дискурси Г. Марселя про буття, наявні в його філософських роздумах, мета сьогоденшнього дослідження полягає в унаочненні ролі тіла як шарніра та посередника участі в онтологічній таємниці.

Ключові слова: втілене буття, екзистенція, тіло, антропологія, персоналізм, таємниця буття, онтологія.

Вступні міркування

Історична феноменалізація подій ХХ ст. вважається винятковим і вирішальним критерієм у формуванні нових напрямних розвитку людства. Упродовж даного періоду часу людина пережила жакливі лихоліття, тоталітарні режими, небезпечні ідеології, що, урешті-решт, призвело до двох світових війн, які потрясли світ, перекресливши все найкраще

в людині. Саме у світлі цих перемін багато мислителів усвідомили необхідність побудови нової антропології і більш правдивого й об'єктивного бачення людини. Поштовхом для пошуку напрямних розвитку був новий чинник, який вочевиднися впродовж буремних десятиліть. Усупереч усій складності історичного процесу та трагічності ситуації прийшла свідомість унікальності людини як істоти, буття якої неможливо знищити повністю. Ідеться про те, що серед усіх бурхливих перипетій, випробувань і утисків людина не загубила своєї унікальної онтологічної ідентичності, залишаючись буттям, у якому гармонійно єднається матерія і дух. Динамічний процес розвитку нової антропології зародив такі питання: Ким є людина і куди вона прямує? Що відрізняє її від інших живих істот? Феноменологія й екзистенціалізм значною мірою спричинилися до народження герменевтичного бачення людини, її способу існування та проявів людської тілесності. Нові горизонти свіжих акцентів реанімували старі філософські ідеї та поняття, особливо фундаментальну правду про людину як втілене буття. Уже античні мислителі Древньої Греції добре розуміли, що винятковість людського буття полягає в тому, що, крім фізичного виміру, у людському житті існує ще й ця невидима сфера духа, яка перевершує межі видимого світу. Отже, від самих витоків філософської думки постійним лейтмотивом, який супроводжував пошук правди про сенс цілісності про людину, була ідея творіння як втіленого буття, як своєрідного парадокса злуки фізичного і трансцендентального вимірів людського існування.

Упродовж останніх десятиліть у царині філософії актуалізувалися і популяризуються ідеї, течії, системи, джерела яких пов'язані не тільки з філософськими апоріями чи дилемами, але, у плині сучасних викликів та етичних дискурсів, перерозподіляють загальний стан речей у світі. Намагання відчитати дійсність за допомогою філософських методів набирає ще більшої ваги і вартості в момент живого зв'язку з реаліями життя, які унаочнюють людині можливий горизонт пізнання правди, добра, краси. У контексті наукового ентузіазму та за умов наростання швидкості наукового прогресу в усіх ділянках людського життя в біомедичній сфері існує носій «заглади», «кризи» та «краху», коли, головним чином, акцент переноситься в невичерпну таємничість тіла людини. Редукція людського буття та його тілесності до нагої матерії та де-трансценденталізація природи людини оновила філософський дискурс щодо самотності інституцій, які втілюють трансгуманізм у теорію покращення природи людини. Головні пошуки зосередилися на спробі відповіді на питання про сенс людини, її природи та тілесності. У цій перспективі французький мислитель, драматург і композитор Габріель Марсель (1889–1973 рр.) є чудовим прикладом людини, яка усвідомила стан речей у світі та приховані під маскою науково-технічного прогресу ризики. Саме із цієї причини Г. Марсель вибудовує свою філософську думку, відроджуючи правдивий образ людини, її онтологічну природу. Філософ прагне не тільки окреслити найістотніші елементи людської природи в реалізації її виборів. Гідність і сакральність людської істоти як єдність матерії та духа стали для Г. Марселя головними стрижнями, навкруги яких зосередилася його філософська рефлексія. Марселієва антропологія тіла відкриває нову можливість аплікації в різні аспекти життя. Г. Марсель не тільки намагається донести сенс людського буття, але подає також реальні та незаперечні факти екзистенції, яка через опис досвіду тіла об'являє таємницю буття в іншому світлі, аніж матеріалізації її сутності. Г. Марсель закликає до відповідальності за своє життя та життя іншої людини. Мислення філософа споріднюється з великою когортою однодумців, відштовхуючись від етичного аспекту розуміння дійсності І. Кантом, Е. Мун'є, М. Гайдеггером, Ж.Ф. Петі, Ю. Габермасом, Е. Левінасом, Дж. Готтуа, Г. Йонасом. Згадані автори закликають до переосмислення псевдовартостей, прихованих під личиною добра і правди. У загальноінтелектуальній боротьбі за людину вагомість Г. Марселя спричинює народження та розвиток нової течії, яка наголошує на поверненні втраченої людської гід-

ності за допомогою відродженого персоналістичного бачення повноти її буття. Середником для досягнення цієї мети Г. Марсель вибирає ідею втілення людини (*l'être incarné*) як центральний орієнтир метафізики та філософської антропології.

1. Філософія втілення Габріеля Марселя

Габріель Оноре Марсель після успішного отримання "agrégé" (отримання права на викладання філософії) зблизився з філософією А. Бергсона, а згодом притягнув чимало молодих дослідників до дискусій, зокрема відомого філософа П. Рікера. Як активний суспільний діяч та член різних академічних інституцій культурного та філософського напрямів Г. Марсель виступав із філософськими і гуманістичними лекціями по цілому світу та здобув визнання багатьох відомих мислителів і філософів свого часу. Г. Марсель був автором багатьох філософських творів, які набули великої популярності серед післявоєнних поколінь. З огляду на свої особисті переконання, зокрема релігійні, був частково недооцінений деякими прихильниками французької моделі розвитку суспільства, що вирізнялася своєрідною моральністю і дуже передовими поглядами на людину і новий світ.

Саме з огляду на свій філософський склад розуму і витончене сприйняття Г. Марсель не тільки прагнув зрозуміти фундаменти людського існування, але намагався донести філософські відповіді на виклики сучасного світу, який так понівечив правдивий образ людини, її гідності та величі. Автор прагнув вийти з ментальності зредукованого бачення людини і повернутися до більш правдивого розуміння природи людини. У процесі поглиблених філософських пошуків, аналізу ситуації та спроби синтезу Габріель Марсель дійшов важливого висновку: ідея людини як втіленого буття (*l'être incarné*) є невідкличним фундаментом нового напрямку людства [14]. Не втрачаючи з виду актуальності сучасних проблем і філософських апорій, французький філософ намагається опрацювати власну перцепцію втіленої людини. Автор так окреслить свої філософські пошуки: «Пам'ятайте, що вся моя філософія є філософією втілення» [15, с. 105]. Отже, філософ буде намагатися пояснити ідею втіленого людського буття із філософського погляду: «Я говорив про втілення в суто філософському сенсі» [1, с. 109]. Дане визначення не суперечить іншій ідеї втілення, яка висвітлюється в «центральної метафізичній думці» [2, с. 15].

2. Антропологія тіла згідно з Габріелем Марселем

Вибір ідеї «втіленої людини» як складової частини для філософських пошуків не означав для Г. Марселя розв'язання всіх філософських проблем, але відкривав іншу інтерпретацію онтологічного багатства та багатогранності людського буття в логіці філософського подиву.

Ключем для розуміння марселієвої філософії втілення виступає людське тіло як складна і таємнича дійсність. У цьому сенсі екзистенціальна філософська думка Г. Марселя переплітається в багатьох аспектах з екзистенціалістами і феноменологами ХХ ст., а саме: Е. Гуссерля, М. Анрі, М. Мерло-Понті, Ж.І. Лакости, Ж.-Л. Крет'ена, Е. Фалька. Відштовхнувшись від гуссерлівського поняття досвіду людського тіла як унікальної дійсності, Г. Марсель у своїх аргументах намагається гармонійно уприсутнювати фізичний вимір тілесності й одночасно входити у вимір духа, показуючи повноту людського буття. Із цієї причини однією із центральних концепцій людини як втіленого буття виступає аргумент: «Я є моїм тілом» (*je suis mon corps*) [2, с. 58], яка згодом супроводжується додатковим твердженням: «Я маю тіло» (*j'ai un corps*) [2, с. 58]. За допомогою наведених напрямних Г. Марсель інтелектуально уникає суб'єктивізації тіла, де досвід тіла є суб'єктом; тіло також не піддається цілковитій об'єктивізації, коли воно редукується до матерії й об'єкта.

3. Критика Рене Декарта

Рене Декарт зредукував поняття тіла до об'єктивного виміру, що реанімувало дуалістичну позицію Платона в Новій добі. Як наслідок, Г. Марсель переосмислює декартівську

антропологію та критично оцінює зредуковане поняття тілесності. В одному зі своїх творів Г. Марсель зазначає: «Бути втіленим, це являтися як тіло <...> без змоги ідентифікуватися з ним <...>, тим більше відрізнитися від нього <...>» [1, с. 31].

Для кращого з'ясування проблематики Р. Декарта та наслідків його філософської думки варто взяти до уваги історичний аспект проблематики. У бурхливому XVII ст. з'являється новий спосіб мислення, який за допомогою шалених темпів розвитку науки та техніки прагне панувати над природою [63]. Панування над природою, її законами, підпорядкування її людині означає для Р. Декарта відхід від сентиментального мислення та спрямування на ефективність дії. Раціональний погляд на життя та прагматичність стають головними критеріями нової культури. Давид Бретон вдало описав даний історичний контекст так: «Природа зредукована до загальних систематичних законів нейтрального характеру <...>. Світ уже не є світом вартостей, але фактів <...>, підпорядкованих раціональному підходові» [23, с. 85]. Саме в цьому намірі людина Р. Декарта зобов'язана визволятися з полону наївності та вдивлятися у світ по-іншому, аніж наука та філософія. Декартівський дуалізм зредукованого до об'єкта науки тіла викрав його сакральний вимір. Усе пов'язане із трансцендентальністю людського життя та тілесності відійшло на другий план [58]. Редукція тіла до об'єкта, відірваного від своєї суб'єктивності, породила відому декартівську фразу, мовляв, тіло є чудовим механізмом, створеним Богом, кращим за все, що може створити людина [31]. Концепція тіла описується як матерія, розтягнена у просторі (*matière étendue*) [32; 33, с. 149]. Дане поняття не повністю задовольнило Р. Декарта, у своєму листі до Меслянда, датованому 1645 р., філософ констатує, що тіло є не тільки матерією, воно є неоднозначним [34] механізмом, у якому співдіють різні елементи. Сам Р. Декарт усвідомлював слабкі сторони такого підходу. Один із його критиків написав: «Французького філософа обвинувачують за входження в рудиментарний біопсихізм <...>, близький до школи епікурейців» [29, с. 54–55]. Для Г. Марселя ідея тіла людини як механізму викликає чимало суперечностей. Це правда, що з медичного погляду тіло є механізмом, але не можна зводити тілесний вимір до єдиного аспекту, залишаючи осторонь трансцендентну дійсність людського тіла. Пізніше сам Р. Декарт буде усправедлилювати свою радикальну позицію, пом'якшуючи і видозмінюючи свій погляд на деякі речі [35]; він буде чинити спроби розглядати людину в її матеріально-духовній площині. Дуалістичний характер філософії Р. Декарта не зникатиме, повторюватимуться субстанціальні різниці між душею і тілом [30; 33; 56]. Р. Декарт ставить головний акцент на своє “*cogito*” як думаючий суб'єкт, що, фактично, стає конституючим зв'язком з об'єктом і провідним критерієм сучасної науки. У творі «Бути і мати» Г. Марсель чітко висловлює свою позицію: «Втілення не є прозорою для неї самої даністю, воно є опозицією для “*cogito*”» [2, с. 15]. Влучно схарактеризував згадану проблему А. Зелінський: «Кожна спокуса ідеалізму, кожна спроба зредувати суб'єкт тільки до свідомості, навіть з боку Гуссерля, відразу входять у суперечність із приматом тілесної реальності» [69, с. 49]. Г. Марсель не заперечує цілковито співвідношення між суб'єктом і об'єктом; небезпека криється в логіці об'єктивізуючої думки “*cogito*”, яка прагне домінувати над дійсністю [28; 41; 43].

Саме в опозиції до Р. Декарта для Г. Марселя набувають особливої ваги сфера тілесності й ідея втілення як відображення повноти буття [42]. Г. Марсель критикує започатковану Р. Декартом сучасну ментальність, яка розвинула науковий позитивізм [6; 37; 48]. Первинність декартівської думки не отожднюється із приматом екзистенції, у якій тіло відіграє вирішальну роль [50; 54]. Поль Рікер не заперечує факт, що філософія Р. Декарта в особливий спосіб спричинила відродження старого платонівського дуалізму [59; 64]. Аналізуючи різноманітні меандри філософських пошуків Р. Декарта, його вплив на формування сучасної раціонально-технократичної ментальності, не можна не згадати про дея-

кі форми сучасного нігілізму, про які пише Г. Марсель: «Життя у світі зосереджене тільки на функції «породжує відчай» <...>, тому що такий світ є пустим» [3, с. 49]. Мартин Гайдеггер, роздумуючи над об'єктивізацією тіла, у «Листі про гуманізм» писав, що науковий факт і можливість досліджувати людське тіло як звичайний предмет жодною мірою не означають вичерпання вартості тіла [45].

4. Археологія тілесності: тіло як незаперечний фундамент людської екзистенції

На початку своїх філософських пошуків Г. Марсель приходив до висновку, що людське тіло є основою незаперечної екзистенціальної певності (*assurance existentielle*) [4, с. 58], яка дозволяє розпочати поглиблений аналіз тілесності людини в її найбільш очевидній матеріальній формі. Даний пошук характеризується поняттям «археологія тілесності», де визначаються загальні та незаперечні прояви тілесності у виключно матеріальному вимірі. Г. Марсель звертає увагу на матеріальну дійсність тіла, яке відкриває сенс свого місця в часі та просторі. Погляди Г. Марселя переплітаються в аналогії підходів із результатами таких філософів, як: С. К'еркегор, А. Бергсон, К. Ясперс, М. Гайдеггер, Е. Гуссерль. Французький феноменолог Моріс Мерло-Понті в одному зі своїх творів написав, що «втілення все змінює» [52, с. 213]. Можна зауважити, що ідея «втіленої людини» стала своєрідним поворотом, вимогою часу та певною необхідністю у філософському дискурсі [40].

5. Методологія Габріеля Марселя

Початкова послідовність філософського задуму Г. Марселя зосереджувалася в гармонійному співвідношенні матеріального та трансцендентного вимірів, втілюючись поступово в методологічний зміст першої та другої рефлексій. Перша рефлексія будується на ідеї матеріальних форм втілення людини, друга – використовує висновки першої, додаючи трансцендентний аспект тілесності, який впроваджує нас у таємницю буття (*mystère ontologique*) [25; 26; 55; 60; 69, с. 10]. Отже, в аналізах Г. Марсель постійно використовує горизонтальний і вертикальний прояви тілесності людини [53; 62]. Згодом Г. Марсель впроваджує інші елементи тілесності, як суб'єктивізацію тіла. Нова перспектива відкриває автором можливість втілювати в життя йому притаманне поняття «висхідної діалектики» (*dialectique ascendante*) [62, с. 26]. Однак головна проблематика суб'єктивності людського тіла визначається сферою відчуттів, яка відкриває природу людини у глибинному онтологічному сенсі [9]. Категорії суб'єктивності не стосуються виключно емоційної сфери людини, але коригуються формами суб'єктивного прояву інтелекту. До цієї категорії Г. Марсель відносить суб'єктивний досвід тіла та надприродність повноти її буття. Намір Г. Марселя вийти за рамки матерії об'єктивно описує Еммануель де Сан-Обер (Emmanuel de Saint-Aubert): «Марселівська проблематика втілення спрямовує до онтологічної реабілітації досвіду відчуттів» [30, с. 25]. Як конститутивний елемент втіленого буття Г. Марсель упроваджує елемент приймання та дарування тіла у досвіді «нової безпосередності» (*immédiat nouvel*) [4, с. 60], яка гармонійно ототожнює здатність пізнання й афективності [4]. Сфера відчуттів не закривається в чистій афективності завдяки концепції «чуттєвої інтуїції» (*intuition sensible*) [13, с. 531; 22], яка розширяє інтелектуальне пізнання дійсності [53]. У цьому аспекті аргументація Г. Марселя стосується виміру почуттів феноменології Е. Гуссерля [47].

6. Тіло як гранична зона між матерією і духом

Чому важливо підкреслити інтелектуальний перехід від образу зредукованої людини до повноти її тілесної екзистенції? Онтологічна своєрідність тілесності вчиняє з людського тіла міст між матерією та духом. Ідею відкритості тіла та через тіло на трансценденцію розвинув у своїх дослідженнях французький філософ Еммануель Фальк. Мислитель пише: «Тіло (у сенсі плоти) є запорукою визволення <...>. У цьому русі і навколо

цієї осі існує, на нашу думку, ключ до відкритості, яка постійно оновлюється і ніколи не вичерпується» [38, с. 41].

Тіло як гранична зона між матерією і духом не розглядається Г. Марселем виключно в категоріях пасивності, але воно активніше за саму актуалізацію активності. Людське тіло виконує функцію не тільки посередника, але є ідеальним посередником (*médiateur*) [1, с. 109; 6, с. 305; 60, с. 160]. Г. Марсель інколи називає тіло завісою (*charnière*) [1, с. 124] між фізичним і духовним вимірами.

7. Фундаментальна ситуація людини втіленої

Ідея тіла як посередника між видимим і невидимим уможливорює для Г. Марселя сформулювати його центральну тезу: «Я є моїм тілом» (*je suis mon corps*) [1, с. 30; 4, с. 107; 5, с. 68], яка, у своїй суті, відкриває людині здатність до свідомості власного існування [4], до пізнання себе самої та іншої людини у всеохоплюючому всесвіті [51; 57]. Саме людське тіло відрізняє людину від інших істот складовою його здатності будувати спів-відношення з іншими людськими тілами [1; 6] у «фундаментальній ситуації» (*situation fondamentale*) [1, с. 114]. Термін «фундаментальна ситуація» відкликається до гайдеггерівського поняття *буття у світі* [69, с. 28]. Для М. Гайдеггера людська екзистенція стає важливою відправною точкою у творчому дискурсі буття [7]. Знавець філософської спадщини М. Гайдеггера Жан Грейш зауважує: «Екзистенціальна аналітика повинна починатися з опису ґрунтового феномену зі складною структурою: буття у світі, *In – der – Welt – Sein*» [44, с. 121], та постійно торкатися екзистенціальної ситуації людини гуссерлівського «*Lebenswelt*» [46, с. 59].

8. Марселівське «бути» і «мати» й актуальність філософії втілення

Розкриванням значення марселівського «втіленого буття» як своєї межі між двома полюсами фізичного та духовного людського існування Г. Марсель показує динаміку дослідження дієслів «бути» і «мати» [2, с. 113]. «Бути» отожднює з «мати» спільність з онтологічним буттям у всесвіті за допомогою тіла [20; 21]. Виключно онтологічний сенс тіла уможливорює різноманітні переходи від екзистенції «бути» до трансцендентного «дарувати».

Великою заслугою марселівської філософії є орієнтир філософських досліджень над людською гідністю в онтологічну перспективу. Г. Марсель продемонстрував співвідношення людської гідності з концептом «втіленого буття», яке, наприклад, у метафізиці трактувалося як субстанція, в етиці – як особистість, у психології – як центр психічного життя. Французький мислитель був одним із тих філософів, який усвідомив невидимий потенціал технократії, і саме його рефлексивна основа виявляється дуже корисною для відповіді на певні етичні питання в біомедичній галузі. Маніпуляції будь-яких експериментів на тілі-об'єкті приховують невидимі виміри тіла-суб'єкта, без якого неможливо дати відповіді на питання, які стосуються трансплантації мозку або статевих залоз, генетичної маніпуляції, процедур клонування.

Рефлексія Г. Марселя дає можливість врахувати три складові частини «втіленого буття»: екзистенціальну та метафізичну свідомість, моральну совість. Екзистенціальна свідомість, пов'язана з актом сприйняття, розкриває уявлення про інтенціональність свідомості та самосвідомість, у якій реальність виміру суб'єкта відповідає фундаментальній модальності живої тілесності, тобто втіленого існування. Ідея втіленої людини лежить в основі появи моральної совісті, яка зберігає незалежність від спроб етичного релятивізму, ідеалізованого суб'єктивізму й абсолютизованого об'єктивізму заволодіти її місцем. Щоб людина врятувалася від усіх небезпек, моральна совість повинна впливати з метафізичної свідомості, яка становить новий вимір самосвідомості. Саме в цьому світлі Г. Марсель говорить про вартість тіла-суб'єкта, інтегрованого в оптику трансцен-

дентального отвору й онтологічних вимог. Однак метафізичний контекст тіла-суб'єкта не знищує його відношення до тіла-об'єкта. У цьому випадку трансцендентальна свідомість та її надмірність не суперечать усім твердженням щодо суттєвості тіла-об'єкта. Г. Марсель розумів необхідність урахувувати всі ці виміри, щоб можна було говорити про фундаментальну антропологію й етику відповідальності в контексті його роздумів про єдність об'єктивності та суб'єктивності. Коли відповідальність зникне з горизонту людського життя, щоб поступитися місцем технократичному менталітету, людство, за Г. Марселем, потрапляє в ситуацію, яку можна охарактеризувати як технологію без кордонів. Водночас постає фундаментальне питання: Де межі технологічного розвитку та його прогресу? Коли філософ говорить про гідність та відповідальність, він не заперечує корисності технонауки для людського життя. Але користь наукового прогресу може опанувати всі аспекти суспільного життя завдяки раціоналістичному менталітету, який змінює онтологічне бачення людини, усуваючи будь-які трансцендентальні виклики і послання.

Отже, ми розуміємо тривогу Г. Марселя перед силою технологічного тоталітаризму науки щодо людини, який здатний нейтралізувати особисту і громадську відповідальність. Завдяки персоналістичному погляду французький філософ намагається відрізнити людину від псевдопозитивістської раціональності. Саме в цьому контексті ми говоримо про повагу до початку та кінця життя. Повага до гідності людини лежить не у формальній етиці І. Канта, а опирається на підвалини онтології втілення, оскільки в цьому випадку гідність людини залежить не від її здатності здійснювати таку чи іншу дію, а від прийняття онтологічного статусу «втіленого буття». Людина як втілена істота бере участь в онтологічній таємниці і сама гідна поваги. Інтуїція Г. Марселя стосовно онтологічної відкритості людської природи перегукується з думкою Жана-Люка Маріона, який описує ситуацію так: «Відкриваючись, людина не відкривається до більш ранньої (попередньої) чи зовнішньої відкритості; адже «відкритість» відкривається сама собі завдяки людині. Людина – це і є відкритість, вона уподібнена до відкритості» [71, с. 140].

Список використаної літератури

1. Marcel G. Durefus à l'invocation. Paris : Gallimard, 1940. 109 P.
2. Marcel G. Être et avoir. *Collection philosophie européenne*. Paris : Editions universitaires, 1991. 15 P.
3. Marcel G. Position et approches concrètes du mystère ontologiques. Paris : Vrin, 1949. 49 P.
4. Marcel G. Le mystère de l'être I, II. Paris : Nouvelle édition, Association Présence de Gabriel Marcel, 1997. 60 P.
5. Marcel G. La dignité humaine et ses assises existentielles. Paris : Aubier, 1964. 68 P.
6. Marcel G. Journal Métaphysique. Paris : Gallimard, 1927. P. 305–350.
7. Marcel G. Marelacionavec Heidegger (inédit). Cahier Association 'Présence de Gabriel Marcel' I: Gabriel Marcel et la pensée allemande. Paris, 1979. P. 25–38.
8. Marcel G. De l'audace en métaphysique. *Revue de métaphysique et de morale*. 1947. T. LVII. P. 233–243.
9. Marcel G. Réflexions sur l'idée du savoir absolu et sur la participation de la pensée à l'être. Hiver 1910–1911. Louvain ; Paris : Fragments philosophiques, 1964. P. 22–23.
10. Marcel G. Contemporary Atheism and the Religious Mind. *Philosophy today*. 1960. № 4. P. 252–262.
11. Marcel G. Remarques sur la dépersonnalisation de la médecine. *Qu'attendez – vous du médecin?* / eds G. Marcel et al. Paris : Plon, 1953. P. 20–23.
12. Marcel G. Mon temps et moi (Temps et valeur). *Entretiens sur le temps* / eds J. Hersch, R. Poirier. Paris : Mouton, 1967. P. 11–19.

13. Marcel G. Note sur l'attestation créatrice dans mon œuvre. *Le témoignage* : Actes du Colloque organisé par le Centre International d'Etudes humanistes et par l'Institut d'Etudes philosophiques de Rome 5–11 janvier 1972 / ed. E. Castelli. Paris : Aubier, 1972. P. 531–534.
14. Les textes du colloque de Dijon de 1973, N. spécial de la Revue de Métaphysique et de Morale / eds. J. Parain-Vial et al. Paris : Edition Armand Colin, 1974. P. 386–387.
15. Entretien sautourde Gabriel Marcel, Colloque de Cerisy-la-Salle, août 1973, avec un texte de Gabriel Marcel et ses réponses aux exposés de M. Belay et al. Neuchâtel : La Beconnière, 1976. 287 P.
16. Marcel G. Mystère et l'existence. Le Mystère, Semaine des Intellectuels Catholiques, 18–25 novembre 1959. Paris : Pierre Horay, 1959. P. 27–33.
17. Marcel G. La conférence sur "Justice et Vérité". Présence de Gabriel Marcel, Cahier 4. Gabriel Marcel et les injustices de ce temps. La responsabilité du philosophe. Paris : Aubier, 1983. P. 9–28.
18. Regard en arrière. *Existentialisme chrétien* : Gabriel Marcel / prés. E. Gilson ; eds J. Delhomme et al. Paris : Plon, 1947. P. 15–18.
19. Gabriel Marcel et la pensée allemande. Nietzsche, Heidegger, Ernst Bloch. *Présence de Gabriel Marcel*. Cahier № 1. 1979. P. 9–24.
20. Vers une ontologie concrète. *Encyclopédie Française*. T. XIX : Philosophie, Religion (Société Nouvelle de l'Encyclopédie Française). Paris : Larousse, 1957. P. 19 : 14–15.
21. Aind V. Disponibilité: a Marcellian attempstoreinstatement as incarnate : Diss. ... for Doctorate in Faculty of Philosophy Pontifical Gregorian University. Rome : PUG, 1999. P. 32–35.
22. Barbaras R. La perception. Essai sur le sensible. Paris : Vrin, 2009. 128 P.
23. Breton D. Anthropologie du corps et modernité. Paris : Quadrige/PUF, 2005. 85 P.
24. Bollnow F. Die Lebens philosophie. Berlin : Springer, 1959. P. 46–48.
25. Britto E. Philosophie moderne et christianisme. Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium. Vol. II. Leuven ; Paris ; Walpole : Université Catholique de Louvain, 2010. 1179 P.
26. Cain S. Gabriel Marcel. Regnery : Gateway, 1979. 128 P.
27. Colin P. Gabriel Marcel, Philosophe de l'Espérance. Paris : Cerf, La nuit surveillée, 2009. 43 P.
28. Collins J. The Existentialists : A Critical Study. Chicago : Henry Regnery Co, 1962. P. 125–126.
29. Dagognet F. Lecorps. Paris : PUF, 1998. P. 54–55.
30. De saint Aubert E. Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau – Ponty. Paris : Vrin, 2005. 25 P.
31. Descartes R. Discours de la méthode. *Euvres philosophiques de Descartes*. Vol. I ; éd. F. Alquié. Paris : Editions Garnier, 1988. 628 P.
32. Descartes R. Méditations, les objections et les réponses. *La méditation seconde. Euvres philosophiques de Descartes*. Vol. II ; éd. F. Alquié. Paris : Edition Garnier, 1967. 488 P.
33. Descartes R. Les principes de la philosophie. Première partie. Vol. III / éd. F. Alquié. Paris : Edition Garnier, 1973. 149 P.
34. Descartes R. Lettre à Mesland, 9 février 1645. *Euvres philosophiques de Descartes*. Vol. III ; éd. F. Alquié. Paris : Edition Garnier, 1973. P. 544–551.
35. Descartes R. Les passions de l'âme. *Euvres philosophiques de Descartes*. Vol. III ; éd. F. Alquié. Paris : Edition Garnier, 1973. 976 P.
36. Durkan J. Philosopher of Incarnation. A study of Gabriel Marcel. *The Tablet*. 1947. № 4. P. 263–264.
37. Durozoi G. Dictionnaire de Philosophie. Paris : Editions Nathan, 1987. 262 P.
38. Falque E. L'embarquée de la chair. *Les Noces de l'Agneau. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*. Paris : La nuit surveillée ; Edition de Cerf, 2011. 41 P.

39. Falque E. Dieu, la chair et l'autre. D'Irénée à Duns Scot. Paris : PUF, 2008. 287 P.
40. Franck D. Heidegger et le problème de l'espace. Paris : Les Editions de Minuit, 1986. 132 P.
41. Gallagher K.T. La pensée créatrice : Marcel et Heidegger. *Dialogue*. 1969–1970. № 8. P. 22–43.
42. Gallagher K.T. Marcel, Jaspers and the Modes of Truth. *Philosophy Today*. 1982. № 26. P. 61–71.
43. Granier J. Nietzsche. Paris : PUF, 1982. 127 P.
44. Greisch J. Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de *Sein und Zeit*. Paris : PUF, 1994. 522 P.
45. Heidegger M. Lettre sur l'Humanisme / tr. R. Munier. Paris : Aubier, 1983. 59 P.
46. Husserl E. La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale / tr. G. Granel. Paris : Gallimard, 1976. 59 P.
47. Husserl E. Idées directrices pour une phénoménologie / tr. P. Ricœur. Paris : Gallimard, 1950. 126 P.
48. Joseph D.A. Self realization and intersubjectivity in Gabriel Marcel : A doctor at Dissertation ; preface G.B. Mondin. Rome : Pontifical Urban University, 1988. P. 78–80.
49. Labate S. Intimità e trascendenza. La questione dell'io a partire da Gabriel Marcel. Volume public atone l'ambito dei "Programmi di ricerca scientifica di rilevante interesse nazionale" COFIN 2004. Napoli : Edizioni Scientifiche Italiane, 2007. 356 P.
50. Luther A. Marcel's metaphysics of the we are. *Philosophy Today*. 1966. № 10. P. 190–203.
51. Matera R. La fenomenologia del corporeo. *Rivista di Filosofia neo-scolastica*. 1980. № 72. P. 62–79.
52. Merleau-Ponty M. *Sens et non-sens*. Paris : Gallimard, 1996. 213 P.
53. McNicholl A. Il metodo della filosofia secondo Gabriel Marcel. *Angelicum*. 1957. № 34. P. 121–158.
54. Misrahi R. L'instauration du sujet au XVII siècle. *Les figures du moi et la question du sujet depuis la Renaissance* / R. Misrahi. Paris : Armand Colin, 1996. P. 26–30.
55. Parain-Vial J. Gabriel Marcel. Un veilleur et un éveilleur. Lausanne : L'âge d'Homme, 1989. 231 P.
56. Poma I. Gabriel Marcel. La soglia invisibile. Napoli : Edizioni Scientifiche Italiane, 2008. 240 P.
57. Prini P. Essai sur les fondements de la psychologie. *Œuvres philosophiques de Descartes*. Vol. VIII. Paris, 1932. P. 205–216.
58. Richir M. Le Corps. Essai sur l'intériorité. Paris : Hatier, 1993. 77 P.
59. Ricœur P. Philosophie de la Volonté. Le volontaire et l'involontaire. Vol. I / préface J. Greisch. Paris : Editions Points, 2009. 468 P.
60. Ricœur P. Entre éthique et ontologie: la disponibilité. *Gabriel Marcel, Colloque organisé par la Bibliothèque Nationale et l'association "Présence de Gabriel Marcel", 28–30 Septembre 1988* ; M. Sacquin. Paris : Bibliothèque Nationale, 1989. P. 159–161.
61. Ricœur P. Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe. Paris : Editions du Temps Présent, 1948. 455 P.
62. Riva F. Corpo e metafora in Gabriel Marcel. Milano : Vita e Pensiero, 1985. P. 216.
63. Russ J. Panorama des idées philosophiques. *De Platon aux contemporains*. Paris : Armand – Colin, 2000. 107 P.
64. Saudan S. Penser Dieu autrement. Introduction à l'œuvre d'Emmanuel Falque. Paris : Germina, 2013. 129 P.
65. Schmitz A.O. Marcel's Dialectical Method. *The Philosophy of Gabriel Marcel* / eds. P.A. Schilpp, L.A. Hahn. Illinois : Open Court Press, 1984. P. 159–176.
66. Straus E.W., Macado M.A. Gabriel Marcel's Notion of Incarnate Being. *The Philosophy of Gabriel Marcel* / eds. P.A. Schilpp, L.A. Hahn. Illinois : La Salle, 1984. P. 123–158.

67. Troisfontaines R. De l'existence à l'Être. *La philosophie de Gabriel Marcel*. Vol. I. Paris : Vrin, 1953. 416 P.
68. Tilliette X. Philosophes contemporains. Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, Karl Jaspers. Paris : Desclée de Brouwer, 1962. 112 P.
69. Vattimo J. Introduction à Heidegger / tr. J. Rolland. Paris : Cerf, 1985. 186 P.
70. Zielinski A. Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre. Paris : PUF, 2002. 317 P.
71. Marion J.-L. Une nouvelle morale provisoire, la liberté d'être libre. *La Morale* / éd. C. Bruaire. Paris : Fayard, 1981. P. 125–141.

GABRIEL MARCEL'S NOTION OF INCARNATE BEING: THE ANTHROPOLOGY OF THE BODY AS A ZONE BETWEEN MATTER AND SPIRIT

Ihor Stryzhyk

Basilian Institute of Philosophical and Theological Studies

Shyroka str., 6, 79491, Brukhovychi, Ukraine

e-mail: augselmer@gmail.com

“Remember that all my philosophy is the philosophy of incarnation” [15, p. 105]. This trace of embodiment introduces us directly to the Gabriel Marcel's concrete philosophy, namely with man's unique capacity assumed as the only being capable of realizing his own embodiment. The term incarnation reflects the conjunction of the visible and the invisible, the finite and the infinite, the unity of matter and spirit. Hence, the central thought of the Marcel's existential diary “Being and Having” (*Être et avoir*, 1933) defines the holistic reality of “incarnation as the central datum of metaphysics”, preventing any attempt to dominate, control, analyse [15, p. 15]. The formula “I am my body” describes the fundamental situation of being (verb “to be”) as an incarnation inscribed in the categories of ontological status of embodied being (*l'être incarné*). Can the phenomenology of the verb “to have” be regarded as a springboard for the manifestation of being by the incarnate subject? It is then that this notion of the body appears as a border (*zone frontière*) between having and being. In the face of debate between theology (*incarnation christique*) and existentialist philosophy (incarnation as “given of metaphysical tribute”), is also what phenomenology calls flesh or “living body” (*vêcu du corps*), deeply analysed from the Husserlian tradition and contemporary French phenomenology (Michel Henry, Jean-Luc Chrétien, Jean-Yves Lacoste, Emmanuel Falque). The originality of Gabriel Marcel in this debate unveils the simultaneous value of the body-object (*I have a body; j'ai un corps*) and the body-subject (*I am my body; je suis mon corps*). The coexistence of the two formulas “I have a body” and “I am my body” reveals the two-dimensional combination of objectivity and subjectivity of the body shows incapable to be dissociated from each other: “To be incarnate is to appear as a body without being able to identify with it, and not having the capacity distinguish yourself from itself either” [9, p. 31]. This classic subject-object distinction applied to corporeality allows Marcel to look for a dimension of the body that cannot be reduced either to *Körper* (*body; corps*) neither to *Leib* (*flesh; chair*). Thus, the body in Marcellian philosophy becomes a kind of border zone between what is material and what already stands out from the transcendence of the mind, which makes it not exclusively or exclusively belonging to it. Marcellian reflection is constructed in such a way that, despite their difference in nature of functions, the reality of having and being cannot be understood without the awareness of their unity. The body, as a hinge and absolute mediator between the matter and the spirit, ensures the transitions of the having to the being and vice versa. Despite the frequent evocation of the concept of being in Marcellian discourses, our research concerns with the idea of the body as an intermediate space, an absolute mediator between matter and spirit. The question of being in Marcellian thought is already another subject and our task is not to describe it but only to highlight the role of the body as a hinge and mediator of participation in ontological mystery.

Key words: human nature, existence, having, incarnate being, phenomena, body, mystery of being, participation, transcendence.

УДК 231.01

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-23-9>

ПОЧАТОК ЗАБУТТЯ ТРІЙЦІ: ТРИНІТАРНЕ БОГОСЛОВ'Я АВГУСТИНА

Федір Стрижачук

Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова
вул. Пирогова, 9, 01601, м. Київ, Україна
e-mail: tedandgalina@gmail.com

У статті розглядається роль Аврелія Августина в генезисі феномену «забуття Трійці» у західному християнському богослов'ї. Незважаючи на значний вклад Августина в розвиток доктрини про Трійцю, окремі риси його богослов'я з розвитком богословської традиції стали латентними чинниками, які викликали модалістичні тенденції в західному тринітарному богослов'ї. А в кінцевому підсумку внесли свій вклад у феномен «забуття Трійці» наприкінці 19-го – на початку 20-го століття. Доктрина про Трійцю характеризується такими рисами. По-перше, Августин починав розгляд вчення про триєдиного Бога з концепції єдності божественної природи – це було його вихідним пунктом. Лише на другому етапі своєї аргументації він переходив до концепції про божественні Особи – це те, що слід було доводити. По-друге, він дотримувався концепції, за якою всі божественні дії поза Трійцею щодо створеного світу приписувалися всій Трійці як цілому, а не окремим божественним Особам. Божественна дія в кінцевому підсумку приписувалася не окремій Особі Трійці, а єдиній спільній природі Бога. По-третє, Августин активно використовував психологічні аналогії для ілюстрації образу Трійці. Психологічним аналогіям присвячена вся друга половина його праці «Про Трійцю». Образ однієї душі людини із трьома здібностями став панівним у другій частині його монументальної праці. Образ однієї душі теж більшою мірою підкреслює єдність Трійці, ніж її триадичний аспект. Названі риси тринітарного богослов'я Августина створили тенденцію в західному богослов'ї, яке тяжіло до акцентування єдності Трійці та характеризувалося недостатньою увагою до множинного аспекту триєдиного Бога. Акцент на єдності триєдиного Бога зрештою привів до радикально монотеїстичного розуміння Бога і «забуття Трійці».

Ключові слова: тринітарне богослов'я, доктрина про Трійцю, Аврелій Августин, монотеїзм, психологічні аналогії.

Вступ. Феномен «забуття Трійці» як еклезіологічне явище характеризує християнську церкву 20-го століття. Його помітили і привернули до нього увагу богословів і церкви окремі богослови вже у першій половині 20-го століття [20, с. 176–181]. Проте коли дослідники зацікавилися причинами «забуття Трійці», то побачили, що генезис цього явища сягає далеко за межі безпосереднього церковного і богословського контексту. Уся історія розвитку західного богослов'я потрапила під підозру.

Мета статті. У цій статті буде аналізуватися не вся історія західного тринітарного богослов'я, а ключова богословська віха й ті особливості, що сприяли занепаду доктрини про Трійцю. Коли феномен «забуття Трійці» був помічений, то спочатку це привернуло увагу богословів із недалекого минулого, зокрема Фрідріха Шлейєрмахера, і школи ліберального богослов'я [19, с. 100–106]. Проте прискіпливіші погляди дослідників помітили, що все західне християнське богослов'я має характеристики, які зробили певний внесок у феномен «забуття Трійці». У поле зору потрапив Августин Гіппонський (354–430 рр.) – один із ключових богословів усієї християнської церкви, однак у західному християнстві він мав особливий авторитет протягом століть.

Богословський спадок і тринітарне богослов'я Августина

Богословський спадок Августина є монументальним. У своїх творах він розглядає багато богословських і філософських питань. Тринітарне богослов'я також є його пріоритетним питанням. Він є автором одного з перших повноцінних трактатів із тринітарної доктрини "*De Trinitate*" («Про Трійцю») [1], який складається з п'ятнадцяти книг, написаних протягом понад 20-ти років (прибл. 399/400–422/425 рр.). Ця робота мала значний і довготривалий вплив на західне богослов'я. Однак в інших своїх працях він також торкається теми доктрини про Трійцю.

У наше завдання не входить представляти його доктрину про Трійцю. Тут буде розглянуто основні риси його тринітарного богослов'я, які, на думку сучасних дослідників, сприяли процесу поступового відходу доктрини про Трійцю на маргінальні позиції в західному богослов'ї. Варто зауважити, що в останні десятиліття тема «причетності» Августина до занепаду тринітарного богослов'я широко обговорюється, на дискусійній платформі є різні позиції [5, с. 32]. Ці позиції будуть ураховані під час представлення рис тринітарного богослов'я Августина. Отже, такими рисами є: (1) наголос на монотейзмі та єдності триєдиного Бога; (2) наголос на тому, що всі божественні дії поза Трійцею слід відносити до всієї Трійці, а не до окремих божественних Осіб; (3) психологічні аналогії для ілюстрації єдності і відмінності у Трійці.

Принцип монотейзму

Наголос на монотейзмі та єдності триєдиного Бога є характерною рисою богослов'я Августина. Цю характеристику тринітарного богослов'я зазвичай протиставляють тринітарному богослов'ю Каппадокійських отців, які робили наголос на триадичності і божественних Особах. Автор авторитетного введення в богослов'я Августина Юджин Портале заявляє, що однією з очевидних характеристик тринітарного богослов'я Августина є те, що «він ставить концепцію божественної природи перед концепцією божественних Осіб» [11, с. 130]. Для Августина «Бог» передусім означає єдину божественну сутність, яку він описує в особистісних термінах, але не в термінах конкретної божественної Особи. Перекладач праці Августина «Про Трійцю» Стефан Маккенна пише: «Сам план, якому слідує Августин, відрізняється від греків. Вони починають із того, що стверджують віру в Отця, Сина і Святого Духа згідно з Писаннями <...>. Тоді як Августин схильний починати з єдності божественної природи, тому що ця істина може бути продемонстрована розумом» [9, с. 3]. Вплив неоплатонізму на богословське мислення Августина, особливо в ранній період, є добре обґрунтованим поглядом. Розуміючи незадовільність пояснення проблеми зла в дуалізмі маніхеїв, Августин звертається до праць Плотіна і знаходить монізм неоплатонізму переконливим [17, с. 261–268]. Перш ніж повернутися у християнство Августин «навернувся» у неоплатонізм, у якому ідея «Єдиного» є ключовою. Значну частину неоплатонічних ідей Августин засвоїв, прочитавши окремі частини «Енніад» Плотіна, праці Порфирія, а також через праці християнських авторів Марія Вікторина, Амвросія Міланського й Іларія Пиктавійського.

Отже, виглядає переконливим погляд, що, на відміну від Каппадокійських отців, які починали розглядати вчення про Трійцю з Бога Отця як причини інших двох божественних Осіб, Августин починає із простої божественної природи або сутності триєдиного Бога. Уже спочатку трактату «Про Трійцю», у першій книзі (1.4), після настанов щодо готовності роздумувати про Бога, яка полягає в чистоті душі, Августин пише: «Тому давайте з допомогою Господа Бога спробуємо привести обґрунтування тому, що один, єдиний та істинний Бог є Трійця, а також що правильно називати, вірити і думати, що Отець, Син і Дух Святий є однієї субстанції або сутності» [18, с. 14]. З тексту очевидно, що Августин виходить із положення, що Бог є один і єдиний, а мета його обґрунтування, що цей один

єдиний Бог є Трійця. Едмунд Фортман говорить: «Ніколи до цього божественна єдність не була представлена в такій виразній рельєфності, для Августина *hotheos* – це конкретна божественна Сутність, базова божественність, яка розкривається у трьох Особах, Отці, Сині і Духові Святому» [4, с. 141]. Це вихідне положення буде дуже впливовим у всьому подальшому західному тринітарному богослов'ї.

Єдність Божої дії поза Трійцею

Другою рисою, характерною для тринітарного богослов'я Августина, яка сприяла маргіналізації доктрини про Трійцю в подальшому історичному розвитку, був наголос на тому, що всі божественні дії поза Трійцею слід відносити до всієї Трійці, а не до окремих божественних Осіб. Августин уважав, що коли три Особи мають одну ідентичну божественну сутність, то вони повинні мати одну волю і одну дію. Воля Отця і Сина є одна, і їхня дія нероздільна. Він пише: «Коли один із трьох називається автором якогось діла, то слід розуміти, що вся Трійця здійснює це діло» [13, с. 29]. Тобто Августин вважає, що будь яка божественна дія не є дією однієї Особи Трійці, хоча така дія може бути «присвоєна» одній Особі Трійці, наприклад, втілення «присвоюється» Синові, а сходження Духа у вигляді голуба під час хрещення Ісуса «присвоюється» Святому Духу. Коли ставиться питання про теофанії Старого Заповіту, то ранні Отці Церкви вважали старозавітні теофанії явленнями Сина до втілення [4, с. 142]. Августин вагається щодо однозначної відповіді на це питання, він схильний uważати, що в кожній старозавітній теофанії беруть участь усі три Особи Трійці, а посередництво здійснюється через ангелів. Про теофанії Августин пише: «І в цих ангелах Отець, Син і Дух Святий є безперечно присутніми. Деколи Отець, деколи Син або Дух Святий, а деколи Бог без розрізнення Осіб, зробив себе відомим через посередництво ангелів» [18, с. 99]. Підкреслюючи спільну активність божественних Осіб Трійці, Августин показує їхню онтологічну рівність і намагається уникнути будь-якої субординації у Трійці [10, с. 154]. Проте наголос на спільній активності всієї Трійці в будь-якому ділі окремої божественної Особи деякою мірою нівелює особливості окремих божественних Осіб. Варто зауважити, що не тільки Августин так розумів діяльність Осіб Трійці. Каппадокійські отці, зокрема Василій Великий, теж сповідували віру у спільну дію Трійці, використовували цю концепцію як аргумент на користь єдності природи Отця, Сина і Святого Духа [4, с. 143]. Проте вихідним пунктом східних Отців Церкви була Трійця божественних Осіб, а потім вони шукали підстави стверджувати єдність Трійці, тоді як Августин виходив із самого початку з єдності Трійці, і концепція спільної дії божественних Осіб лише посилювала акцент на єдності Бога.

Психологічні аналогії Трійці

Третьою особливістю тринітарного богослов'я Августина, що сприяла виведенню доктрини про Трійцю на окраїни богословського дискурсу, було використання психологічних аналогій для ілюстрації образу Трійці. Пошук аналогій для розуміння Трійці був не новим. Уже ранні Отці Церкви шукали образи Трійці у створеному світі, наприклад, такі образи: сонце, промінь і тепло; корінь, стовбур і плоди; витік, русло та гирло [4, с. 148]. Августин також уважав, що відбитки Трійці варто шукати у створеному Богом світі. Людина створена Богом за Його образом і подобою, тому «відбитки» Трійці в людині мають бути найбільш очевидними [14, с. 190–194]. Особливістю Августина було також усе перевіряти внутрішнім досвідом. Якщо Бог є триєдиним, то ця істина має якимось чином відображатися у християнській свідомості [12, с. 189–191]. Августин занурюється в пошуки «відбитків» Трійці у християнській душі.

У другій частині трактату «*Про Трійцю*», у книгах 8–15-й Августин використовує цілу низку аналогій, які покликані дати глибше розуміння триєдиного Бога. Августин відштовхується від ідеї про те, що людська душа є образом Божим, і тому триєдиний Бог

і людська душа мають у певний спосіб корелюватися. Він говорить: «Ось чому кожна окрема людина, яка називається образом Божим не по тому всьому, що відноситься до її природи, але тільки по своєму розуму, є одна особа і образ Трійці в розумі» [18, с. 326]. Джон Едвард Сулван зазначає, що, використовуючи образ людської душі, Августину вдається відобразити два аспекти триєдиного Бога: унітарний і триадичний [16, с. 38]. Далі Джон Едвард Сулван показує, що в ранніх роботах Августина домінує унітарний аспект образу Божого, а в пізніх зрілих працях тринітарний аспект більш розвинений.

У 8-й книзі трактату «*Про Трійцю*» Августин використовує образ, який можна вважати соціальною аналогією. Це образ трьох складових частин любові. Августин говорить, що любов має включати такі три елементи: люблячий, улюблений і власне любов. Він пише: «Бо любов (*amor*) будь-кого є любов люблячого, і любов'ю щось люблять. Таким чином, у нас є троє: люблячий, те, що люблять, і любов. Так, що є любов, як не життя, що поєднує і бажає поєднати якихось двох, а саме люблячого і те, що люблять» [18, с. 202–203]. Августин потім корелює люблячого з Отцем, улюбленого із Сином, а любов із Духом Святим. В інших текстах він ще називає Духа Святого «дарунком». Із цієї ілюстрації очевидно, що люблячий і улюблений є особистостями, але не очевидно, що сама любов, що поєднує обох, є особистістю. Отже, цей образ має свої обмеження і критикувався, особливо богословами східної традиції. Проте цей образ не є психологічною аналогією на образ Трійці, і його важко витлумачити в термінах модалізму.

У 9-й книзі трактату «*Про Трійцю*» Августин вводить концепцію образу Божого в людському розумі. Роздумуючи над властивостями людського розуму, Августин знаходить у ньому образ Трійці і пропонує такий образ тріади: розум, знання і любов. За Августином, розум знає себе і свою любов, якою любить себе і своє знання. Він пише: «Отже, є певний образ Трійці: [Перший] – сам розум, [другий] – його знання, яке є його дітищем, і слово його відносно самого себе, і третє – любов. І ці три суть одна єдина сутність» [18, с. 220]. Крім цього, Августин аргументує, що розум, знання і любов рівні одне з одним і складають одну сутність: «І дітище не є менше [ніж розум], бо розум знає себе настільки, наскільки велике [знання], і любов не є меншою [ніж розум], бо вона любить себе настільки, наскільки знає і наскільки сама велика» [18, с. 220]. Ця ілюстрація, звичайно, підкреслює єдність Трійці, тому що говорить про одну особистість людини і про три психологічні функції, які не є конкретними сутностями чи особами.

У 10-й книзі Августин використовує улюблений образ – тріаду пам'яті, розуміння і волі. Він вважає, що тріада пам'яті, розуміння і волі є ще більш очевидною в людському розумі. Цей образ теж служить аргументом на користь єдності людської сутності. Він пише: «Оскільки ці троє – пам'ять, розуміння і воля – не є три життя, але одне життя, не є три розуми, але один розум, то із цього зрозуміло, що вони суть не три сутності, але одна сутність» [18, с. 237]. Цей же образ пам'яті, розуміння і волі повертається в 14-й книзі. В інших книгах другої частини Августин використовує ще інші образи Трійці: пам'ять, уява і воля (11-та книга); знання, мудрість і воля (12-та книга); сутність, знання і воля (13-та книга).

У 15-й книзі Августин робить огляд наведених ним образів із розумінням того, що людська природа і божественна природа радикально відрізняються. Людська природа є створеною, а божественна природа є такою, що творить. Тут він використовує образ апостола Павла: «Отож, тепер бачимо ми ніби у дзеркалі, у загадці» (1 Кор. 13:12), і виявляє певну апофатичну чутливість у підході до пізнання Бога. Проте Августин вважає, що Бог може бути деякою мірою пізнаний через своє твориво, і тому з наведених ним аналогій є певна користь [18, с. 343].

Усі наведені Августином аналогії, крім аналогії люблячого, улюбленого і любові, є психологічними аналогіями, тому що беруть за основу образ однієї людської психіки,

а потім шляхом умоглядного аналізу людської психіки знаходяться три властивості або функції психіки. У деяких випадках спекулятивних пошуків Августин знаходить лише два елементи, на цьому зупиняється і переходить до пошуків інших аналогій. Психологічні аналогії Августина викликали підозру в багатьох дослідників, і вони вважали його схильним до модалізму. Відомий дослідник історії розвитку християнського богослов'я Адольф Гарнак писав: «Августину вдається уникнути модалізму лише твердженнями, що він не хоче бути модалістом» [6, с. 131]. Сучасний дослідник Роберт Летам, коментуючи психологічні ілюстрації Августина, твердить: «Усе це є абстрактні якості, а не конкретні особи, і вони є якостями одного єдиного розуму <...>. Як тріада пам'яті, розуміння і волі відрізняється від модалізму?» [8, с. 196]. Вільям Хілл судить про тринітарне богослов'я Августина дещо стриманіше, називає його кріптомодалізмом [7, с. 53–62].

Колін Гантон звинувачує Августина в тому, що замість того, щоб звертати свій погляд до історії спасіння, він звертається до триєдиної структури розуму для пояснення доктрини про Трійцю [5, с. 43]. Він називає це індивідуалізмом та інтелектуалізмом. К. Гантон не звинувачує Августина в експліцитному модалізмі, але вважає, що він близький до нього.

В останні десятиліття стає також гучнішим голос дослідників, які не погоджуються зі звинуваченнями на адресу Августина в тому, що його богослов'я близьке до модалізму і не є тринітарним повною мірою порівняно зі східними Отцями Церкви. Василій Студер у монографії «Трійця і Втілення» показує, що тринітарне богослов'я Августина є христocентричним, укорінене в історії боговтілення [15, с. 167–185]. Л. Айрес намагається довести, що в Августина не єдність Трійці є вихідним пунктом його богослов'я, а ідея божественної простоти є основною концепцією для обґрунтування єдності триєдиного Бога [2, с. 364–383]. Вищезгадані дослідження коректують дещо різкі судження сучасних опонентів Августина. Проте варто зауважити, що потрібно розрізняти тринітарне богослов'я Августина з його початковими інтенціями і подальшу рецепцію його спадщини. Ранні роботи Августина обґрунтовуються текстами Писання і посиланнями на близьку до нього богословську традицію латинської версії нікейського віросповідання. Про це говорять вищезгадані новітні дослідження. Проте на подальший розвиток богослов'я на Заході значно вплинули психологічні аналогії із другої частини трактату «Про Трійцю». Борис Бобринський пише: «Те, що в Августина мало лише ілюстративний характер, стає систематичним критерієм для пізнішої богословської думки» [3, с. 284]. Проте варто зауважити, що вже сам Августин усвідомлює проблему свого тринітарного богослов'я. Він визнає, що йому важко зрозуміти Трійцю Осіб: «Але коли питається: «Що [ці] три?», мова людська страждає від нездатності [це висловити]. Про три Особи же йдеться не для того, щоб сказати що-небудь взагалі, але потім, щоб не мовчати взагалі» [18, с. 142–143]. А коли Августин говорить про єдність Трійці, він не знаходить це проблематичним, а вважає простим. Більша увага Августина до єдності Трійці із часом в західному богослов'ї привела також до сепарації історії спасіння від тринітарного дискурсу.

Подальша історія доктрини про Трійцю в західному богослов'ї не була простою. Августин починав із психологічних аналогій Трійці, відносив їх до прототипу обережно, із застереженнями, з деякою долею апофатичної чутливості. Тома Аквінський (1225–1274 рр.) уже безпосередньо говорить про онтологію Трійці, використовуючи психологічні категорії Августина у своєму раціональному аналізі внутрішньої структури і життя триєдиного Бога. Проте його тринітарні поняття та категорії є витонченими і відточеними. Це зробило мову про Бога чіткою й однозначною. Але спекулятивний раціональний аналіз доктрини про Трійцю з використанням складного богословського та філософського інструментарію, віднесення його в кінець трактату про Бога зробили доктрину про

Трійцю важкодоступним вченням для пересічних віруючих, спричинили її маргіналізацію у свідомості віруючих. Пояснення доктрини про Трійцю також стало важким завданням для священнослужителів і богословів.

Використання Августином соціальної аналогії у 8-й книзі трактату «Про Трійцю» поряд із психологічними аналогіями є цікавим фактом, який ще потребує додаткового дослідження. Результати цього дослідження можуть поглибити наше знання про глибину рецепції Августином тринітарного богослов'я Каппадокійських отців, його близькість до їхнього тринітаризму.

Висновки

Августин Гіппонський написав відому працю з доктрини про Трійцю і вважається одним із видатних розробників тринітарного богослов'я. Проте його підхід до викладу та дослідження доктрини про Трійцю характеризувався наголосом на єдності у Трійці, а не на трьох божественних Особах. Ця тенденція включала три основні риси його доктрини про Трійцю. По-перше, Августин починав виклад вчення про Бога з концепції єдності божественної природи і лише потім переходив до концепції про божественні Особи. По-друге, він притримувався концепції, за якою всі божественні дії поза Трійцею приписувалися всій Трійці, а не окремим божественним Особам. Божественна дія в кінцевому підсумку приписувалася не окремій Особі Трійці, а єдиній спільній природі Бога. По-третє, Августин активно використовував психологічні аналогії для ілюстрації образу Трійці. Образ однієї душі людини із трьома здібностями став панівним у другій частині монументальної праці «Про Трійцю». Образ однієї душі теж більшою мірою підкреслює єдність Трійці, ніж її триадичний аспект. Названі риси тринітарного богослов'я Августина створили тенденцію в західному богослов'ї, яке тяжіло до акцентування єдності Трійці, недостатньої уваги до множинного аспекту трієдиного Бога.

Список використаної літератури

1. Августин Аврелий. О Троице. Пер. А. Тащиана. 2017.
2. Ayres Lewis. Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology. Oxford ; New York : Oxford University Press, 2004.
3. Bobrinskoy Boris. The Mystery of the Trinity: Trinitarian Experience and Vision in the Biblical and Patristic Tradition. Crestwood ; New York : St. Vladimir's Seminary, 1999.
4. Fortman Edmund J. The Triune God: A Historical Study of the Doctrine of the Trinity. Eugene, Oregon : Wipf & Stock, 1999.
5. Gunton Colin E. The Promise of Trinitarian Theology. 2nd ed., rev. Expanded. London ; New York : T & T Clark, 2003.
6. Harnack Adolf von. History of Dogma. Vol. 4. 7 vols. University of California Libraries, 1896.
7. Hill William J. The Three-Personed God: The Trinity as a Mystery of Salvation. Washington, D.C. : Catholic University of America Press, 1982.
8. Letham Robert. The Holy Trinity: In Scripture, History, Theology, and Worship. Phillipsburg, NJ : P & R Pub, 2004.
9. McKenna Stephen. Introduction. *The Trinity* / Saint Augustine. Washington, D.C. : Catholic University of America Press, 1963.
10. Michel René Barnes. Rereading Augustine's Theology of the Trinity. *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity* / Stephen T. Davis, Daniel Kendall SJ, Gerald O'Collins SJ, 145–79. Oxford : Oxford University Press, 1999.
11. Portalié Eugène. A Guide to the Thought of Saint Augustine. Westport, Conn : Greenwood Press, 1975.

12. Randall John Herman. *Hellenistic Ways of Deliverance and the Making of the Christian Synthesis*. New York : Columbia University Press, 1970.
13. Saint Augustine. Outler, Albert C. (Translator). *Handbook on Faith, Hope, and Love*. Grand Rapids : Christian Classics Ethereal Library, n.d.
14. Schmaus Michael. *Die Psychologische Trinitätslehre Des Heiligen Augustinus*. Munster : Aschendorff, 1967.
15. Studer Basil, Louth Andrew. *Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church*. Collegeville, Minn : Liturgical Press, 1993.
16. Sullivan John Edward. *The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and Its Influence*. Dubuque, IA : The Priory Press, 1963.
17. Wassmer Thomas A. The Trinitarian Theology of Augustine and His Debt to Plotinus. *Harvard Theological Review* 53. № 04 (October 1960). P. 261–68.
18. Августин Аврелий. О Троице : в 15-и кн. Против Ариан. Патристика. Тексты и исследования. Краснодар : Глагол, 2004.
19. Стрижачук Федір. Доктрина про Трійцю у Фрідріха Шлейєрмахера. *Вісник Львівського університету. Серія «Філософсько-політологічні студії»*. 2019. № 23. С. 100–106.
20. Стрижачук Федір. Феномен «забуття Трійці» у сучасній християнській церкві. *Практична філософія*. 2019. 71. № 1. С. 176–181.

THE BEGINNING OF THE ECLIPSE OF THE TRINITY: THE TRINITARIAN THEOLOGY OF AUGUSTINE

Fedir Stryzhachuk

*National Pedagogical Dragomanov University
Pirogov str., 9, 01601, Kyiv, Ukraine
e-mail: tedandgalina@gmail.com*

The article discusses the role of Aurelius Augustine in the genesis of the phenomenon of “oblivion the Trinity” in Western Christian theology. Despite Augustine’s significant contribution to the development of the doctrine of the Trinity, certain features of his theology with the development of theological tradition became latent factors that gave rise to modalist tendencies in Western Trinitarian theology. And in the end, they contributed to the phenomenon of “forgetting the Trinity” in the late 19th – early 20th centuries. The doctrine of the Trinity is characterized by the following features. First, Augustine began to consider the doctrine of the Triune God with the concept of the oneness of the divine nature, which was his starting point. Only in the second stage of his argument did he move on to the concept of divine Persons, which is what should be proved. Second, he adhered to the concept according to which all divine acts outside the Trinity, in relation to the created world, were attributed to the whole Trinity as a whole, and not to individual divine Persons. The divine action was ultimately attributed not to the individual Trinity, but to the common nature of God. Third, Augustine actively used psychological analogies to illustrate the image of the Trinity. Psychological analogies are devoted to the entire second half of his work “On the Trinity”. The image of one soul of a man with three abilities became dominant in the second part of his monumental work. The image of one soul also more emphasizes the unity of the Trinity than its triadic aspect. These features of Augustine’s Trinitarian theology created a trend in Western theology that tended to emphasize the unity of the Trinity and made insufficient attention to the plural aspect of the Triune God. The emphasis on the oneness of the Triune God ultimately led to a radically monotheistic understanding of God and the “oblivion of the Trinity”.

Key words: Trinitarian theology, Trinity doctrine, Aurelius Augustine, monotheism, psychological analogies.

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ, ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

УДК 398.332.1

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-23-10>

КАТЕГОРІЇ «ЛАД» І «СВІТОПОРЯДОК» У ЛЕМКІВСЬКІЙ КАЛЕНДАРНІЙ ОБРЯДОВІСТІ РАННЬОВЕСНЯНОГО ЦИКЛУ

Ніна Главацька

*Національний музей народної архітектури та побуту України**вул. Академіка Тронька, 03026, м. Київ, Україна**e-mail: nina-sharovska@ukr.net*

У статті проаналізовано прояв у лемківській календарній обрядовості ранньовесняного циклу світоглядних категорій «лад» та «світопорядок» як сутнісних для української культури складових частин, що визначають характер взаємодії людини і навколишнього світу. З'ясовано, що ранньовесняний період маркувався в народному календарі як кризовий, перехідний, коли відбувалося глобальне порушення норм життя, розрив простору і часу, стирання граней між світом мертвих і живих. Водночас це був чи не єдиний період у році, коли людина за допомогою певних обрядів могла вплинути на своє життя – відвести лихі сили і повернути добрі, гармонізувати простір навколо себе. Розглянуто найбільш значущі міфологеми весняного періоду, зокрема міфологему природного «повороту», що символізує рух циклічного кругового часу і пов'язані з ним зміни – потепління, пробудження тварин і рослин; концепт заснування, творення світу; уявлення про зміну пір року як про перехід від хаосу до космосу, від деструктуралізованого світу до творення нової реальності; мотив календарної межі, що розділяє старе і нове. Здійснено класифікацію ранньовесняних обрядів і магічних практик у контексті притаманних для цього періоду мотивів проведів зими і заклику весни, її зустрічі та шанування. Проаналізовано комплекс ініціальних і вербальних обрядів, а також практик імітаційної магії, спрямованої на прискорення вегетації рослин та шанування сил природи. Розглянуто систему очисних, апотропеїчних і профілактичних обрядів, пов'язаних з уявленнями про ранньовесняний час як «поганий», коли на землі набувають активності хтонічні істоти. Досліджено феномен ритуальних змагань як відтворення боротьби хтонічних і космічних сил; традиційні ворожіння про погоду на рік, життя і смерть; практики принесення жертви, щоби забезпечити нормальне проходження світом кризового періоду і стабільність світобудови загалом.

Ключові слова: обряд, звичай, ритуал, гаївки, сакральне, профанне, апотропей, свято.

Вступ. Лемківська календарна обрядовість є самобутньою складовою частиною української традиційної культури. Унікальність її полягає в тому, що, зазнавши культурних впливів сусідніх народів, вона зберегла свою архаїчну праукраїнську основу, ті світоглядні концепти, що визначають сутність української національної ідентичності. Їхній зміст полягає в переживанні людиною своєї буттєвої залученості до світу, прагненні до гармонійної взаємодії з ним.

Різні аспекти лемківських календарних обрядів весняного циклу є предметом дослідження багатьох сучасних науковців. Це, зокрема, М. Мушинка, Я. Бодак, І. Красовський, Й. Вархол, К. Чаплик та багато інших.

Метою ж даної розвідки є спроба проаналізувати ранньовесняні обряди лемків у їх взаємозв'язку з категоріями «лад» і «світопорядок» як сутнісними для української куль-

тури складовими частинами, що визначають характер взаємодії людини і навколишнього світу. Звернення дослідницької уваги саме до ранньовесняного циклу обрядів не є випадковим. Саме навесні, коли відроджувалася природа і розпочинався новий господарський рік, лемки відзначали новоліття. Отже, саме ранньовесняні обряди, прикмети, ворожіння мали стосунок не лише до певного календарного сезону, а до всього року, фокусуючи в собі цілісну систему світоглядних констант, що визначають культуру жителів карпатського передгір'я в її типових загальнонаціональних проявах.

Окреслена мета обумовила *постановку цілої низки завдань*, серед яких такі: з'ясувати зміст світоглядних категорій «лад», «порядок» та їхній взаємозв'язок із поняттям «обряд»; проаналізувати специфіку обрядового творення «ладованого простору» у контексті календарного свята як сакрального виміру часу; проаналізувати міфопоетичний зміст новолітнього ранньовесняного часу і специфіку його обрядовості.

I. У сучасному суспільстві спостерігається зростання цікавості до традиційних світоглядних парадигм, заснованих на уявленнях про гармонійну єдність людини і світу. Це не випадково, адже технократизм сучасної цивілізації, відділеність людини від природи, нехтування її законами – усе це призвело до загрозливої екологічної ситуації, способи налагодження якої знаходяться саме у культурному вимірі і полягають у необхідності переосмислення сутнісних засад взаємодії людини і світу. Саме ця теза обумовлює актуальність статті.

Споконвіку від народження і до самої смерті повсякденне життя українців регламентувалося численними обрядами і ритуалами. Вони пронизували всі сфери життя людини – від сімейної до суспільної. Цікаво, що український термін «обряд» походить від слова «обряджати», тобто приводити до належного вигляду, упорядковувати, прикрашати, прибирати, робити красивим, ошатним тощо [11, с. 105]. Отже, феномен обрядовості пов'язаний із прагненням до досягнення ладу та порядку в повсякденному житті. Як зазначає сучасна дослідниця Г. Лозко, ««обряд» означає «порядок», «лад», тобто ряд послідовних дій, що мають свої правила, які людина виконує щодня. Досягнення ладу є наслідком розумового і духовного зусилля, спрямованого на розуміння законів буття Всесвіту і визначення свого місця в ньому, коли всі суперечності в душі усунуті і між людиною та навколишнім світом існує духовна згода» [7, с. 35].

Витоки взаємозв'язку обрядовості із творенням впорядкованого, «ладованого» простору сягають дохристиянських часів і ґрунтуються на міфологічній концепції часу. Згідно з нею життя – це низка повторюваних періодів, у яких чергуються буденний, профанний і святковий, сакральний виміри. Відповідно до такої циклічної концепції, світ багаторазово створюється, руйнується і знову відроджується. Буденний вимір часу хаотичний і невпорядкований, у свята ж за допомогою певних ритуалів і обрядів відбувається долучення людини до світу ідеального, сакрального, впорядкованого. Міфологічній дохристиянській свідомості було притаманне знецінення історичного часу і прагнення за допомогою системи ритуалів поновити міфічний, сакральний час. Фактично, для первісної людини життя зводилось до постійного повторювання знакових дій, які вже були колись виконані богами або героями. Імітуючи божественні дії богів – виконуючи певні ритуали, людина тим самим сприяла підтримці сакральності світу, його циклічній регенерації [12, с. 205]. Тому саме свята надавали життєдіяльності соціуму ритмічності та стабільності, регламентуючи його в рамках усталених норм.

Найбільш важливі щодо цього календарні свята, обряди і звичаї. Строго узгоджені з астрономічним станом природи, зокрема її переломними моментами – зимовим і літнім сонцестоянням, весняним і осіннім рівноденням і, відповідно, зміною пір року, вони фіксують ритмічність, стабільність життя українського селянина в єдності господарських

і соціокультурних складових частин. Календарні свята наділялися людиною певною міфопоетичною семантикою, що відображала в образній формі її багатовікові спостереження за природою, і входили в систему народної аксіології – набували якісних характеристик, виявляючись як сприятливий чи навпаки час для тих чи інших проявів сімейного чи господарського характеру. Людина, якій у традиційній землеробській культурі відводилася роль активна і діяльна – роль господаря, узгоджувала своє життя з моментом календарного року. Саме календарні обряди служили одним із щонайважливіших культурних інструментів гармонізації всіх проявів життя людини з ритмами навколишнього світу. Українцям споконвіку була притаманна сакралізація традиційного календаря, що спиралась на віру в існування певного вищого міфоруитуального сценарію – основного річного ритуалу – у правильному виконанні якого вони вбачали головну мету й сенс життя.

У річній структурі власне лемківського календарного року особливе місце – як за кількістю міфологем, так і за їхньою значущістю – відведено весняному циклу. Уважалося, що весняний час – це пора від 21 березня до 23 червня, коли природа пробуджується від зимового сну і готується до нового життя та плідної творчості. Від найдавніших часів прихід весни супроводжувався на Лемківщині різними обрядами, що були спрямовані на вшанування природних стихій, сприяли пробудженню сил природи, прискоренню вегетації рослин та мали забезпечити майбутній добрий урожай. Відповідно до нявних міфопоетичних констант, весняний цикл можна умовно поділити на два періоди – ранньовесняний, що маркує пограниччя зими та весни і триває значний відрізок календарного часу від Стрічі (Стрітєння) до Страсного тижня, і пізньовесняний – від Великодня до Русалій (Зелених свят).

У контексті нашого дослідження, що має за мету проаналізувати прояв у лемківській календарній обрядовості притаманних українській традиційній культурі інтенцій забезпечити лад, порядок і гармонійні стосунки з навколишнім світом, особливий інтерес представляє саме ранньовесняний період. У поділ лемками-землеробами традиційного року на два сезони – зиму та літо, рання весна посідала окреме, надзвичайно важливе місце. На цьому етапі річного космобіологічного циклу, коли відбувалося пробудження природи і пов'язані з ним етапи господарської діяльності, лемки святкували новоліття. Цей період маркувався в народному календарі як кризовий, перехідний, коли відбувалося глобальне порушення норм життя, розрив простору і часу, стирання граней між світом мертвих і живих [1, с. 405]. Водночас існувало вірування, що саме в цей період людина за допомогою певних обрядів могла вплинути на своє життя впродовж року – відвести лихі сили і привернути добрі, гармонізувати простір навколо себе. Отже, ранньовесняний час, рівносильний за своїм значенням межі старого і нового років, мислився лемками як магичний період, як щонайважливіша сакральна точка річного кола.

II. Серед найвиразніших міфологем весняного новоліття передусім цікава міфологема природного «повороту», що символізує рух циклічного кругового часу і пов'язані з ним зміни – потепління, пробудження тварин і рослин; концепт заснування, творення світу; уявлення про зміну пір року як про перехід від хаосу до космосу, від деструктуралізованого світу до творення нової реальності; мотив календарної межі, що розділяє старе і нове. Тема оновлення космобіологічного циклу, соціального і господарського життя людини реалізувалася в цілому комплексі магичних практик. Це, зокрема, ініціальна, вербальна й імітаційна магія, спрямована на прискорення вегетації рослин і вшанування сил природи; система очисних, апотропеїчних та профілактичних обрядів, пов'язаних з уявленнями про ранньовесняний час як «поганій», коли на землі набувають активності хтонічні істоти; ритуальні змагання як відтворення боротьби хтонічних і космічних сил; традиційні ворожіння про погоду на рік, а також про життя і смерть; мотив принесення

жертви, щоби забезпечити нормальне проходження світом кризового періоду і стабільність світобудови загалом [1, с. 305].

Перший важливий цикл обрядів ранньовесняної пори – це обряди проводів зими і заклику весни, другий, не менш важливий, – зустрічі весни, третій – її вшанування. Обряд проводів зими і привітання весни на Лемківщині (зокрема, у таких українських селах західної Пряшівщини, як Койшів, Олійників, Словинки) співвідносився зі звичаєм топити або спалювати Смертку. На Смертну неділю дівчата робили жіночу фігуру із соломи та зв'язаних навхрест палиць і одягали її у старий одяг. У супроводі хороводів і обрядових пісень («Юліана, красна панна», «Маріна, Маріна») виносили її за село, а там топили в річці або спалювали. Додому ж поверталися з молодим деревцем – ялинкою чи берізкою [4, с. 208]. На думку В. Проппа, в основі цих дійств лежить так звана «філософія зерна»: солом'яне опудало, що символізувало зиму і смерть, вбивали, щоб природа воскресла, божество передало свою силу землі і відродилося з неї у вигляді нового врожаю. Важливо, що такі дії – спалення чи потоплення – завжди супроводжувалися вдаваним плачем і щирим сміхом. За народними віруваннями, сміх мав здатність відроджувати життя, відіграючи роль життєдайної сили [9, с. 16].

Наступний етап, закликання весни, пов'язаний із тим, що люди не до кінця розуміли закономірності змін пір року і не виключали можливості, що зима буде тривати вічно, а весна так і не настане. Щоби не допустити такої біди, весну закликали, за допомогою певних обрядів намагалися сприяти її поверненню. Українці вважали, що весну приносять із собою птахи, повертаючись із вирію. Щоб викликати повернення птахів, а заодно і прихід весни, уважалося, треба цей приліт відтворити, імітувати його. Головний спосіб закликання весни полягав у тому, що 22 березня, на свято Сорока святих, господині випікали сорок калачів або сорок коржиків у вигляді жайворонків. Цей обряд, поширений по всій Україні, на Лемківщині майже не був представлений. Виняток становлять лише деякі лемківські села Підляшшя. Печиво у вигляді пташок роздавали дітям, які своїми веселощами та подякою за обрядове печиво мали розбурхати сплячу природу. Дітвора бавилася із «птахами»: намагалася залізти на якесь підвищення – на огорожу чи на дерева – і підкидала їх угору, імітуючи рух у повітрі. Птахів натикали на гілочки і ставили на городах. Вітер гойдав їх так, що здавалося, ніби вони літають. Діти гралися із «жайворонками» упродовж дня, а потім їх з'їдали. Але іноді й залишали до наступного року. У такому разі їх кидали в річку чи ставок, розставляли в городах, садах, будинках та інших місцях. Це було своєрідне жертвоприношення природі, яке, за віруваннями людей, мало забезпечити їм усілякі гаразди. У різних варіантах цей обряд був поширений і в інших регіонах України. Так, на Чернігівщині, коли починалась весна, господині варили горщик каші, виносили його на вулицю і закопували в землю, вірячи, що це сприятиме врожаю [10, с. 95].

Дитячі ігри із «пташками» супроводжувалися примовками, своєрідними магічними формулами-проханнями поскоріше прилетіти, забрати зиму і принести весну, тепло, врожай. Очікування повернення птахів, тепла і хліба – основні мотиви, що варіювалися у примовках, які супроводжували гру з обрядовим печивом. Тексти весняних пісень-прохань – це своєрідні магічні формули, ритуальні аграрні заклинання. У цих піснях-примовках зображували бажане, очікуване як дійсне. Це є важливим прийомом імітаційної магії загалом і, зокрема, віри в магічну силу слова.

У деяких лемківських селах Підляшшя, а також на Поліссі та Поділлі ще наприкінці XIX і до середини XX ст. побутував архаїчний звичай випікати перед Благовіщенням прісне печиво «буслові лапи». За формою воно нагадувало лапи лелеки. Часто це печиво робили також у формі борони, плуга, серпа, пташиного гнізда тощо. Таке печиво роздавали дітям, які гралися з ним, співаючи пісень-примовок. Випікання печива у вигляді

предметів, що символічно відтворювали значущі для землероба мотиви – відродження життя, культурний обробіток ґрунту, збирання врожаю, є яскравим виявом імітаційної аграрної магії і, за народними уявленнями, мало забезпечити вдале ведення господарства.

Період закликання та зустрічі весни знаменувався на Лемківщині також іграми молоді і співом веснянок-гайвок. Гайвки були більш поширені в Південній Лемківщині, менше в Галицькій її частині. Виконувались же вони виключно дівчатами: хлопці були лише присутні при цьому. Лемківські хороводи-ігри з гайвками – це здебільшого так звані «гикання», «качки», «гоядюндя» [6, с. 55]. Цікавою є лемківська веснянка-гра «Качки гнати». Співаючи, дівчата йшли селом, час від часу махаючи хустками. Дійшовши до центру села, ті з них, що йшли попереду, ставали таким чином, щоб утворилися своєрідні ворітця, через які потім проходили всі інші. Рухалися дівчата дуже швидко – майже пробігали, розмахуючи хустками, як крилами. Ця хода мала магічно-символічний зміст. Так, качки, особливо дикі, у народі вважалися провісниками весни. Пробігаючи селом, махаючи хустинками, наче качки крилами, дівчата таким чином закликали весну, вітали її. Пробігання-пролітання дівчат-качок через село втілювало побажання, щоб весна прийшла так швидко, як швидко пробігають дівчата. Ворітця ж – це і є ті космічні ворота, через які, за віруваннями, приходять із неба і сонце, і весна [5, с. 135].

Співаючи, дівчата збирались на вулиці чи виходили за село. Іноді під час виконання пісень відтворювалися прийоми роботи в полі – сіяння, оранки тощо. Це найстаріший пласт весняних ігор, що, поєднуючи рухи і пісню, є виявом аграрної магії, покликаної забезпечити вдале ведення господарства. У текстах веснянок-гайвок багато наказових інтонацій і звертань. Люди вірили, що навіть просто назвавши явище, предмет, вони тим самим набували над ним влади. Слово ж, об'єднане з музикою, рухом, ритмом, набувало особливої сили. Тому таку велику роль в обрядах заклику весни мали пісня, ритмічні рухи, музичний супровід. Лемки вірили, що коли закликати весну, то вона швидше прийде і принесе їм дари – достаток, врожай, здоров'я, приплід худоби тощо. О. Потебня зазначає: «Чим далі у старовину, тим міцнішою була віра у здатність слова своєю появою викликати те, що воно означало. Первісний господар вважав себе центральною фігурою життя та природи і вірив, що він є носієм власної долі, може вплинути на природу і благанням чи закликанням змусити її бути корисною йому; словом і дією привернути до себе добрі сили і відвернути лихі» [8, с. 59].

Деякі гайвки мали характер пісенних діалогів, перегуків, коли реплікам дівчат з одного кутка села голосно відповідав гурт з іншого. Також мало місце жартівливе протиборство між молоддю, коли хлопці втручалися в дівочі розваги, а дівчата у відповідь на це висміювали їх, усіяко дошкуляли. На думку Т. Агапкіної, таке протистояння між молоддю у весняний період мало ритуальне значення і було спрямоване на відновлення порядку та балансу. «У перехідний календарний час відбувається зняття соціальних і етичних заборон і ненадовго починає панувати перевернутий стан світу. За цих обставин між окремими групами традиційного суспільства виникає умовний стан протиборства, що реалізується в різних за формою і змістом поєдинках, які мають характер змагання і символізують відновлення порядку і гармонії в суспільстві і природі» [1, с. 135].

III. Отже, ранньовесняний період закликання весни на Лемківщині пов'язаний з імітаційною та вербальною магією, обрядами жертвоприношення землі, вшанування природних стихій. Дитячі ігри з обрядовим печивом і примовки, дівочі веснянки-гайвки і хороводи, ритуальні змагання між молоддю – ці обряди мали забезпечити швидке настання весни, тепла, врожаю, а також вдале проходження світом перехідного, кризового етапу. Із часом трансформувались, вони перетворилися на дитячі чи молодіжні ігри-забави.

Наступний етап ранньовесняного періоду – зустріч весни – ознаменований підготовкою до сівби та майбутніми польовими роботами. Серед обрядів цього періоду важ-

ливу роль відігравала так звана ініціальна магія. Селяни вірили, що коли в господарстві буде все підготовленим до весняних робіт, то й урожай буде добрий. Тоді весна «відчусь і зрозуміє», чого саме хоче від неї селянин. А тому вже від Федоровиці (перший день Великоднього посту) газди починали ретельно впорядковувати своє подвір'я, створювали бажаний образ ладу та порядку – спалювали сухе сміття і непотрібний мотлох, на полях збирали каміння і зносили на межу. Лемки вірили, що отримати гарний урожай можна лише очистивши землю і себе перед посівними роботами від усього злого, нечистого, мертвого. Саме тому на цей період припадає багато очисних обрядів, що стосуються очищення енергетичного – від лихих сил і енергій – і пов'язані зі стихіями води та вогню. Також були поширені апотропеїчні та профілактичні обряди. За лемківськими віруваннями, саме в магічний ранньовесняний час, коли природа відроджується, пробуджується після зимового сну, можна причаститись її силами і забезпечити собі здоров'я на весь рік.

Профілактичну функцію забезпечення здоров'я та врожаю виконував на Лемківщині обряд освячення вербових багняток (галузок) у Квітну неділю. Прийшовши додому, люди легенько ударяли домочадців вербовими гілочками, промовляючи: «Не я б'ю, верба б'є. Будь здоровий, як вода! Будь багатий, як земля!». Вірили, що здорове, квітуче дерево в той момент, коли його гілки торкаються людей чи тварин, передає їм своє здоров'я, силу і красу. Іноді з метою запобігання хворобам домашньої худоби їй у їжу додавали освячені багнятка або затикали їх у хліву біля дверей, даху. Вербі приписувалася і здатність сприяти родючості землі. Із цією метою вербові гілочки розламували і розкидали по полі чи встромляли на межі. Надавали вербовим багняткам і потужних апотропеїчних властивостей. Побутувало повір'я, що в хату, де є верба, не потрапить блискавка. Із цією метою під час грози кидали вербу у вогонь. Поряд з обереговими, захисними властивостями вербові багнятка, за лемківськими віруваннями, є потужними «чистителями». Існували уявлення, що на гілочках верби оселяються душі покійників, які оберігають людину від нечистої сили. Тому у весняній хресній ході на ниви і до криниць завжди використовували свячену вербу. Вірили, що верба закриває дорогу в дім усякій нечисті. Освячені гілочки клали на божницю чи за ікони, зберігали їх упродовж року.

Осередням ранньовесняних очисних і профілактичних обрядів перед початком сільськогосподарських робіт на Лемківщині вважався четвер на останньому, страстному, тижні, що називається «великим» або «чистим». Оскільки найбільші «чистителі» і «святителі» у народі – це вогонь і вода, то в ці дні були поширені звичаї очищення за допомогою цих стихій – умивання, обливання, іноді купання в річках, а також паління четвергових вогнів і обкурювання приміщення. Побутувало вірування, що в четвер рано-вранці ворон купає в річці своїх дітей, а живуть ворони сотні літ. Отже, вода в цей день на світанку – цілюща. Щоби бути здоровим, «відмити» та заворожити недугу і смерть, необхідно встигнути скупатися до сходу сонця, до ворона, бо пізніше вода втратить свою чудодійну силу. Подекуди, щоби посилити очисні і цілющі властивості води, у неї опускали срібло. Також срібло кидали у воду, щоби жити багато, щоби водилися гроші. У деяких регіонах у четвер варили у воді вербу, а потім цією водою обливалися, щоби бути здоровим і позбутися нашкоджувальних хвороб.

Із часом у весняне омовіння в чистий четвер стали вкладати новий смисл. Спочатку це символізувало очищення перед початком польових робіт. Час проведення обряду зберігся, однак форми і зміст його змінилися. Поступово обряд почали виконувати із профілактичною метою, щоби бути здоровими весь рік, змити хвороби. Давність цього обряду і його важливість для лемків не викликає сумнівів. Це видно з того, що його виконували на світанку – у період, що раніше вважався найбільш вдалим для здійснення різних магічних дій [10, с. 103].

Ту ж саму семантику очищення від нечистої сили мав звичай у ніч великого четверга палити вогні. Очисні вогні розкладали здебільшого на підвищеннях, щоб заграва простягалася на всю місцевість, і кожен міг побачити її. Вірили, що вогні проженуть злі сили, смерть, хвороби, очистять землю і тим самим сприятимуть врожаю, приплоду худоби, умилостивлять сонце і землю. Підлітки приносили головні цього вогню додому і від них розпалювали домашнє вогнище. Також уважалося хорошою прикметою донести додому вогонь страсної свічки. Люди поверталися із церкви із запаленими свічками, обходили з ними господарство, підкурювали всі входи і виходи, а заходячи до хати, випалювали хрест над дверима хижі, на грядці, вірячи, що тим самим очищають помешкання від нечистої сили. Страсні свічки, за віруваннями, мали ще й апотропеїчні властивості. Їх зберігали в хаті на почесному місці за образами до наступного чистого четверга, а під час бурі, грози, грому запалювали, щоби відвести негоду.

Серед інших захисних обрядів чистого четверга важливе місце мало приготування так званої «четвергової солі». Разом із хлібом вона увійшла до числа предметів, що їх заготовляли перед посівом із магічною метою, щоби забезпечити родючість ниви і здоров'я. Звичай приготування солі специфічний саме для чистого четверга, на інші дні він не переносився. Сіль загортали у тканину й обпалювали в печі. Вона вважалася ліками від усіх хвороб, апотропеїчним і профілактичним засобом. Її зберігали впродовж року і вірили, що вона рятує від пристрїту, хороша для овець, корів, допомагає в разі болей у животі.

Профілактичні й апотропеїчні обряди ранньовесняного періоду розпочиналися ще на Грімниці. Саме день першої зустрічі зими й літа лемки вважали найбільш сприятливим, щоби зачаклувати та відхилити громи й бурі, які влітку завдавали чимало шкоди нивам. Люди вірили в магічні властивості води і свічок, освячених у цей день. Стрітенські, або, як казали, громничні, свічки святити в церкві після освячення води, запалювали їх і несли засвіченими до своїх хиж. Уважалося, що вони мають магічну здатність уберегти господарство від стихійних лих – пожежі, грому, граду, зливи, бурі, а також сприяти вчасному й благополучному збору врожаю, здоров'ю родини, приплоду худоби. Під час лотої бурі їх запалювали в печі, «жеби перун до обистя не вдарив» [4, с. 208]. Цікаво, що, на думку деяких дослідників, зокрема М. Мушинки, цей обряд має не лише апотропеїчну семантику, але і є рудиментом жертвоприношення на честь бога грому Перуна [4, с. 209]. З метою охорони обійстя перед громом у деяких місцевостях грімничною свічкою в цей день випалювали знак хреста на головній гряді або на віконній рамі, а також обходили з нею господарський двір. Стрітенській воді також надавали магічних властивостей. Вважалося, що нею можна лікувати рани, врятувати від злого ока, пристрїту тощо. Господарі кропили цією водою худобу під час першого вигону на пасовисько, а також стайні й обори від відьом.

У деяких лемківських селах Словаччини на Фашенги (Масницю) проводився обряд прив'язування колодки до ніг неодруженим дівчатам і хлопцям. Це була свого роду ритуальна форма засудження молоді, що не виконала свій обов'язок, не одружилася протягом зимових м'ясиць і тим самим, за давніми повір'ями, могла зашкодити природі, знизити родючість полів. Така обрядодія бере свій початок з уявлення, що між людиною і природою існує гармонія. А отже, землеробські і сімейні стосунки – взаємопов'язані. І дійсно, у традиційній культурі українців простежується спільність аграрної і весільної обрядовості. Можна припустити, що весільний обряд був колись органічною складовою частиною календарного циклу. Здійснення шлюбу вважалося необхідним для впливу на родючість землі. Як зазначає Л. Івашнева, «прагнення використати вплив плідності людини на родючість землі спостерігається у всьому циклі аграрних свят. Не випадково таке значне місце в цих останніх займають еротичні, шлюбні мотиви, шлюб-

не дійство як таке» [3, с. 191]. Саме через те більшість весіль справлялись у період інтенсивної підготовки до сільськогосподарських робіт, у зимові м'ясиці. Підсумок же цим тижням підбивали Фашенги – свято проводів зими. Серед інших лемківських масничних звичаїв, спрямованих на ініціацію гарного врожаю, – обрядовий жіночий танець на коноплі. «Жеби коноплі високо вирости», жінки під час танцю високо підстрибували, тягали одна одну за волосся, а також до танцю запрошували тільки високих чоловіків (с. Руська Воля) [4, с. 108].

Висновки. Отже, у даній розвідці ми проаналізували деякі лемківські ранньовесняні обряди закликання та зустрічі весни і з'ясували, що вони співвідносяться не лише з імітаційною та вербальною магією, спрямованою на прискорення природної вегетації, але і системою апотропеїчних, очисних та профілактичних обрядів. Це пов'язано з тим, що календарні свята наділялися лемками певним міфопоетичним змістом і якісними характеристиками, позначаючись як сприятливий час чи навпаки. Поряд із міфологічним мотивом новоліття, природного повороту часу на весну, коли природа оживає після зимового сну, ранньовесняний період співвідносився з концептом так званого «поганого часу», коли руйнувалась струнка буттєва вертикаль, зникла грань між вимірами всесвіту – світом потойбічним, земним та небесним, наступав кризовий, перехідний період. Саме тому в цей час особливої актуальності набували мотиви переходу від хаосу до космосу, від деструктуризованого світу до творення нової, гармонійної, реальності і, відповідно, ритуали, спрямовані на відновлення та підтримання буттєвої гармонії. Такі «ладотворчі» обряди, здійснені в перехідний період новоліття, за віруваннями, здатні були гармонізувати простір протягом усього прийдешнього господарського року, однак їхні окремі елементи, покликані підтримувати заведений буттєвий лад, наявні і в обрядовості річного міжсезоння. Це свідчить про важливість в ієрархії цінностей лемків світоглядної категорії ладу та порядку, а також про особливу роль людини у світобудові – як діяльного начала, покликаного підтримувати заведений буттєвий лад і гармонію. Багато з архаїчних лемківських вірувань і обрядів сьогодні відійшли в минуле. Однак нам важливо зберегти і не розгубити ті, що збереглися, оскільки відображені в них моделі світовідношення і міфопоетичні образи сьогодні є безцінним джерелом знань про нас самих, про нашу національну самоідентичність.

Список використаної літератури

1. Агапкина Т. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. Москва : Индрик, 2002. 816 с.
2. Гоцалюк А. Світоглядні уявлення українців у традиційній весняній обрядовості (XX–XXI ст.). *Етнічна історія народів Європи*. 2009. Вип. 29. 150 с.
3. Ивашнева Л. О взаимосвязи календарной и свадебной поэзии. *Русский фольклор*. Ленинград, 1976. Т.16. С. 191–192.
4. Мушинка М. Календарні обряди. *Лемківщина : земля – люди – історія – культура*. Т. 2. Нью-Йорк ; Париж ; Сідней. 494 с.
5. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Т. 2. Вінніпег, 1959. 255 с.
6. Кирчів Р. Із фольклорних регіонів України : нариси і статті. Львів, 2002. С. 180.
7. Лозко Г. Коло Свароже. Відроджені традиції. Київ : Український письменник, 2004. 222 с.
8. Потебня А. Объяснение малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1887. Т. 2. 809 с.
9. Пропп В. Русские аграрные праздники : Опыт историко-этнографического исследования. Санкт-Петербург : Терра ; Азбука, 1995. 176 с.

10. Соколова В. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX – начала XX в. Москва : Наука, 1979. 292 с.
11. Суханов И. Обычаи, традиции и преемственность поколений. Москва : Политиздат, 1976. 216 с.
12. Элиаде М. Космос и история. Избранные работы. Москва : Прогресс, 1987. 311 с.

CATEGORY OF “WORLD ORDER” IN LEMKOV CALENDAR OF EARLY SPRING CYCLE

Nina Hlavatska

National Museum of Folk Architecture and Life of Ukraine

Academic Tronka str., 03026, Kyiv, Ukraine

e-mail: nina-sharovska@ukr.net

The article analyzes the manifestation in the Lemko calendar ritual of the early-spring cycle of the outlook categories “order” and “world order” as essential for the Ukrainian culture components that determine the nature of interaction between man and the world around him. It is found that the early spring period was marked in the national calendar as a crisis, a transition, when there was a global violation of standards of life, the gap of space and time, the blurring of the faces between the world of the dead and the living. At the same time, it was almost the only time in a year when a person could influence his life with the help of certain rites – to withdraw evil forces and attract good ones, to harmonize the space around him. The most significant mythologists of the spring period are considered, in particular, the mythology of the natural “turn”, which symbolizes the movement of cyclic circular time and the related changes – warming, awakening of animals and plants; concept of dreaming, creation of the world; the idea of changing seasons as a transition from chaos to space, from a deconstructed world to the creation of a new reality; the motif of a calendar boundary separating the old and the new. The classification of early spring rites and magical practices in the context of the motifs of winter winters and the call of spring, its meeting and worship is classified. The complexes of initial and verbal rites, as well as the practices of imitation magic, aimed at accelerating plant vegetation and honoring the forces of nature, are analyzed. The system of purifying, apotropaic and prophylactic rites associated with the concept of early spring time is considered to be “bad” when chthonic beings become active on earth. The phenomenon of ritual competitions as a reproduction of the struggle of cognitive and cosmic forces has been investigated; traditional divination about the weather of the year, life and death; sacrifice practices to ensure the normal passage of the crisis world and the stability of the universe as a whole.

Key words: rite, custom, ritual, witchcraft, sacred, profane, holiday.

УДК 130.2

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-23-11>

МЕДІАКУЛЬТУРНА СПЕЦИФІКА ВІДЕОБЛОГІНГУ ЯК ПРАКТИКИ МЕДІАКОМУНІКАЦІЇ

Юлія Доброносова

Національний транспортний університет
вул. М. Омеляновича-Павленка, 1, 01010, м. Київ, Україна
e-mail: ilajali@ukr.net

Автор виходить із того, що нині медіакультура визначає тренди соціального й економічного розвитку соціуму, когнітивні і комунікативні спрямування індивідів. Пізнання актуальних медіакомунікаційних практик потребує розвитку міждисциплінарних студій медіа із філософсько-антропологічною домінантою. Для сучасної культури медіарозмаїття характерне накопичення нових форм репрезентації. Відкритість і зміни співвідношення приватного і публічного в медіакультурі породжують нові ризики. У центрі уваги дослідження – відеоблогінг як важливе явище сучасної медіакультури й ефективна практика комунікативної самореалізації. Автор розглядає медіа як засоби творення і трансляції смислів та представляє відеоблогінг як простір засвідчення інтерсуб'єктивності й інтерекзистенціальності людського існування. Образи користувача-реципієнта або автора відеоблогів сьогодні є одними з найбільш поширених образів індивіда медіамереж. Відеоблогінг є розмаїттям практик, які дозволяють людям пізнавати світ і самих себе та здійснювати самоактуалізацію. Проте сучасні відеоблоги в медіамережах можуть бути примітивними зразками самовираження, маніпуляцій свідомістю, пропаганди і популізму, домінуванням дисгармонійного естетичного. Медіакультурна специфіка відеоблогінгу пов'язана з розвитком мережевого і конвергентного суспільства, він є частиною медіакультури, у якій кожна особа може стати медіа. Окреме питання дослідження – спорідненість відеоблогінгу з масмедійними практиками та мистецтвом. На думку автора, відеоблогінг можна розглядати як частину нових креативних індустрій і традиційної сфери розваг. Автор вважає перспективним напрямом майбутніх досліджень осмислення специфіки медіадовіри до відеоблогерів.

Ключові слова: відеоблогінг, медіакомунікація, медіакультура, медіарозмаїття, мережеве суспільство.

Вступ. В актуальному соціокультурному просторі зростає кількість практик медіакомунікації, у яких інтенсифікуються пізнавальний і екзистенціальний потенціал людського існування. У медіакультурі масштабно накопичуються нові способи і засоби презентації та поширення інформації, конструювання і трансляції смислів, ідей і цінностей, та ми можемо зіткнутися і з тенденціями, успадкованими сучасними медіа від медіа попередніх поколінь. Поява нових практик медіакомунікації часто вимагає від особи відповідей на виклики, пов'язані з розвитком технологій і соціальних відносин, та не менш важливою є необхідність відповідати на виклики самоідентифікаційні та сенсові. Тому *актуальність* мають дослідження медіакомунікацій, вкорінених у тенденції розвитку мережевого соціуму. Прикметним явищем медіакультури сьогодні є відеоблогінг, осмислення якого повинне стати завданням філософії медіа.

Метою нашого дослідження є виявлення і загальне окреслення медіакультурної специфіки відеоблогінгу як практики медіакомунікації, у якій увиразнюються тенденції розвитку сучасної медіакультури як культури медіарозмаїття.

Відеоблогінг сьогодні вже став предметом досліджень філософії, соціології, між-дисциплінарних студій масової комунікації і медіа, медіапсихології і медіапедагогіки. Р. Крохмальний і Д. Крохмальний [8] стверджують, що відеоблог акумулював панівні ознаки інтернет-комунікації нашого часу, але його дослідження є методологічним викликом для науковців. Цінні спостереження щодо блогерства як медіакомунікації знаходимо в І. Артамонової [2] й А. Досенко [7], до дискусії спонукають висновки А. Васильєвої [5]. Спектр тематики міждисциплінарних досліджень відеоблогінгу широкий: А. Боровенков [4] осмислює його як мережеву комунікацію, Н. Мартянова [11] розглядає його субкультурні прикмети, В. Луциков і М. Терських [9] наголошують на необхідності його означення як сучасного інструменту соціальної комунікації, Є. Абросимова [1] досліджує специфіку дитячого і підліткового сегмента блогосфери.

Складність відеоблогінгу як явища та розмаїття напрямів його осягнення продемонстрував і семінар за участю практиків-медійників і науковців «Відеоблогінг: між популізмом і журналістськими стандартами. Як створити унікальний контент», ініційований Академією української преси 26–27 червня 2019 р. в Києві. Серед дослідників популярні осмислення жанрів відеоблогів у контексті трансформацій масової комунікації, розвитку мережевого суспільства і кіберсоціалізації, порівняння діяльності відеоблогерів із журналістською практикою і стандартами, вивчення пов'язаних із відеоблогерством феноменів довіри, маніпуляції масовою свідомістю, медіатравматичного потенціалу відеоблогінгу.

Філософське осягнення відеоблогерства недостатньо розвинене, хоча має значний потенціал, адже сьогодні філософська антропологія перетворюється на креативний дискурс, співмірний із багатоманіттям медіакреативності людини, а пізнання актуальних медіакомунікаційних практик потребує розвитку студій медіа з філософсько-антропологічною домінантою. Концептуально і методологічно цінними для нас є підходи Вілема Флюссера, Дітмара Кампера, Лева Мановича, Норберта Больца, Лідії Стародубцевої, Катерини Багаєвої, Нікласа Лумана, Олівера Грау, Ерккі Хухтамо. Аналізуючи поступ антропології медіа, Дмитрій Петренко [13] виділяє чотири її лінії: проєкційну (медіа або як інструмент, або як протез, що розширює людські здібності – у Маршалла Мак-Люена), трансцендентно-критичну (медіа в контексті соціальних, економічних або політичних відносин – у Теодора Адорно і Жана Бодріяра), іманентно-критичну (медіа як автономні явища, що формують і деформують сприйняття і розуміння людини – у Дітмара Кампера і Вілема Флюссера), реконструктивістську, або археологічну (розробка генеалогічного опису зв'язки «медіа – людина» – у Вольфганга Ернста, Фрідріха Кіттлера, Ерккі Хухтамо). Для дослідження відеоблогінгу всі перелічені підходи можуть бути застосовані, для осмислення його медіакомунікаційної специфіки релевантними будуть перші три, для розкриття зв'язку породжуваних ним соціокультурних викликів та прихованої наявності у відеоблогінгу міток медіа попередніх поколінь – четверта.

I. Відеоблогінг є прикладом актуальної медіакомунікації з подієвою і ситуаційною основою, у якій виняткову роль відіграє персональний досвід. Для розуміння його як медіакомунікаційної практики розглядатимемо медіа як засоби творення і трансляції смислів або, за словами Ерккі Хухтамо [15], сконструйовані комплекси звичок, уявлень і практик, вкорінених у складних культурних кодах. Це дозволить увиразнити його значення як явища медіакультури та розмаїття практик, які дозволяють людині пізнавати світ і саму себе та здійснювати самоактуалізацію. Відеоблогінг відкриває особі можливості комунікативної самореалізації і є свідченням сучасних змін у співвідношенні приватного і публічного. Виходитимемо з розуміння відеоблогу як відеоконтенту у Всесвітній мережі, який вирізняється періодичністю виходу й асоціюється з певною особою або групою осіб, а відеоблогінгу – як процесу творення і комунікації за допомогою віде-

облогів. Відеоблоги існують майже двадцять років і постійно зазнають трансформацій, пов'язаних із розвитком технологій і мережевого соціуму та швидкою зміною зацікавлень публіки, зберігаючи зв'язки з витоками в щоденникових записах у Мережі. Розвиток відеоблогерства протягом останніх семи – п'яти років засвідчує, що цей різновид діяльності перетворюється на професійний. Характерними особливостями відеоблогів є регулярність появи нового відеоконтенту, орієнтація на візуальне сприйняття інформації, виняткова роль емоцій і персони відеоблогера, спрямованість на діалог із глядачами й інтерактив у спілкуванні, можливості як для спрощення повідомлень, так і для прояву медіакреативності за рамками наявних моделей традиційних масмедіа і нових медіа, поєднання інформаційного і розважального компонентів, змагальний принцип у діяльності відеоблогерів. Сьогодні серед численних прикладів відеоблогінгу в медіамережах можна зіткнутися поруч із креативним медіапродуктом із примітивними зразками самовираження, маніпуляцій свідомістю, пропаганди і популізму, домінуванням дисгармонійного естетичного і профанізацією цінностей. Як медіапрактика відеоблогінг залишається підтвердженням інтерсуб'єктивності й інтерекзистенціальності людського існування, радикально відкритого і здатного визначати межу своєї відкритості або не усвідомлювати її. Відеоблогінг є яскравим свідченням зазначеної Дмитром Петренком [13, с. 6-7] особливості всіх медіа поставати множинністю процесів виробництва, фіксації, збереження, ретрансляції і відтворення образів і знаків, що визначають трансіндивідуальні конфігурації зовнішнього, які мають потенцію відтворювати антропологічні стратегії влади / знання та відкривати нові режими артикуляції людського. Для культури медіарозмаїття характерне накопичення нових форм репрезентації, які творять постійно змінну зону дискурсивних обмінів, завдяки чому нові практики медіакомунікації ефективно впливають на повсякденний досвід, життєві спрямування і цінності особистості. Нині ми маємо справу з високим ступенем інтегрованості медіакультури: медіаканали не існують ізольовано, зближуються, а малі медіамережі об'єднуються у великі. Розвиток та масовість поширення технологій мають значення, та не менш важливими є дискурси, які з'являються разом із ними, адже медіа не мають фіксованих кордонів. Відеоблогінг є частиною медіакультури, у якій кожна особа може стати медіа, і його можна розглядати як явище-симптом в умовах, коли масмедіа втратили панівну позицію і гібридизуються з новими медіа. Ми повинні акцентувати на відмінності практик журналістики і блогерства та можливостей їх переплетіння, і відеоблогінг має бути представлений як явище прикордоння масмедіа та мистецтва. З такої перспективи увиразнюється його самоцінна специфіка і контекст його подвійної генези в масмедіа і мистецтві перформенсу. Зрештою, відеоблогінг є практикою медіакомунікації, котру уможливив розвиток соціальних мереж, а це актуалізує ще й питання про характер збереження його зв'язків із масмедіа і технологічною основою створення і поширення контенту.

Відкритість і зміни співвідношення приватного і публічного в сучасній медіакультурі породжують нові ризики, пов'язані з незахищеністю особи, маргіналізацією повідомлень і заміною інформативності їх повторюваністю. Прикметою актуальної медіакомунікації є те, що більшість технологічних та соціальних інновацій продукуються в медіамережевій реальності, і частина із них переливається за її межі. У зоні зустрічі, зіткнення або діалогу мережевої і позамережевої дійсності відбуваються найважливіші процеси, які зачіпають пізнавальні, екзистенціальні, комунікативні та ціннісні засади людського існування. Як зазначає Ярослав Любимий, мережі соціальних відносин є одним із вимірів мережевого суспільства як такого, але соціальні мережі існували завжди, і їхньою суттєвою характеристикою є «не індивіди самі по собі, а параметри порядку – правила, інтереси, цінності, ідеї, на основі яких самоорганізується Мережа» [10, с. 181].

Специфіка глобальної медіакультури визначається не лише небаченими можливостями комунікації, а й загостренням проблеми цифрового розриву і цифрового стримування одних країн іншими, питання цифрового й інформаційного суверенітету особливо актуальні в умовах військової й інформаційної агресії проти України. Швидкість накопичення технологічних інновацій дає підстави дослідникам стверджувати, що глобалізоване людство стоїть на порозі нового етапу розвитку і становлення нового типу суспільства, яке прийде на зміну інформаційному, частково його заперечуючи, частково – розвиваючи. Микола Ожеван і Дмитро Дубов зазначають, що нині «<...> світоустрій швидше відповідає лініям (теле)комунікацій (або інформаційній інфраструктурі), ніж власне кордонам держав» [12, с. 143], і народжується конвергентний соціум, у якому йдеться про перспективу конвергенції нанотехнологій, біотехнологій, інформаційних технологій і когнітивних наук, генетики і робототехніки, більшість із яких є трансгуманістичними, адже «обіцяють кардинальні зрушення у сфері технологічних втручань у природу людини» [12, с. 10], тому прийдешнім Четвертій і П'ятій індустріальним революціям відповідають образ *Homo ex Machina* і спроби створення постлюдської людини.

Переплетіння ознак конвергентного і мережевого суспільства приводить до того, що соціальні потреби, які змінюються, ведуть до поступу технологій, а не самі технології змінюють суспільство, причому цифрові медіатехнології інтенсифікують особливості культури постмодерну з його множинністю, плюральністю і орієнтацією на перехідний розум (Вольфганг Вельш). За словами Норберта Больца [3, с. 166–167], електронні розширення нашої самості обходять час і простір і не дозволяють вмістити в себе старі аперцепції, тому виникає тотальність усіх охоплених свідомостей.

II. Образи користувача-реципієнта або автора відеоблогів сьогодні є одними з найбільш поширених образів індивіда Мережі, а контент відеоблогів, асоційований із певною персоною, наново порушує проблеми комунікації, співвідношення різних Я в одній людині та комунікативного спрямування Я на одне або кілька Ти.

Перебуваючи на перехресті медіа, масмедіа, мистецтва й індустрії розваг, відеоблогінг оприсутнює крапки зростання медіакультурних інновацій. Регулярність і актуальність – прикмети його спорідненості з масмедіа і сферою реклами, домінанта перформативності та художніх і риторичних прийомів – мітка зв'язків із синтетичними мистецтвами, мережева логіка розвитку – ознака зв'язків із мережевим суспільством та іронія – симптом культури постмодерну. Це робить його явищем складним, а в розмаїтті його зразків міксуються прикмети культури модерну і постмодерну.

Характеризуючи антропологічну специфіку другої, Костянтин Райда зазначає, що в ній ми «маємо справу з Рециклюванням часу: якщо у премодерні час сприймався як певна циклічність, у парадигмі модерну він набув лінійних характеристик, то в постмодерні він передбачається феноменом комп'ютерного штибу, відмінним і від першого, і від другого випадку, й у найголовніших передбаченнях, як час із властивістю обернення» [14, с. 95]. Ця прикмета стає особливо важливою в різних жанрах відеоблогів: у них через вербальні та візуальні образи, зустріч кількох медіа, зокрема й усного мовлення, інтонованого персонально, ми стикаємося із простором появи і зникнення експериментальних топосів, креативного й інноваційного антропологічного досвіду. Весь спектр переживання споглядання Іншого й Інших на екрані може супроводжувати перегляд відеоблогів, водночас у них можна зіткнутися і із ситуаціями, співмірними з метафізикою відсутності.

Відеоблогінг успадковує і розвиває притаманну здавна більшості медіа здатність нагадувати особі про те, що вона вже знала, думала і переживала, прокладати мости між Я і Ти, вказувати на єдність у Ми, породжувати співпереживання або провокативно грати на іншуванні. Про це задовго до появи мережевих комунікацій міркував Маршалл Мак-

Люен, а пізніше і Норберт Больц [3, с. 164] вказував на те, що медіа забезпечують щастя впізнавання власного досвіду в новій формі матеріалу. Серед найбільш поширених тематичних напрямів відеоблогінгу можна виділити новинні, розважальні, пізнавальні, політичні, комічно-іронічні зразки, усередині кожного з яких помітне значне розмаїття. Масовою тенденцією нині є поєднання інформації та розваги або знань і розваги.

Окремо варто виділити різноманітні за тематикою стріми, а також стріми та летсплеї, пов'язані з відео проходження комп'ютерних ігор із коментарями відеоблогерів. Задоволення потреби в інформації та розвагах може підкріплюватися у споживача бажанням співпереживати або шукати / підтверджувати єдність із певним Ми, коли виняткову роль відіграє комунікація через емоції. Розвиток відеоблогінгу як мережевої практики медіакомунікації спонукає до змін журналістику фактів і журналістику думок. У розмаїтті відеоблогів знаходимо і гібридні форми, близькі до перформенсу, у яких маємо справу і з новими-старими медіаефектами, адже частина методів, продуктивних у конструюванні реальності, запозичено відеоблогерами з масмедіа другої половини ХХ ст. і розвинуто у просторі поза журналістськими стандартами (у питаннях співвідношення фактів та інтерпретацій, раціонального й емоційного, ігнорування етичних норм і дрейфування від спостереження до участі).

Отже, відеоблогінг є родичем як масмедійних практик, так і практик мистецьких, частиною новітніх креативних індустрій і традиційної сфери розваг. Емоційний аспект повідомлення і спосіб трансляції смислів у ньому впливає на структурування вербального і візуального матеріалу. На відміну від представника масмедіа, відеоблогер часто є учасником подій, але в його особі можуть поєднуватися спостерігач і учасник, інколи на перший план виходить самоспостереження. Перебування в Мережі відеоблогера, і споживачів інфотейнменту передбачає послідовний перехід до самофокусування суб'єктів між різними ступенями реальності та віртуальності. Реципієнти-споживачі відеоблогу як події по-різному відкриті до ситуацій і випадків, представлених у ньому. Етичне й естетичне в культурі відеоблогів химерно заломлюються, що може стати додатковою причиною для користувача / споживача і потребує окремої розмови.

Міркуючи про долю митця у Всесвітній мережі, Борис Гройс звертає увагу на те, що нині він починає із самоглобалізації, причому особистісне стає глобальним, глобальне – особистісним, а інтернет – «місце, в якому суб'єкт першопочатково прозорий і доступний для спостереження» [6, с. 7]. Самоглобалізація є прикметою актуальних стратегій відеоблогерів, адже вони володіють таємницею про себе, позірно будучи максимально відкритими для публіки. Серед них є ті, які раціонально прораховують вплив на аудиторію, і ті, популярність яких пов'язана з фактором спонтанності, що підтверджує зв'язки цього явища із плюральністю і фрагментацією, характерними для культури постмодерну.

Ефективними стратегіями блогерів стають не лише популізм або розважальні спрямування, але й намагання залучити споживачів контенту до багатьох дискурсів та інтерактивність, причому успіх часто супроводжує відеоблоги, які є продовженням реальності / реальностей або працюють на прикордонні мережевої і позамережевої дійсності. За словами одного з учасників уже згаданого нами семінару «Відеоблогінг: між популізмом і журналістськими стандартами. Як створити унікальний контент» Олексія Мацуки, успіх деяких відеоблогів пов'язаний із тим, що вони можуть відображати процес індивідуального пізнання через себе та свій досвід і творити ідеї, фіксувати зміну особи нею самою, пропонувати історії, розкривати індивідуальність, коли особистісне і публічне у відеоблогінгу об'єднуються у складні комбінації.

Акцентування на відмінностях і зацікавленості Я Іншим або Іншими є поширеним мотивом відеоблогінгу і задовольняє багато потреб реципієнта контенту – від пошуків

у процесі самоідентифікації до підігрівання агресії, спрямованої назовні або всередину особи. Бажання переглядати відеоблоги пов'язане із глибинною антропологічною потребою персони спостерігати те, що означає бути Іншим, бути різним, бути Я як Іншим, бути таким, яким я ніколи не буду. Тому розгадку популярності відеоблогінгу як медіакомунікації варто шукати і у просторі трактування його як практики комунікативної самореалізації, а в деяких випадках і самоактуалізації із притаманним їй самоперевершенням, бо у відеоблогах можна спостерігати розмаїття зразків руху до самовираження, який залежить від пізнавальних, екзистенціальних і ціннісних, етичних і естетичних спрямувань особистості.

Висновки. Отже, відеоблогінг як медіакомунікація з подієвою структурою увиразнює тенденції розвитку сучасної медіакультури, а його розмаїті зразки можуть бути креативним медіапродуктом із мистецько-перформативною складовою частиною, прикладом прагнення до самореалізації і самоактуалізації або варіантом примітивного самовираження, маніпуляцій свідомістю, пропаганди і популізму. Найяскравіші відеоблоги з'являються на прикордонні масмедіа і мистецтва й уможливлені масовим поширенням цифрових технологій і розвитком соціальних мереж. Медіакультурна специфіка відеоблогінгу пов'язана з розвитком мережевого і конвергентного суспільства та з культурою постмодерну, але антропологічна його природа заснована на тому, що в такій медіакомунікації засвідчується первинна інтерсуб'єктивність людського існування та засадова для нього динаміка відкритості – закритості. Тому перспективними напрямками майбутніх досліджень вважаємо осмислення специфіки медіадовіри до відеоблогерів, співвідношення етичного й естетичного в їхній продукції та конституювання в соціальних мережах особи-медіа.

Список використаної літератури

1. Абросимова Е. Видеоблогосфера: построение онтологии предметной области. *Дискурс : научный журнал*. 2017. № 8 (10). С. 66–75.
2. Артамонова І., Пилипенко К. Блог-записи як жанр інтернет-комунікації. *Психолінгвістика*. 2012. Вип. 10. С. 241–246.
3. Болъц Н. Ваше внутреннее вовне и ваше внешнее внутри. Мифический мир электронных медиа. Пер. с нем. И. Чубарова, И. Градинари. *Логос*. 2015. № 2. С. 162–172.
4. Боровенков А. Видеоблогинг: сетевые коммуникации и коммуникативные позиции. *Человек. Культура. Образование*. 2016. № 1. С. 17–23.
5. Васильєва А. Блоги як новий засіб масової інформації в Україні. *Молодий вчений*. 2017. № 12. С. 119–121.
6. Гройс Б. Дефекционализация фиктивного: искусство и литература в Интернете. *Логос*. 2015. № 4. С. 1–15.
7. Досенко А.К. Аматорські медіазавантаження як один із факторів розвитку сучасних мережевих комунікативних процесів. *Наукові записки Інституту журналістики*. 2014. Т. 56. С. 150–153.
8. Крохмальний Р., Крохмальний Д. Відеоблогінг як явище сучасної інтернет-комунікації (дискурсивні маркери і когерентність образу). *Молодий вчений*. 2018. № 8. С. 18–21.
9. Лушиков В. А., Терских М. В. Видеоблогинг как инструмент социальной коммуникации. *Вестник Тамбовского университета. Серия «Общественные науки»*. 2018. Т. 4. № 13. С. 47–56.
10. Любимий Я. Віртуальне суспільство доби постмодерну. *Соціокультурні та теоретичні засади філософії постмодерну* : колективна монографія. Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України, 2017. С. 176–242.
11. Мартыянова Н.А. Социологический анализ интернет-субкультуры: на примере бьюти-блогеров. *Труды Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств*. 2015. Т. 206. С. 328–333.

12. Ожеван М., Дубов Д. Homo ex Machina. Філософські, культурологічні та політичні передумови формування конвергентного суспільства : монографія. Київ : Національний інститут стратегічних досліджень, 2017. 272 с.
13. Петренко Д. Трансверсальна антропологія медіа : автореф. дис. ... докт. філос. наук: 09.00.04. Харків, 2017. 29 с.
14. Райда К. Постмодерн: проблема трансформації філософського мислення. *Соціокультурні та теоретичні засади філософії постмодерну* : колективна монографія. Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України, 2017. С. 54–112.
15. Хухтамо Э. Археология медиа. Особый взгляд. Медиа: между магией и технологией / год ред. Н. Сосны, К. Федоровой. Москва ; Екатеринбург : Кабинетный ученый, 2014. С. 162–176.

MEDIACULTURAL SPECIFICITY OF VIDEOBLOGGING AS A PRACTICE OF MEDIA-COMMUNICATION

Yulia Dobronosova

National Transport University

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

e-mail: ilajali@ukr.net

The author proceeds from the fact that nowadays mediaculture determines the trends of social and economic development of society, cognitive and communicative directions of individuals. Cognition of current media communication practices requires the development of multidisciplinary media studies with philosophical and anthropological dominant. The modern culture of media variety is characterized by the accumulation of new forms of representation. Openness and changes in the relationship between the private and the public in media culture create new risks. The focus of the research is videoblogging as an important phenomenon of contemporary mediaculture and an effective practice of communicative self-realization. The author considers media as a means of creating and translating meanings and presents video blogging as a space for witnessing the intersubjectivity and inter-existentiality of human existence. Today the images of the recipient or the author of the videoblogs is one of the most widespread images of the media network individual. Video blogging is a variety of practices that allow persons to cognize the world and themselves and to self-actualize. However, modern video blogs in media networks can be primitive examples of self-expression, manipulation of consciousness, propaganda and populism, the dominance of disharmonious aesthetic. The media-cultural specificity of video blogging is linked to the development of a network society and a convergent society, it is a part of mediaculture in which anyone can become a media. The separate area of research is the relationship of video blogging with media practices and the arts. In the authors' opinion, video blogging can be seen as part of the new creative industries and traditional entertainment. The author considers as promising direction of future research of understanding of specificity of media trust in video bloggers.

Key words: videoblogging, mediacommunication, mediaculture, media variety, network society.

УДК 168.5/165.9

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-23-12>

КОНЦЕПТ, СТРУКТУРА І СУБСТРАТ У БІФУРКАЦІЙНІЙ МОДЕЛІ ОСОБИСТОСТІ

Алла Нерубасська

Одеський національний університет імені І.І. Мечникова

вул. Дворянська, 2, 65000, м. Одеса, Україна

e-mail: saylor03@ukr.net

У роботі проводиться аналіз біфуркаційної моделі особистості. У цій моделі виділено дескриптори системи. На підставі тези про те, що будь-який об'єкт може бути розглянутий у вигляді системи, визначення особистості в контексті її біфуркації виглядає як ієрархія дескрипторів першого роду, а саме: концепту, структури і субстрату. Таке уявлення системи запропоновано українським філософом, професором А. Уйомовим. Крім системних уявлень, у роботі використані категорії синергетики. Поняття «точка біфуркації», «біфуркація» є центральними в цій роботі, поряд із поняттям «атрактор» (у даному дослідженні будуть використовуватися поняття «атрактор буття особистості», «біфуркаційна особистість»). Концепт подано у вигляді властивості: має свідомість і несвідоме. Елементи свідомості можуть ґрунтуватися на визначенні Р. Декарта, який зміст свідомості розглянув як подання, а також як осягнення речі, оволодіння нею. Несвідоме, як елемент концепту, можна представити у вигляді його різновидів: за З. Фройдом, К. Юнгом і Е. Фроммом. Оскільки концепт вийшов атрибутивним, то структура повинна бути реляційною. Структурою системи «людина» можуть виступити її біосоціальні відносини, які розвиваються у процесі життєдіяльності в соціумі і прогноуються їй з огляду на індивідуальний розвиток, що і визначає її буття. У статті автор наводить аргументи на перевагу соціального над біологічним у сучасної людини. Носієм такої структури, або субстратом досліджуваної системи є сам індивід.

У системному визначенні особистості може бути відображено властивість «біфуркаційність». Біфуркаційна модель передбачає розгляд біфуркації як концептуальної властивості в системі «людина», тоді і людину потрібно визначити як «особистість із біфуркаційною свідомістю». За умови, що біфуркаційна свідомість в особистості сформувалася, структурою можуть виступити види криз (точки біфуркації й атрактори), викликані відносинами людини і навколишнього середовища (природного і соціального). Такі кризи можна назвати соціальними й індивідуальними. Автор приходить до висновку, що біфуркаційна свідомість характеризує тимчасовий, перехідний етап, і атрактором у точці біфуркації може стати формування постбіфуркаційної свідомості, яка в ідеалі схожа із властивістю «антикрихкість» (Нассім Талеб). Нассім Талеб зазначає, що цю властивість має все, що змінюється, і вона відрізняється від понять «еластичність», «гнучкість», «невразливість». Атрактори, які пов'язані з поліпшенням системи в постбіфуркаційні періоди, можна назвати «антикрихкими».

Ключові слова: особистість, біфуркаційна свідомість, атрактор буття, системний метод, концепт, структура, субстрат.

Вступ. З огляду на колосальні зміни соціального середовища, необхідно виявити ступінь впливу їх на людину та її буття в сучасних реаліях й, може бути, у реаліях майбутнього, якщо це взагалі можливо в таких умовах. Е. Тоффлер «написав про те, що людство захоплює невідомий раніше психологічний стан, який за своїм впливом може бути прирівняний до захворювання. Є в цієї хвороби і своя назва – «футурошок» – «шок майбутньо-

го». Людство може загинути не від того, що виявляться вичерпаними ресурси землі, вийде з-під контролю атомна енергія або загине понівечена природа. Люди вимруть через те, що не витримають психологічних навантажень» [12, с. 3]. Але, по-перше, людина – це дуже адаптивна істота, по-друге, вона давно підкорила природу, по-третє, на жаль, вона підкорила соціуму. Зважаючи на те, що кожна епоха по-різному маркує людину, а сучасність кардинально змінює відношення людини з навколишнім середовищем, уважаємо, що з'являється необхідність нового філософського аналізу проблеми. Коли стало зрозуміло, що монополістичний проєкт, пов'язаний із розкриттям метафізики людини, тобто людина – це головний елемент у системі людства, провалився, уважаємо актуальним розглянути біосоціальне людини в єдності та взаємозв'язку, як елементи буття особистості, виявити ступінь впливу на них криз.

Актуальність проблеми. Україна перебуває у тривалій кризі. Ця криза не тільки економічна, а й політична, соціальна, культурна, екологічна. На етапі реформування всіх сфер життя вважаємо актуальним не тільки поговорити про людину, яка в цих умовах повинна сформувати новий тип свідомості, щоб сприйняти сучасні реалії, але й допомогти їй адаптуватися в них. Новий тип свідомості може бути як перехідний, так и притаманний кожному новому кризовому періоду. Тому питання створення моделі сучасної людини та визначення параметрів її буття набирає нової актуальності в низці наук, зокрема у філософії.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У ХХ цифровому столітті з'являється цифрова людина. Соціолог Н. Гайн із Великобританії таку людину назвав «символом епохи постмодерну» [16]. Р. Андрюкайтене, В. Воронкова, О. Кивлюк, В. Нікітенко, І. Рижова називають сучасну людину smart-людиною як продукт, «працюючий у високоінноваційному середовищі, детермінованому інформаційно-комунікаційними технологіями» [2]. Вони пишуть про наступний перехід інформаційного суспільства до smart-суспільства. В. Петрушенко взагалі людину побачив антиподом соціуму й історії [8]. Є. Бистрицький ставить на один п'єдестал особистість, екзистенцію і культуру [1]. В. Даренський розглянув діалог людини і природи у зрізі екзистенціальності [3]. І. Донникова представила людину і культуру кризь призму соціального порядку, вивела інтегративну роль культури у формуванні цілісного людського буття [4]. О. Князева в особистості виділяла динамічну структуру [5; 6].

У деяких роботах акцентовано тільки структурні елементи людини, деякі дослідники забагато уваги приділяли цінностям, соціальним впливам. У багатьох сучасних дослідженнях не вистачає сучасної методологічної бази. Тому в даній роботі пропонуємо скористатися системно-параметричним методом, у якому будь-який об'єкт пропонується розглядати як систему з параметрами та в їхньому взаємозв'язку. У даному дослідженні такою системою буде людина в біфуркаційному стані. Також практичне застосування системного методу є перспективним напрямом у сучасній антропологічній філософії. Такий підхід і системний аналіз біфуркаційної моделі особистості буде новизною даного дослідження. Ураховуючи, що в сучасній науці прийнято вирішувати проблеми, які є суміжними, стає зрозумілим звернення автора дослідження до синергетики, яка дає можливість розглянути людину як самоорганізуючу систему, яка впорається з будь-яким викликом природи і суспільства, та психології, яка досліджує психіку людини та почуття.

Системний аналіз біфуркаційної моделі людини зачіпає міждисциплінарні знання і, на наш погляд, тільки в синергії розвитку сучасних наук можна знайти рішення багатьох антропо-філософських проблем, на деякі з них претендує автор. Так, наприклад, психологи говорять про те, що люди сприймають вплив на них навколишньої дійсності суто індивідуально. Найчастіше люди справляються зі стрессорогенними чинниками, віднов-

люючи працездатність і функціональну надійність, і, зовні, можуть бути непомітні процеси подолання негативних ситуацій. «Хоча кожна людина тією чи іншою мірою відчуває в цих умовах негативні переживання, емоційне порушення й психічну напругу. Наявність індивідуальних розходжень у реагуванні на стрес і формуванні стресостійкості визначає зростаючий інтерес до вивчення механізмів регуляції цього стану, обґрунтування шляхів і способів його подолання» [10, с. 14]. Схожа проблематика є у філософії, де у XX столітті пролунали поняття «біфуркаційна людина», «біфуркаційна свідомість» [17], які пов'язані з переродженням сучасної людини в результаті криз.

Мета статті – системний аналіз біфуркаційної моделі особистості.

Нашим завданням є формулювання визначення уявлення біфуркаційної моделі особистості в системних і синергетичних категоріях. Для вирішення поставлених завдань буде використовуватися системно-параметричний метод, розроблений профессором, докт. філос. наук Авеніром Івановичем Уйомовим.

Виклад основного матеріалу. У роботі поняття «точка біфуркації», «біфуркація», «атрактор» (у даному дослідженні будуть використовуватися поняття «атрактор буття особистості», «біфуркаційна особистість») є центральними. З історії появи терміна «біфуркація» (від лат. – «роздвоєний») відомо, що біфуркація характеризує стан системи, що перебуває в нестійкості, ситуації «роздоріжжя», «вибору» вектора подальших змін. Біфуркація – вузлова точка розвитку, у якій перетинаються всі потенційні можливості, а також минуле, сьогодення й майбутнє системи. Спосіб проходження точок біфуркації має характер емерджентної еволюції (англ. *emergent* – «раптово виникає», від лат. *emergeo* – «з'являюся», «виникаю»), стрибкоподібного процесу виникнення нових якостей, народження і загибелі колишніх ієрархічних рівнів системи. Водночас можливі поліваріантні сценарії змін: прогрес, регрес, тупикові стани, розпад, хаос, упорядкування системи [24]. Ще один ключовий термін цього дослідження – «атрактор». «Атрактор (від англ. *attract* – «залучати», «притягати») – компактна підмножина фазового простору динамічної системи, усі траєкторії з деякої околиці якого прагнуть до нього за часу, що прагне до нескінченності» [24]. У даному дослідженні атрактори визначатимуть вектори виходу людини із критичного стану, після точки біфуркації її буття. Прогрес, регрес, тупикові стани, розпад, хаос, упорядкування системи – це і є можливі атрактори. У контексті даної проблеми вони стосуються сприйняття життя людиною і сприйняття свого буття, яке розглядається як система.

Що ж робити людині, яка так чи інакше відчуває внутрішню потребу виходу на новий етап свого особистісного розвитку, людині, мета якої – досягти гармонійного існування. Де ж це відоме «Я», або сьогодні існує тільки «Ми»? А якщо це так, то людина перебуває у глибокій кризі, біфуркації, і просто чекати, що система сама організується, значить запізнитися за цією самою глобалізацією. «Що ж робити?», – запитаєте ви. Багато розвинених країн обрали шлях випередження, тобто йти на крок попереду сьогодення, яке І. Пригожин представив як єдине значуще. А чи не стане така гонка фатальною для людини? Щоб відповісти на ці питання, необхідно знати характеристики людини і процеси їх появи в точках біфуркації і постбіфуркаційні періоди. Знайдемо їх, урахувавши, що деякі з них є руйнівними для системи, а деякі можуть стати її новою фазою розвитку. У цьому пошуку ми в жодному разі не претендуємо на єдино правильний варіант, однак системно-параметричний підхід, який буде запропоновано для дослідження, може стати відправною точкою для розвитку нових теорій про буття людини, антропологічних теорій тощо.

У психології в дослідженнях системи «зовнішнє середовище – особистість, що долає» [9, с. 300], підкреслюється зміна особистості в результаті зміни зовнішнього середовища, зазвичай зміна середовища пов'язується із кризою. Наприклад, звичайний переїзд

з однієї квартири в іншу приносить людині не просто незручність, а часто вводить її у стан стресу. Зібрати, пересортувати, викинути якісь речі, організувати перевезення, витратити, урешті-решт, чималі кошти на цю організацію, усе це вимотує людину і фізично, і психологічно. Однак стрес – це ще не криза. Щоб стресори не приводили до криз, біфуркацій, необхідно вибудувати механізми, стратегії подолання криз і біфуркацій. У теоретичних дослідженнях психологи проводять системно-параметричний аналіз системи «довкілля – особистість, яка долає» [9]. Сучасними психологами розробляються стратегії, які називаються «копінг-стратегії» [19; 20; 21; 22]. Щоби вийшла об'єктивна модель подолання криз, необхідна і ще одна модель – модель особистості. Уявімо ці моделі в системному вигляді.

Основним визначенням в параметричній загальній теорії систем є визначення системи на підставі трьох дескрипторів (параметрів першого роду): концепту, структури і субстрату [12]. Це визначення має подвійну форму: «1. Будь-який об'єкт є системою, за визначенням, якщо в цьому об'єкті реалізується якесь відношення, що має певну властивість. 2. Будь-який об'єкт є системою, за визначенням, якщо в цьому об'єкті реалізується якась властивість, що має певне відношення» [12].

Концепт системи може бути атрибутивним або реляційним, залежно від типу системного опису. Атрибутивному концепту відповідає реляційна структура. Реляційному концепту – атрибутивна структура. Реляційний концепт – це довільне відношення, яке задовольняє властивостям, притаманним предмету, який визначається як система. Атрибутивний «концепт» – це певна властивість, заздалегідь передбачуваний сенс, заздалегідь відома суб'єкту мета, якась початкова інформація, яка існує для системного уявлення об'єкта, на яку пізнавальний суб'єкт спирається. Відношення, що має цю властивість, тобто задовольняє їй, називається реляційною структурою. Атрибутивна структура – це властивість, яка задовольняє відношенням та відповідає реляційному концепту. Субстрат же – це сама річ, яка надається у вигляді системи, зокрема її елементи [12].

Загальна параметрична теорія систем (далі – ЗПТС) з її розглядом будь-якого об'єкта як системи, на підставі трьох дескрипторів (концепт, структура і субстрат), утворює певну цілісність. У системному відношенні й взаємозв'язку між дескрипторами можна визначити все смислове навантаження даного об'єкта. Щоб знайти цілісну модель, докт. псих. наук, професор Н. Родіна розділяє системи «зовнішнє середовище – особистість, яка долає» на дві її складові частини, підсистеми: «зовнішнє середовище» і «особистість, яка долає». На наш погляд, це не зовсім правильний підхід, тому що в цих підсистемах закладені зовсім інші, відмінні від головної системи, дескриптори. І, до речі, сам автор до цього теж приходять, коли аналізує системи за атрибутивними параметрами. «Наведена система «зовнішнє середовище – особистість, що долає», таких змін (зміни структури системи без руйнування системи в цілому: стабільні-нестабільні системи) не допускає без руйнування цілого, вона є нестабільною. У даній системі не можна змінювати відношення – це буде вже інша система, побудована на іншій теоретичній парадигмі» [9, с. 306]. Докт. філос. наук, професор В. Шалаєв запропонував у філософії поняття «біфуркаційна людина» [17], що з'являється в сучасному суспільному просторі. Властивість «біфуркаційність» належить людині, яка вміє адаптуватися в будь-яком середовищі, навіть ворожому для неї.

Існує думка, що, не знаючи, як функціонує ідеальна система, неможливо виправити неполадку в ній. Парадоксальність же біфуркаційної людини здебільшого полягає в тому, що вона здатна швидко «перепрограмувати» себе на новий лад і фактично наосліп орієнтуватися у просторі політичних, соціальних, побутових тощо проблем. Орієнтація, однак, не означає правильність знаходження рішення. Не можна не погодитися, що зосередження на собі (певна частка егоїзму) усе ж стосується опису біфуркаційного індивіда; але цілковита відокремленість для нього менше характерна. Такі люди, виходячи з укр

суперечливого набору особистісних якостей, що дозволяють їм швидко адаптуватися до умов зовнішнього середовища, просто не можуть відокремлювати себе від соціуму, хоча, цілком можливо, не приймають його таким, яким він є на даному етапі. Отже, любов до маскультури, названа В. Шалаєвим [17] однією з відмінних рис нового типу особистості, можна порівняти зі свого роду мімікрією – способом пристосуватися, злитися із сучасним суспільством. Пропонуємо знайти системні дескриптори «людина» і визначити властивість «біфуркаційна свідомість» у цій системі.

Виділяючи елементи концепту в системі «людина», можемо зупинитися на визначенні Р. Декарта, який зміст свідомості (у нього – «психіка») розглянув як «види мислення, названі мною почуттями і поданням» [7; 23], а також як осягнення речі, оволодіння нею. Несвідоме стає чимось, що позбавлене цієї активності. Несвідоме ж як елемент концепту можна подати у вигляді його різновидів: за З. Фрейдом [13], К. Юнгом [18] і Е. Фроммом [14]. Слідом за концептом необхідно у визначенні системи «людина» виділити структуру. Оскільки концепт вийшов атрибутивним (властивість людини володіти свідомістю і несвідомим), то структура повинна бути реляційною.

Структурою системи «людина» можуть виступити її біосоціальні відносини, які розвиваються у процесі життєдіяльності в соціумі і прогнозуються людиною з огляду на індивідуальний розвиток, що і визначає її буття. Пропонуємо ці відносини проаналізувати трохи глибше, тому що вони можуть перебувати в конфлікті одне з одним, можуть бути причиною біфуркації в бутті особистості. Потрібно постійно вирішувати цей конфлікт, оцінювати складності впливу соціального середовища на організм людини, розробляти механізми подолання стресів і біфуркацій. Це сьогодні активно робить психологія, не менш активно і філософія.

«Біологічний вид Людина розумна (*Homo sapiens*) являє собою унікальну життєву форму, яка поєднує в собі біологічну і соціальну сутність. Це поєднання зумовлено тривалим процесом біологічної еволюції й історичного розвитку людства <...>. Життєдіяльність людського організму ґрунтується на фундаментальних біологічних механізмах, які складають біологічну спадщину людини. Саме тому вона включена в систему природи, яка складалася протягом більшої частини історії розвитку планети незалежно від соціального <...>. Із соціальної сутності людей випливають закономірності та напрями історичного розвитку людства <...>. Так, природний відбір – рушійний фактор еволюції живих організмів – втратив своє значення (наприклад, у видоутворенні) у розвитку людини, поступившись соціальним факторам, які мають провідну роль» [25].

Аналізуючи, що важливіше в людині: біологічне або соціальне, ми відштовхувалися від досягнень сучасної науки. Біологічне в людині, без сумнівів, є унікальною системою. Зі списку системних параметрів варто виділити параметр «сильні – слабкі» системи [12], і біологічне віднести до сильної системи тому, що в ній всі елементи функціонують абсолютно. Маються на увазі органи і всі системи організму. Організм – це самоорганізуюча система, якщо говорити мовою синергетики. Із цієї системи нічого не можна забрати або додати до неї без руйнування всієї системи. Соціальне в людині варто розглянути як слабку систему, тому що, на відміну від сильних систем, такі системи допускають додавання і вилучення елементів системи без її руйнування. Але ці твердження були б абсолютно правильні, поки людина в історії свого розвитку не створила науку. Завдяки соціальним інститутам (наука також є соціальним інститутом – А. Н.) людина сьогодні навчилася не просто видаляти якісь органи (елементи системи), наприклад, нирку, а й замінювати їх аналогічними (трансплантологія), і, якщо заглянути в майбутнє, то незабаром буде повсюдне використання штучних 3D-органів, кіборгів тощо. Можливо, це врятує велику кількість людей від смерті.

Тому біологічне в сучасності вже не є сильною, завершеною системою, а стає відкритою, слабкою системою, але це не означає, що менш унікальною. Унікальність людського організму полягає в можливості і вмінні його відновлюватися, використовуючи сучасні досягнення науки, та продовжувати життя. Соціальне сьогодні важливіше, більш значуще біологічного тією мірою, у якій людина, замінивши елемент (і біологічний також – А. Н.), стає краще, ефективніше, функціональніше, і це набагато більше, ніж поняття «здатність до відновлення» у психологів, і це додало, у нашому розумінні, ваги не біологічному, а соціальному в людині.

Із двома дескрипторами (концептом і структурою) визначено. Тепер необхідно визначити третій дескриптор – субстрат.

Носієм такої структури, або субстратом досліджуваної системи є людський організм (сам індивід).

Практичні дії соціального суб'єкта (людини) приводять до власних флуктуацій, біфуркацій та інших нестабільностей. Знайдемо місце властивості «біфуркаційність» у системі «людина». Як уже було запропоновано, можна біфуркацію розглянути як концептуальну властивість у системі «людина», тоді і людину потрібно визначити як «особистість із біфуркаційною свідомістю». Щоби знайти реляційну структуру такої системи, як другий дескриптор, потрібно враховувати причину, яка приведе людину до формування біфуркаційної свідомості. Потрібно врахувати і ще один момент, який може перешкодити формуванню біфуркаційної свідомості. Це, наприклад, віра в Бога. За умови, що біфуркаційна свідомість сформувалася, структурою можуть виступати види криз, спричинені формуючими відносинами людини і навколишнього середовища (природного і соціального). Такі кризи можна назвати соціальними й індивідуальними. Соціальні кризи можуть привести людину в точку біфуркації обставинами, що не залежать від людини і вимагають від неї нових рішень, часто нестандартних, переформування життєвих принципів, перегляду своїх фундаментальних життєвих точок опори тощо. Зазвичай такі кризи завжди призводять до формування біфуркаційної свідомості або часткової її появи. «Людина відповідальна за свої вчинки. Християнство повчає людину, як не збитися з дороги спасіння, і найбільш небезпечним вважає самовільний гріх, тобто зло за своїм бажанням, учинене добровільно. Сучасний європейський Захід пройнятий секуляризацією. Для масової культури як псевдокультури характерний моральний релятивізм, моральна вседозволеність, які ведуть до нігілізму. Панують примітивні моделі людини, зокрема, людини споживачкої, людини розважальної, яка постійно прагне видовищ (спортивних, мистецьких тощо), забав» [15].

Такого роду біфуркації людина приймає самостійно, маючи вибір: прийняти чи ні. Це криза індивідуальна. Однак можна сказати, що масштаби цієї кризи стають загальносоціальними, загальнокультурними. Є й інша думка щодо таких змін. Поліпшеною якістю після криз стає властивість «антикрихкість» [10]. І вона за змістом найближче описує саме постбіфуркацію, тобто той стан розвитку свідомості, який пережила людина з уже сформованою біфуркаційністю як тимчасовою, перехідною властивістю. Це привело до утворення нової системи з поліпшеними якостями. Автор порівнює сенс цієї властивості з народною мудрістю, у якій говориться, що труднощі загартовують наш характер, або «якщо життя всучило тобі лимон – зроби з нього лимонад» [10, с. 73].

Нассім Таліб підкреслює особливу різницю між «антикрихкістю» і «еластичністю», «гнучкістю», «невразливістю». Головна різниця полягає в тому, що система, пройшовши випробування і залишившись без зміни – гнучка, еластична, невразлива тощо, але не «антикрихка». Ці наслідки атрактора в постбіфуркації можна вважати позитивними (прогрес), але не найкращими. А ось атрактори, які пов'язані з поліпшенням систе-

ми в постбіфуркаційні періоди, можна назвати «антикрихкими». Вони найбільш бажані в біфуркаційній моделі особистості. «Цією властивістю володіє все те, що змінюється із часом: еволюція, ідеї, революції, політичні системи, технічні інновації, процвітаюча культура й економіка, фірма, яка вижила, гарні кулінарні рецепти (скажімо, курячий суп або татарський біфштек із краплею коньяку), місто, яке розвивається, системи права, екваторіальні ліси, стійкість бактерій до антибіотиків <...>. Навіть людство як вид на цій планеті <...> Унікальність антикрихкості полягає в тому, що вона дозволяє нам працювати з невідомістю <...> і домогтися успіху» [10, с. 20]. В особистості для формування біфуркаційної свідомості і зростання духовності бажаним є формування такого атратора особистісної системи буття, як постбіфуркаційна свідомість, яка антикрихка. Синергія розглянутих властивостей обов'язковим чином вбіфуркаційній моделі і її ефективності для сучасної людини.

Висновок. Отже, у статті запропоновано приклад використання системного методу (системно-параметричного) у гуманітарних науках і модель двох систем: «особистість» і «біфуркаційна особистість». Розглянуто параметри цих систем: концепт, структура, субстрат, «сильні – слабкі», наведено аргументи на користь параметра «слабкі» системи. Наведено приклади міждисциплінарності проблеми особистості та проведена аналогія понять із психології («копінг», «подолання», «здатність до відновлення») та філософії («аттрактори буття», «біфуркаційна свідомість», «біфуркаційна людина»). Властивість «володіти біфуркаційною свідомістю» – це тільки перехідний період для людини з метою особистісного росту. Тому автор статті навела приклади інших, більш бажаних властивостей: постбіфуркаційність і «антикрихкість».

У перспективі роботи подальший, більш глибокий аналіз систем «особистості» та «біфуркаційної особистості» (на підставі списку атрибутивних параметрів (24 параметри), як необхідний для створення нових стратегій життя та буття. Наведено тільки один приклад дескрипторного визначення систем (з атрибутивним концептом), але також можливий інший, з реляційним концептом. Матеріали роботи можна використовувати на семінарах із філософії науки, системних семінарах, тренінгах особистісного росту тощо.

Список використаної літератури

1. Ідея культури: виклики сучасної цивілізації / Є. Бистрицький та ін. Київ : Альтерпрес, 2003. 192 с.
2. Воронкова В., Кивлюк О., Андрюкайтене Р. Антропологічні виміри смарт-суспільства: теоретико-концептуальний досвід. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2018. № 73. С. 25–40. DOI: 10.30839/2072-7941.2018.143880.
3. Даренський В. Діалогіка мистецтва: людинотворчий вимір. *Вісник Національного авіаційного університету*. Серія «Філософія. Культурологія». 2010. URL: www.irbis-nbuv.gov.ua › irbis_nbuv › cgiirbis_64.
4. Донникова И. Культурогенная сущность социальной самоорганизации : монография. Одесса : Печатный дом, 2011. 280 с.
5. Князева Е., Курдюмов С. Основания синергетики. Человек, конструирующий себя и свое будущее. Москва : Либроком, 2011. 264 с.
6. Куркина Е., Князева Е. Методология сетевого анализа социальных структур. *Философия науки и техники*. 2017. Т. 22. № 2. С. 120–135.
7. Олешкевич В. Рождение новой психической культуры. Москва, 1997. С. 352.
8. Петрушенко В. Цінності як конроверза тенденції руху до постлюдськості. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2015. Вип. 6. С. 120–123. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/aprfc_2015_6_31.
9. Родіна Н. Психологія копінг-поведінки: системне моделювання : монографія. Одеса, 2011. 364 с.

10. Талеб Нассим Николас. Антихрупкость. Как извлечь выгоду из хаоса. Пер. с англ. Н. Караева. Москва : КоЛибри ; Азбука-Аттикус, 2016. 768 с.
11. Тоффлер Э. Шок будущего. Пер. с англ. Москва : АСТ, 2002. 557 с.
12. Уёмов А. Системный подход и общая теория систем. Москва : Мысль, 1978. 272 с.
13. Фрейд З. Психология бессознательного. Санкт-Петербург : Питер, 2007. 194 с.
14. Фромм Э. О методе и задаче аналитической социальной психологии. Заметки о психоанализе и историческом материализме (*Über Methode und Aufgaben einer analytischen Sozialpsychologie. Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus*). *Zeitschrift für Sozialforschung*. Франкфурт-на-Майне : Institut für Sozialforschung, 1932. № 1. S. 28–54.
15. Цимбрикевич Й, Фреїк Н. Природничо-філософське тлумачення протидії ентропії у живому світі. *Фізика і хімія твердого тіла*. 2014. Т. 15. № 3. С. 680–683.
16. Чистякова О. Человек в культуре модерна и постмодерна. URL: <https://cyberleninka.ru/> (дата звернення: 20.11.2018).
17. Шалаев В. Бифуркационный человек в глобализирующемся мире. Мат. IV ВСК. Москва : РОС, 2002.
18. Юнг К.Г. Архетипы та колективне несвідоме. Пер. Є. Котюк. Львів : Астролябія, 2018. 608 с.
19. Schwarzer R., Knoll N. Positive coping: mastering demands and searching for meaning. New-York : McGraw-Hill, 2003. 468 p.
20. Schwarzer R. Stress, Resources, and Proactive Coping. *Applied Psychology : An International Review*. 2001. № 50 (3). P. 400–407.
21. Simon H. Model of Man. *Social and Rational* / Y.A. Simon. New-York : John Wiley&Sons. 1957. 279 p.
22. Scheck C., Kinicki A. Identifying the antecedents of coping with an organizational acquisition: A structural assessment. *Journal of Organizational Behavior*. 2000. № 21. P. 627–648.
23. URL: <http://terme.ru/slovari/istorija-i-filosofija-nauki.html>.
24. URL: <https://www.ukr.net/> аттрактор.
25. URL: <http://biofile.ru/chel/1685.html>.

CONCEPT, STRUCTURE AND SUBSTRAT AT THE BIFURCATION MODEL OF PERSONALITY

Alla Nerubasska

*Odessa National University of I.I. Mechnikov
Dvoryanska str., 2, 65000, Odesa, Ukraine
e-mail:saylor03@ukr.net*

This paper contains an analysis of the bifurcation model of personality. There are system descriptors identified in this model. Taking the thesis that any object may be considered as a system as a basis, identification of personality in the context of its bifurcations looks like a hierarchy of first kind descriptors, namely: a concept, a structure and a substrate. Such system conception was developed by A. Uyomov, the Ukrainian Philosopher and Professor. Along with the system conceptions, the work includes synergetic categories. The concepts of “bifurcation point” and “bifurcation” are central in this work along with the concept “attractor” (in this study, the concepts of “attractor of personality existence” and “bifurcation personality” will be used). The concept is presented as a property: conscious and unconscious. The elements of consciousness may be based on the definition proposed by R. Descartes who considered the mental content as a conception and as understanding and comprehension of a thing. Unconscious, as a concept element, may be presented as its varieties: according to Sigmund Freud, Carl Jung and Erich Fromm. As the concept turned to be attributive, the structure must be relational. The

structure of the “human” system may be the human’s biosocial relationships which are developed in the process of his life activities in the society and is projected by the human by virtue of the individual development and that is what determines his existence. In the article, the author provides arguments for superiority of social over biological in a man of today. The persons themselves are bearers of such structure or substrates of the system being analyzed.

The personality definition used in the system may include the “bifurcation” property. The bifurcation model suggests considering bifurcation as a conceptual property in the “human” system, therefore the human must be defined as a “personality with bifurcation consciousness”. Given that bifurcation consciousness has already been developed in a personality, the structure may be presented by types of crises (bifurcation points and attractors) caused by the relations between human and the environment (natural and social) which are being developed. Such crises may be referred to as social and individual crises. The author comes to the conclusion that bifurcation consciousness characterizes a temporary transitional phase, and the development of postbifurcation consciousness which is theoretically similar to the property of “antifragility” (Nassim Taleb) may become an attractor in the bifurcation point. According to Nassim Taleb, this is the property of everything that changes and it is different from the concepts of resilience, flexibility or invulnerability. The attractors related to the system improvement in postbifurcation periods may be considered “antifragile”.

Key words: personality, bifurcation being, attractor of being, system method, concept, structure, substrate.

УДК 130.2

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-23-13>

ЕТИМОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ СУЧАСНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ ФІЛОСОФІЇ ПАМ'ЯТІ

Богдана Ткачук

*Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна
e-mail: btkachuk.edu@gmail.com*

У статті висвітлено сучасний розвиток особливого напрямку гуманітаристики – філософії пам'яті. Окремлено фронтири актуальної проблематики сучасних наукових зацікавлень у контексті спостереженої інтенції до розвитку гуманітарних наук у світі й України. Проаналізовано історико-культурні передумови формування категоріального апарату в дослідженнях феномену пам'яті. Визначено місце філософії пам'яті в соціокультурному контексті Античності на прикладі аналізу світоглядних категорій. Підкреслено важливість комплексного осмислення і підходу до предметів, що лежать у предметній площині науково-філософського аналізу.

Особливе місце відведено розгляду аристотелівської теорії пам'яті та спогаду, диференціації цих двох понять. Зазначені точки дотику теорії пам'яті Арістотеля та мистецтва пам'яті. Ґрунтовно проаналізовано етимологічне дерево категоріального апарату філософії пам'яті у трактатах Арістотеля на прикладі таких праць, як малий трактат «Про пам'ять і спогади», великий трактат «Про душу», малий трактат «Про тлумачення», увагу також звернено на деякі частини «Фізики» та «Метафізики». Виявлено спільне та відмінне в теоріях пам'яті та спогаду Платона й Арістотеля. До матеріалів статті також долучена критика теорії пам'яті Плотіна. Досліджена філософсько-семантична складова частина грецького мовного характеру осмислення філософії пам'яті з огляду на категорії «пам'ять», «спогад», «пригадування», «наслідування», «уява», «репрезентація», «перцепція», «досвід», що висвітлюють теорії філософії пам'яті. Окремлено потребу в комплексному залученні теорії філософії пам'яті до аналізу аристотелівського підходу в дослідженнях предмету пам'яті. Запропоновано посилити інтенцію наукових зацікавлень до включення етимологічних складників, наголошено на важливості їх екзеканційного перекладу разом із компаративним аналізом наявних перекладацьких версій. Підкреслено важливість акцентуації лінгвістичного складника у формуванні уявлень про теорії філософії пам'яті.

Ключові слова: філософія пам'яті, феномен, спогад, Античність, сприйняття, уява.

Вступ. У сучасному науковому дискурсі, зокрема українському, феномен пам'яті перебуває у площині особливого зацікавлення в усіх сферах суспільних і природничих наук. Унаслідок “memory boom” відстежуємо появу нового напрямку досліджень у гуманітаристиці ХХ ст. – “memory studies”. Хвиля інтересу була спричинена не тільки зацікавленням у працях французького соціолога М. Гальбвакса, а і завдяки напрацюванням німецьких культурологів Я. Ассман і А. Ассман, що розвили його вчення. Сучасні дослідники напрямку гуманітарних наук засвідчують, що розмиття меж базових гуманістичних цінностей загрожує втратою сучасною людиною здатності до збереження, шанування, ревіталізації досвідів своєї спадщини та трансляції своєї ідентичності¹. Філософія пам'яті стає окремою структурою гуманітарного знання, що вирізняється з поля міждисциплінарності підходів до вивчення.

¹ Див. також : Liashchynskaya I., Jakubovska V. Humanities Education as place for Cultural-Historical Memory. Konstantinove lysty. 2017. № 10/2. P. 191–201.

Конструкт «філософія пам'яті» відображено в сучасному європейському філософсько-науковому дискурсі в його практичній реалізації. Передусім про це свідчить проведення конференції під назвою “Issues in Philosophy of Memory” («Проблеми філософії пам'яті») у Німеччині в липні 2017 р., а також у Франції в липні 2019 р., у яких взяли участь учені-філософи з усіх університетів світу². Конференції відбулися за підтримки Центру філософії пам'яті (Centre de philosophie de la mémoire), що був заснований у 2018 р. спільно з Лабораторією філософії, практики та мови та Університетом Гренобля (Франція). Члени Центру публікують дослідження з усіх аспектів філософії пам'яті, зокрема, важливим є видання підручника з філософії пам'яті, що був опублікований у 2017 р., у співпраці з відомим академічним видавництвом “Routledge” (Routledge Handbook of Philosophy of Memory / S. Vernecker et al. Oxon, New York: Routledge, 2017. 590 p.). Дослідників Центру та долучених учених-колеґ, що беруть участь у дослідженнях пам'яті, можемо назвати провідними спеціалістами й основними акторами поступу досліджень сучасної філософії пам'яті.

Українська дослідниця А. Киридон наголошує, що залежно від сфери використання феномену пам'яті є потреба в розбудові конкретної дефініції для увиразнення меж конотативної структури [1, с. 150–161]. Додамо також, що це важливо для визначення вектора застосування конкретної та відповідної методології як у дослідженні феномену, так і в окремих його аспектах.

Витоки формування термінологічного трактування та розвитку категоріального забезпечення в дослідженнях феномену пам'яті знаходимо в ретроспективі досвіду античних філософів на перехресті онтологічних трактувань людських здібностей і особливостей свідомості з ораторським мистецтвом пам'яті. Переважно у зв'язку із складним написанням текстів давньогрецьких мислителів, разом з усім розмаїттям філологічних перекладацьких версій, серед дослідників філософії пам'яті відбуваються ґрунтовні дискусії стосовно низки категорій.

Метою статті є спроба висвітлити сучасні мовно-семантичні особливості формування категоріального апарату в дослідженнях предмета пам'яті та спогаду крізь призму давньогрецької традиції філософування.

Точкою відліку розгляду питання пам'яті для європейської парадигми мислення є класична антична культура. Звідси і бере початок уявлення про філософію розуму, яка стосується інтересів у феномені пам'яті. Тому для нашого дослідження важливим є ретроспективний аналіз світогляду та філософської парадигми, які яскраво відображають способи мислення культури, або специфіка культурної епохи, у якій формувалось їх розуміння.

У попередніх роботах ми наголошували, що такі світоглядні категорії давньогрецького мислення, як *εἶδος* (образ), *κόσμος* (порядок), *λόγος* (оречевлена думка), являють собою ядро теорії філософії пам'яті західної традиції, яку, зокрема, можемо простежити в діалогах, що залишив Платон (Ткачук Б. Феномен пам'яті в ретроспективі античності. Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії». Випуск 60. 2019. С. 21–28).

Виокремимо два важливі для античної культури аспекти розуміння феномену пам'яті: 1) пам'ять як інтенціональну здатність людини до самоосмислення і 2) пам'ять як навичку для вдосконалення, як інструмент, що можна трансформувати специфічним набором вправ. До першого виду опису застосуємо категорію давньогрецької філософії *ἐπιστήμη* (епістеме), тобто чисте знання, що персоналізується в момент осмислення. До другого – *τέχνη* (техне) – практичне, художньо-образне творення, що формує вміння та навички, інакше кажучи, опанування мистецтва пам'яті.

² Детальніше про конференції та їх учасників можна дізнатись на сайті: www.philevents.org.

Для античного мислителя післясократівського періоду пам'ять – це не тільки раціональна здатність до відтворення перцептивного досвіду, але й усвідомлення своєї екзистенції у протяжності від минулого до майбутнього з можливістю досягнути момент теперішній. У відомій монументальній праці «Мистецтво пам'яті» англійська дослідниця історії культури Ф. Сйтс наголошує, що саме аристотелівська теорія пам'яті дуже схожа з мистецтвом пам'яті та його теорією у зв'язку з тим, що філософ важливе місце у своїй теорії віддає саме уяві (репрезентації) [11, с. 32].

Арістотель про пам'ять і спогади пише в малому трактаті «Про пам'ять і спогади» (*“Περὶ μνήσης καὶ ἀναμνήσεως”*). Як зазначає С.-Г. Чапелл, давньогрецький філософ висловлює свої судження стосовно проблеми пам'яті, зважаючи на платонівську школу, доповнюючи її та переосмислюючи з погляду власних теорій метафізики, психології, епістемології, філософії розуму (*philosophy of mind*) та сприйняття (*perception*) [8, с. 396–398]. Звернемо увагу також на те, що давньогрецький корінь *-μην-* етимологічно та семантично охоплює розумову діяльність³.

Відомо, що головним принципом аристотелівської філософії розуму є така метафізична картина світобачення самого Арістотеля, як гіломорфізм, або матеріалізм: де матерія (*ἕλη (εἶλε)*) відрізняється від форми (*μορφή (морфе)* чи *εἶδος (εἶδος)*) (*Φυσικὴ ἀκρόασις / Фізика. 195 а; τὰ μετὰ τὰ φυσικά / Метафізика. 1045 а*). Душа для тіла, за Арістотелем, як форма для матерії, – це природна частина кожного живого створіння на світі, особливий принцип природи, який пояснює зміни та стани спокою живих тіл, рослин, тварин і людей [10]. Усі здібності живих істот є складовими частинами душі, тому формування навичок і вмінь передбачає залучення до цього частин тіла та / або органів. Але мислення є винятком, як уважав Арістотель, бо діяльність людського інтелекту завжди супроводжує активність перцептивного апарату. Для Арістотеля чуттєві враження, або фантазми (*φαντάσματα / фантасмата*) беруть обов'язкову участь у кожному акті мислення в людських істот. Така позиція відрізняється від платонівської, адже Арістотель не допускає можливості існування душі поза людським тілом. Тому така позиція апіорі заперечує теорію ідей Платона, отже, і його уявлення про ідею істинних спогадів.

Варто також зазначити, що теорії Арістотеля не визначають, що душа і тіло взаємозалежні та пов'язані життєвоважливими функціями. Але важливим є факт, що душа для давньогрецького мислителя набуває ознак свідомості, що користується репрезентаціями про навколишній світ, тим самим рефлексуючи своєю сутністю з навколишнім, не перетворюючи, а споглядаючи. Такий споглядальний загальний образ предмета, поєднаний сумою перцептивного й інтелектуального досвідів, утримується відбитком в органі загального чуття (450b 1). Тут зазначимо вплив платонівської воскової дошки, де образи вражень від предметів залишались у пам'яті так, як залишає слід відбиток перся на восковій дошці.

У вищезгаданому малому трактаті «Про пам'ять та спогади» Арістотель зауважує, що пам'ять завжди стосується минулого часу, адже, на його думку, ми не можемо пам'ятати теперішнє та майбутнє (449b 11) [4]. Майбутнє для Арістотеля – це тільки наші очікування та думки про них, теперішнє – це лише безпосередній досвід сприйняття тут-і-зараз. Пам'ять, як пише Арістотель, – це не сприйняття (теперішнє) і не знання, а враження про сприйняття або про знання, зумовлені певним відрізком часу (449b 25). Зазначимо також, що час для Арістотеля посідає одне з головних місць, що стосується теорії пам'яті, тому що саме уявлення протяжності часу дозволяє зрозуміти, що саме вже належить до пережитого перцептивного досвіду.

³ Див. також : Лосик О. Пам'ять як досвід людської культури: історіософський вимір. Вісник Львівського університету. Серія «Філософські науки». 2016. Вип. 18. С. 90–100.

У великому трактаті «Про душу» (“*Περὶ Ψυχῆς*”) інтелектуальна діяльність неможлива без уяви (*φαντασία / фантазія*), адже вона так само диференціюється від роздумів та перцептивних рефлексій (чуттєвих вражень). Арістотель наголошує: «Уява – це стан суб’єкта, що підкоряється його власним бажанням, – ми можемо уявити об’єкт перед очима, так само, як ті, хто вправляється в пам’яті, сформувати картинку предмета, що є фактичним асоціативним згадуванням, – але формування роздумів або свого ставлення або думки є неможливим у такий спосіб, тому що воно може бути правильним або неправильним» [5, с. 147]. Уява для Арістотеля не є чуттєвим досвідом, хоча б тому, що відчуття є завжди, а уява ні, тому пам’ять теж не залежить ні від інтелектуальної діяльності, ні від фактичної наявності матерії в конкретний момент пригадування [4].

Пригадування не є «поворнення» пам’яті, не є її зцілення чи набуттям (451a 21) [4]. Адже, на думку Арістотеля, коли людина вчиться чомусь (факт науки) або набуває досвіду (особливий вид перцепції), це не є відновлення пам’яті, тому що момент безпосереднього досвіду набуття знання про предмет ніколи не буде ідентичним із моментом актуалізації пам’яті про нього, а також з уже сформованим уявленням про предмет тощо. Арістотель намагається вибудувати власну позицію стосовно теорії пам’яті та пригадування, тим самим заперечуючи позицію своїх попередників Сократа і Платона.

С.-Г. Чапелл пояснює, що перцепція для Арістотеля – це процес (кінезіс), у формі якого враження відбиваються самостійно; пам’ять – це стан (хексіс) розуму, який утримує цю форму після безпосереднього сприйняття, залишає форму-відбиток на восковій дошці, а «фантазма» і буде такою формою [8, с. 399]. Так, можна уявити пам’ять як безкінечний простір суб’єктивного розуму, який заповнений постійно змінними образами про речі та враженнями про них. Думається, що в такому ключі знаходимо перші зачатки уявлення про нейронауку, адже саме для того, щоб розбудувати свою ідентичність, людина від народження перебуває в середовищі, яке плинне та змінне, з яким вона, рефлексуючи, щоденно формує (запам’ятовує) образи. Або ж скажімо інакше, встановлює нейронні зв’язки. Так, завдяки інтенції до запам’ятовування, тобто до набуття реального досвіду про навколишнє середовище, людина здатна перетворити на пам’ять мисленнєвий процес, який безпосередньо впливає на її ідентичність та саморефлексію з іншими.

Арістотель неодноразово підкреслює, що запам’ятовування – це не пригадування, хоча і спогад передбачає запам’ятовування, тому що повторно актуалізує вже наявні знання та досвід у пам’яті. Пригадування може бути лише тоді, коли у свідомості є або була інформація про отриманий досвід, тобто запам’ятовування теж не тотожне розумінню самої пам’яті (451a 21). Адже деяка частина здобутого досвіду, через ті чи інші причини, не є доступною для відтворення у процесі пригадування, тому не може називатись пам’яттю.

Як підкреслює данський дослідник Арістотеля Д. Блох, для античного філософа образи речей у процесі пізнання структуруються та вибудовуються залежно від відсутнього перцептивного досвіду, це те, що буде позначати «фантазія» як уяву (репрезентацію), за Арістотелем. Якщо образи стосуються нашого попереднього сприйняття, у цьому сенсі «фантазія» буде відповідати означенню пам’яті для Арістотеля [7, с. 62]. Пам’ять – це картина, або полотно (ейкон), на якому відображаються відбитки перцептивного досвіду. Арістотель пише, що пам’ять – це коли ми усвідомлюємо себе як людину, що пам’ятає, отже, сприймає перцептивний досвід як подію з минулого (450a31–2, 452b 25). Відбувається ототожнення людини із своїми пам’ятаннями, так вибудовується певний внутрішній космос ототожнення себе із власним пережитим досвідом.

Значимо, що для Платона пригадування (*ἀναμνηστικομένης*) – це наслідування спогадів про минуле, у Арістотеля *φαντασία* – це наслідування про уявлення, яке набуває

форми репрезентативної реальності⁴. Так, буде доречно згадати іншу працю Арістотеля “Περὶ Ἑρμηνείας” («Про тлумачення»), де автор окреслює так званий «семантичний трикутник»: «Озвучені слова є символами ментального (розумового) досвіду, написані слова – це символи слів озвучених» [3, с. 112]. Далі філософ наголошує, що точно кожний із людей не буде говорити однаково, не буде писати однаково, але ментальний досвід, або ж *те, що* ми бачимо, буде однаковим в образі, але різнитиметься з *тим, як* ми це осмислюємо і транслюємо. Як і кожна людина буде мати різні спогади про ту чи іншу подію, якщо ми говоримо про враження від неї, а не про запам’ятовування фактів про подію.

Для ілюстрації наведемо приклад з повсякденності. Ми кожного дня прокидаємось і виконуємо певні ранкові ритуали, часто перебуваючи ще у стані дрімоти, але ось це і називатиметься пам’яттю, як уявляв собі це Арістотель. Пам’ять – це те, що вже сформоване в певний конкретний момент мовлення або розвитку, це навичка, знання про сталі речі, тоді як спогад – це інтелектуальне зусилля або ж звернення до сформованого враження про ту чи іншу річ. Спогад – це репрезентована в перцептивний досвід реальність, він завжди трансформований і піддається сумніву істинності.

Д. Блох теж наводить схожий приклад [7, с. 75–76]. Автор ілюструє звичайною спробою пригадати, яке сьогодні число, чи свій список справ на сьогодні. Конкретне вирішення цього інтелектуального завдання, до речі, властивого тільки людині, буде поясненням, що є спогадом для Арістотеля. Пам’ять довготривала, спогад короткотривалий. Так, ми дуже часто застосовуємо в буденній мові конструкти: «вивчити вірш на пам’ять» (вірш, слова якого завжди будуть незмінними), «запам’ятати дорогу», «знати слова гімну на пам’ять» (теж саме), але число конкретного дня чи звернення до віддаленого моменту є спогадом, як ми розуміємо Арістотеля.

Неоплатонік Плотін в «Еннеадах» аналізує дві концепції своїх попередників Платона й Арістотеля: перцепцію (айстезеос) та пам’ять (мнемес) [6, с. 321–355]. Він звертається до аналізу безпосереднього чуттєвого досвіду, а саме тілесних причин його формування, тобто до перцептивних каналів отримання такого досвіду: це зір, слух, нюх, смак. Саме зір, на думку Плотіна, допомагає нам усвідомлювати простір, що нас оточує, предмети, які оточують нас і заповнюють цей простір, як вони взаємодіють один з одним, як взаємодіють із нами.

Отже, Плотін наголошує, що коли говоримо про простір і сприйняття простору, то ми можемо сприймати речі в ньому лише тоді, якщо такі речі є відмінними від нас самих, не є з нами тотожними у просторі. Так, Плотін критикує Арістотеля, висуваючи тезу про те, що якби думка могла аналізувати речі про що завгодно, то формувала б образи із самої себе. І приходять до висновку, що факт сприйняття якихось об’єктів не засвідчує, що в нас залишились відбитки в душі про ці речі, а лише зв’язок із тим, що існує поза нашою душею. Плотін приводить нас до глибинного розуміння теорії пам’яті в контексті синтезу філософій Платона й Арістотеля.

Висновки. Зв’язок, на якому наголошуємо, потребує більшої зацікавленості в дослідженнях предмета пам’яті – основна антропологічна та лінгвістична складова частина формування людських когнітивних здібностей, формування досвіду та сприйняття – мова. У контексті пам’яті вона не завжди стосується вербальності (сприйняття, збереження, трансляції), але – знаковості, отже, наповненості конотативних і денотативних значень у навколишньому просторі.

Отже, феномен пам’яті як основа людської ментальної діяльності – це не тільки здатність опановувати навички та застосовувати свої знання, а й етимологічно зумовлений

⁴ Див. також : O’Callaghan J. The Problem of Language and Mental Representation in Aristotle and St. Thomas. The Review of Metaphysics. 1997. Vol. 50. № 3. P. 499–545.

концепт самоусвідомлення людини як діяльної сутності. У контексті аналізу аристотелівської традиції сприйняття навколишнього світу можемо визначити здатність такої сутності до презентації і подальшої репрезентації перцептивного й епістемологічних досвідів у своїх спогадах. Так розкривається сутність семантичного трикутника, який доповнює розуміння теорії філософії пам'яті Арістотеля: це пов'язаний механізм різних складових частин, як-от слова, враження душі та реальні речі.

Список використаної літератури

1. Киридон А. Студії пам'яті у сучасній гуманітаристиці: історія становлення. *Український історичний журнал*. 2017. № 4. С. 150–161.
2. Філософський енциклопедичний словник / за ред. В. Шинкарука та ін. Київ : Абрис, 2002. 746 с.
3. Aristotle. The categories. *On interpretation. Prior analytics* / T. Page et al. The Loeb Classical Library. London : William Heinemann Ltd. ; Cambridge Massachusetts : Harvard University Press, 1962. 553 p.
4. Aristotle. On memory and reminiscence. Transl. by J. Beare. *Annals of neurosciences*. 2010. V. 17. № 2. P. 87–91.
5. Aristotle. Peri psyches. *Aristotele's Psychology: in Greek and English* / E. Wallace. Harvard University Press, 1882. 504 p. URL: <https://archive.org/details/aristotelsperip00wallgoog/page/n280>.
6. Armstrong A. Plotinus: with an English Translation. *Ennead*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press ; London : Heinemann, 1988. 704 p.
7. Bloch D. Aristotles On Memory an Recollection *Philosophia Antiqua*. *Philosophia Antiqua Online*. Leiden, The Netherlands : Brill. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004319752>.
8. Chappel S.-G. Aristotle. *Routledge Handbook of Philosophy of Memory* / S. Bernecker et al. Oxon, New York : Routledge, 2017. P. 396–407.
9. King R. Aristotle and Plotinus on Memory. *Quellen und Studienzur Philosophie*. Berlin, 2009. 240 p.
10. Lorenz H. Ancient Theories of Soul / Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2009. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/ancient-soul/>.
11. Yets F. *The Art of Memory*. Chicago : University of Chicago Press, 1966. 400 p.

ETHYMOLOGICAL FEATURES OF MODERN RESEARCH IN MEMORY PHILOSOPHY

Bohdana Tkachuk

Ivan Franko National University of Lviv

University str., 1, 79000, Lviv, Ukraine

e-mail: btkachuk.edu@gmail.com

The article deals with the modern development of the speciality of the humanities science area – the philosophy of memory. The frontiers of the actual problems of modern scientific interests in the context of the observed intention to the development of the humanities in the world and Ukraine are outlined. We analyzed the historical and cultural prerequisites for the formation of the categorical apparatus in the studies of the memory phenomenon. The place of the philosophy of memory in the socio-cultural context of antiquity is determined by the analysis of worldview categories. We emphasized the importance of a comprehensive understanding and approach to subjects that lie in the subject plane of scientific and philosophical analysis. Special attention is given to the Aristotelian theory of memory and the differentiation of these two concepts of antiquity memory. Marked points of contact with Aristotle's theory of memory and the art of memory A thoroughly analyzed etymological tree of the categorical apparatus of the

philosophy of memory in Aristotle's treatises on the basis of such works as a small treatise "On memory and memories", a great treatise "On the soul", a small treatise "On interpretation", attention was also drawn to some parts "Physics" and "Metaphysics". We identified the points of common and different in the theories of memory and memory of Plato and Aristotle theories. The article is also accompanied by a critique of Plotin's memory theory. The philosophical and semantic component of the Greek linguistic character of understanding the philosophy of memory has been investigated in view of the categories "memory", "memories", "recollection", "imitation", "imagination", "representation", "perception", "experience" covering theories of memory philosophy. We outlined the important need for a comprehensive involvement in the theory of the philosophy of memory in analyzing the Aristotelian approach in the study of the subject of memory. It is suggested to increase the intensity of scientific interest in the inclusion of etymological components and emphasize the importance of their examination translation, together with a comparative analysis of existing translation versions. As conclusion we emphasized the important accentuation of the linguistic component in the formation of ideas on theories of memory.

Key words: philosophy of memory, phenomenon, memory, antiquity, perception, imagination.

UDC 004.8; 167.5

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-23-14>

THE THEATRE OF HUMAN SHADOWS IN THE AGE OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE

Kseniya Zobenko

*Odessa I.I. Mechnikova National University
Dvoryanskaya str., 2, 65026, Odessa, Ukraine
e-mail: zobenko.k@icloud.com*

The study reviews the changes in human existence that occur in social philosophy in general and in society in particular, in the era of artificial intelligence systems. The demand for philosophical understanding of artificial intelligence systems is determined, first of all, by the severity of the manifestation of ethical issues related to the implementation of modern technological programs. Human, having created an artificial world with the help of technology, becomes its part, a kind of mediator, reconciling naturalness and artificiality in the world, his technicality and naturalness. The study analyzed the question: can modern technology, synthesizing itself with the natural in man, oppose its innate principle? Does a highly intelligent and highly moral being arise as a result of an act of divine creation or as a result of natural evolution and social development? In order to get answers to these questions, it is necessary to determine the options for the origin of man: 1) it is the result of natural evolution and social development – natural; 2) it is a supernatural origin; 3) artificial origin. The idea of creating a creature with artificial consciousness or even a full-fledged humanoid (“Homo Artificialis”) [7, p. 156] is inseparable from the idea of the origin of man himself. It is also important to clarify the specifics of the concept of “artificial human” (“artificial intelligence”). Any consciousness is already largely artificial, since it is fundamentally influenced by culture and civilization (only a baby is a “natural” being). The further appearance of the living space of mankind depends on the correct understanding and solution of these issues, therefore, the study of the socio-ethical aspects of artificial intelligence systems in the conditions of the technologicalization of life seems more relevant than ever.

Key words: artificial intelligence, digital humanities, humanoid, human being, naturalness.

*We are threatened not by the advent of superintelligent machines,
but by the appearance of defectively thinking human beings.
H. Dreyfus¹ [2, p. 186]*

Introduction. Now we live in an era of the introduction of artificial intelligence systems in everyday human activities; we live in an information civilization with its fundamental changes in the technological field. And we meet two sides of the impact of informatization on the development of society, man and nature. Therefore, in search of the element of everyday life that modern society could define, sociocultural researchers returned to the logic of technological progress. But in many concepts, the problem of technological transformations that provoke social changes is not highlighted. Is it possible to exist qualitatively in a system based on various types of interaction (human-machine, inter-machine) without understanding

¹ Нам загрожує не пришестя надрозумних машин, а поява неповноцінно мислячих людських істот (Хьюберт Дрейфус).

its essence? Also, the question is in the methodology for studying the specifics of the digital environment, which affects all, without exception, industry and society. The complexity of the study methodology lies in the paradoxical nature of the digital environment as a social construct: does the digital environment simply belong to modernity, while being only one of its dimensions? Or does the digital environment determine the life of a modern person? What is the essence of digital technologies – perhaps they play the role of external extensions of human capabilities, by analogy with the media [3, p. 82–84]; or create a new experience of a person as a creature living in the “being digital” format? Socio-humanitarian researchers are confronted with the immeasurability of the digital environment: what will actually be the starting point of the digital age: the Babbage analytical machine or the abstract Turing machine? How to measure the modernity of the digital environment: perhaps, the degree of user familiarity with the GUI (graphical user interface) or a decrease in the so-called. The digital divide? [6, p. 114, 157]. And is it appropriate now to speak of a shared experience of human existence in digital and non-digital space?

The problem statement. Modern man in his society undergoes transformations and changes during the development of artificial intelligence systems. The speed of technological change naturally leads to the idea that continued technological innovation will greatly affect humanity in the coming decades. The key question for social philosophy, as for every person, is the question: What will be the new experience of a person living in the digital age? What are the consequences for humanity?

A brief overview of publications on the topic. Modern research on the possibility of creating a full-fledged artificial (machine) simulation of human intelligence is possible, thanks to the research of A. Turing in his article “Computing machines and intelligence” (1950). The following problems of artificial intelligence are studied by such foreign scientists as H. Dreyfus “What Computers Can’t Do: The Limits of Artificial Intelligence” (1972), “What Computers Still Can’t Do: A Critique of Artificial Reason” (1992), M. Prensky “Digital natives, digital immigrants” (2001), Nick Bostrom “Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies” (2014), J. Searle “Minds, Brains and Programs” (1980), M. Minsky “The Emotion Machine: Commonsense Thinking, Artificial Intelligence, and the Future of the Human Mind” (2006). With the aspiration of how technical and technological achievements developed, transformations of social being under their influence also took place. And these mechanisms of transformation of human social life were given close attention by such authors as N. Wiener “Cybernetics, Second Edition: or the Control and Communication in the Animal and the Machine” (1989), M. Castells “Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age” (2012), Jenkins H. et al. “Confronting the challenges of participatory culture: Media education for the 21st century” (2009), Van Dijk J. “The network Society” (2012).

The purpose of study is to outline the main vectors of the development of human being in the digital age in the context of social philosophy, its modifications and challenges.

The material statement. Human, having created an artificial world with the help of technology, becomes directly its part, a kind of mediator, combining naturalness and artificiality in the world, his technicality and naturalness. Human gives rise to technique and technology, opposing nature in order to learn how to live. Technology becomes the basis of human being, its absence implies a non-human, as a creature that does not respond to the external environment.

But can modern technology, synthesizing itself with the natural in human, oppose its innate principle?

We meet with two sides of the impact of informatization on the development of society, man and nature. The first is positive, the second is negative, causing particular concern. Since informatization enhances the technogenicity of a developing society and the world (equipment, technologies, artificial electromagnetic fields). And at the same time it represents a growing informational element that destroys the established traditions and public order [5, p. 117, 126]. A person can no longer free himself from the influence of the technology he created, it contains not only unlimited possibilities, but also unlimited dangers.

Currently, there is a range of problems that are associated with the development of artificial intelligence systems and determining the implementation of modern technological programs. We can distinguish such as:

- the increasing responsibility of subjects (developers) of artificial intelligence systems;
- the specifics of the ethical choice in the implementation of technological programs of artificial intelligence;
- the need for a social assessment of technical innovation in the field of artificial intelligence.

For example, research in the field of bioengineering allows you to create living organisms in artificial conditions, modify the human body, and this, in turn, actualizes the question, which in philosophy is one of the central: what is life? What can be considered a living organism, provided that it is not the creation of human hands?

The further appearance of the living space of humanity depends on the correct understanding and solution of these issues, therefore, the study of the socio-ethical aspects of scientific and technical activity in the conditions of the technologicalization of life seems more relevant than ever.

The unconditional and ever-increasing impact of artificial intelligence systems on human life is due to the fact that the development of science and its application in the form of technology transforms the “Homo Sapiens” species formed by evolution. Currently, the question is about finding a concrete historical optimum for the ratio of the technological capabilities of such an impact and the human value system that preserves it as an existing species. Otherwise, the development of science and technology can lead to the denial of human himself, to his transformation into a cyborg [4, p. 198].

The optimum itself is inextricably linked with the decision, firstly, within the framework of which culture the spectrum of possibilities of the impact of artificial intelligence systems on human life is considered. Secondly, within the framework of which problem is the impact of a historically limited form of absolute ethical values on the degree of impact of artificial intelligence on human life, whose value is determined by the existing specific culture. Since artificial intelligence systems are one of the most important parts of a society’s culture, providing a sociocultural communication process (including a social institution providing this process) [6, p. 198–199] the search for this optimum is related to the specifics of the sociocultural environment of modern man. It is necessary to successfully solve the “AI control problem” [1, p. 97–99]. The solution might involve instilling the superintelligence with goals that are compatible with human survival and well-being.

The idea of creating a creature with artificial consciousness or even a full-fledged humanoid (“Homo Artificialis”) [7, p. 47] is inseparable from the idea of the origin of man himself. Has human emerged as a highly intelligent, highly moral being through an act of divine creation or, as a result of natural evolution and social development? I admit some variations of the idea of origin:

1. Human came about in a supernatural way, and then the mind can be created only in the same way – supernatural.

2. Human is the result of natural evolution and social development; these paths are not supernatural, and therefore, can be fully or partially reproduced.

3. Human is the creation of the hands of a more perfect being than man himself. A more perfect being can have supernatural, or natural, or artificial origin. If they themselves were created artificially, these were the hands of an even more perfect being, which, in turn, could be of a supernatural, natural or artificial origin – and so again and again.

The most promising area for the use of artificial intelligence systems and technologies is the “partnership” of man and machine. Nowadays, the interest of artificial intelligence developers has shifted from creating autonomously functioning systems that independently (or in conditions of limited communication with humans) solve the tasks posed in a real environment – to the creation of human-machine systems that integrate human intellect and the abilities of computing machines that simulate human behavior. There is an opportunity to get around the deadlocks and difficulties that lead to the use of autonomously functioning systems with their unsuitability for solving a certain class of problems, by shifting to a person those functions that are not yet available for computers. For its part, a computer system allows you to process large amounts of information, repeatedly view various solutions offered by a person, and provide him with encyclopedic information. Now the informational interaction of a person with a machine is supplemented by the study of the processes of informational interaction between people, mediated by various technical means and technologies of artificial intelligence and aimed at integrating, mutually adapting the intellectual abilities of all participants taking into account their individual tasks, functions, psychophysiological characteristics, conditions and means.

Conclusions. A philosophical understanding of the fundamentally new points introduced by artificial intelligence in various fields of human activity allows us to determine the nature of the forecast of the sociocultural consequences of using artificial intelligence in the scientific and technological development of the world.

A person in his activity, using artificial intelligence in conjunction with other technologies (biotechnology, nanotechnology), creates material that, on a general social level, takes the form of various sociocultural entities: objects (intellectual robots, artificial brain), theoretical concepts and new directions in science (theoretical agents, multi-agent systems and intellectual organizations, virtual technologies), values (moral values associated with computer ethics, which are updated success and artificial intelligence).

Does this mean that specialists in the field of modern humanities who are trying to study the environmental features of the digital environment need to abandon the usual optics of quality research and methodology? Not. But perhaps you should reconfigure your research vision so that the study of the digital environment is not determined in the logic of the struggle of quantitative and qualitative methods, but through interest in the plateau of human capabilities, desires, which

the digital environment produces. However, today there is a chance to raise the research question in such a way as to analyze everything that the logical-mathematical algorithm that we created can describe. It will be executed by a machine, which in any case, all the time (de) encrypts its messages in what a person can understand. Thanks to this conflict in human and machine communication, users today have at their disposal a graphical user interface. To facilitate the user experience in computer science, a user audio interface is being developed (VUI – voice user interface, Siri example from Apple), as well as a perceptual user interface (PUI – perceptual user interface, based on the integration of visual and auditory perception of gestures and sounds as user teams); in neurobiology, work is underway on the brain-human interface (BCI – brain-computer interface), which greatly simplifies communication with devices for those who have certain physical features. But the responsibility for interpreting the results so far remains with the individual.

References

1. Bostrom Nick. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford : University Press, 2014. 352 p.
2. Dreyfus Hubert L. *What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence*. New York : Harper&Row, 1972. 259 p.
3. *Confronting the challenges of participatory culture: Media education for the 21st century* / H. Jenkins et al. Cambridge : MIT Press, 2009. 129 p.
4. Moody T. *Conversation with zombies*. *Journal of Consciousness studies*. 1994. P. 196–200.
5. Prensky M. *Digital natives, digital immigrants*. *On the Horizon (NCB University Press)*. 2001. Vol. 9. № 5. P. 112–131.
6. Van Dijk J. *The network Society*. London : Sage Publication Ltd, 2012. 272 p.
7. Vallencien G. *Hommo Artificialis*. Paris : Michalon, 2017. 208 p.

ТЕАТР ТІНЕЙ ЛЮДИНИ В ЕПОХУ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ

Ксенія Зобенко

Одеський національний університет імені І.І. Мечникова

вул. Дворянська, 2, 65026, Одеса, Україна

e-mail: zobenko.k@icloud.com

У дослідженні розглядаються зміни в людському існуванні, які відбуваються в соціальній філософії загалом і в суспільстві зокрема, в епоху систем штучного інтелекту. Попит на філософське розуміння систем штучного інтелекту визначається насамперед гостротою прояву етичних питань, пов'язаних із реалізацією сучасних технологічних програм. Людина вже не спроможна звільнитися від впливу створеної нею техніки, яка несе не тільки безмежні можливості, але і безмежні небезпеки. І чимала кількість сучасників належать до категорії «цифрових аборигенів», яким складно уявити наш світ до епохи цифрової культури. Людина, створивши штучний світ за допомогою технології, стає його частиною, своєрідним посередником, узгоджуючи природність і штучність у світі, його технічність та природність.

У дослідженні проаналізовано питання: чи може сучасна технологія, синтезуючи себе із природним у людині, протиставити її вродженому принципу? Чи виникає високорозумна і високоморальна істота внаслідок акта божественного творення або внаслідок природної еволюції та соціального розвитку? Для отримання відповідей на ці питання необхідно визначити варіанти походження

людини: 1) це результат природної еволюції та соціального розвитку – природного; 2) це надприродне походження; 3) штучне походження. Ідея створення істоти зі штучною свідомістю або навіть повноцінного гуманоїда (“Homo Artificialis”) невіддільна від ідеї походження самої людини. Важливо також з’ясувати специфіку поняття «штучна людина» («штучний інтелект»). Будь-яка свідомість вже значною мірою є штучною, оскільки на неї фундаментально впливають культура та цивілізація (лише дитина – це «природна» істота). Подальша поява життєвого простору людства залежить від правильного розуміння та вирішення цих питань, тому вивчення соціально-етичних аспектів систем штучного інтелекту в умовах технологізації життя здається актуальним як ніколи.

Ключові слова: гуманоїд, людина, природність, цифрові гуманітарні науки, штучний інтелект.

ФІЛОСОФІЯ ПРАВА І ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

УДК 141

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-23-15>СПІВІДНОШЕННЯ ПРИРОДНОГО ТА ПОЗИТИВНОГО ПРАВА
У ТВОРЧОСТІ М. КОЗАЧИНСЬКОГО

Марія Братасюк

*Львівський національний університет імені Івана Франка**вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна**e-mail: pateu_mag@ukr.net*

У статті висвітлюються філософсько-правові погляди професора Києво-Могилянської академії М. Козачинського. Показано, що він в умовах поневолення Росією України, витіснення природно-моральних регуляторів життя на українських землях розвивав природно-правову парадигму. М. Козачинський обґрунтував ідею первинності і визначальності природного права стосовно закону як вторинного і похідного від нього, розробив змістовно-правові критерії закону як державно-владного явища.

М. Козачинський розвивав свої природно-правові погляди у тривожний для України час, коли Російською імперією було зруйновано Козацьку державу, знищено Запорізьку Січ, покріпачено українців, територію поділено на губернії, запроваджено російську систему адміністративного управління. Окупація України, що почалася в часи Олексія Михайловича, фактично відбулася. Разом із цими змінами руйнувалася українська правова система, українська природно-правова традиція, що характеризувалася демократизмом та морально-етичним виміром, тяглість якої зберігалася із часів княжої України. У тогочасній Російській імперії домінувала законницька доктрина і відповідній їй ідеологія та практика. Закон, що втілював волю государя, верховної влади, був основним і чи не єдиним джерелом права. Російська законницька система вирізнялася деспотизмом і свавіллям.

Основою для розвитку природно-правових ідей М. Козачинського став новий образ людини, що був сформований мислителями раннього українського гуманізму. Мовиться найперше про визнання людської гідності, що невід'ємна від її індивідуальної свободи та пізнання.

Природне право для цього мислителя – це сукупність принципів, витoki яких у природі буття та Богів, істині, тобто вони мають наддержавне походження і є невід'ємними від фундаментальних засад буття, відображають його фундаментальні зв'язки та цінності. Витoki природного права також у людському бутті, у людській совісті – це трактування наповнює природне право моральним змістом. Такий симбіоз права та моралі, що був типовим для української правової традиції того часу, дає підстави вважати, що Україна тоді створювала і розвивала і теоретично, і практично *юридизовану мораль*, що органічно властиво саме природно-правовій парадигмі, на відміну від легістської (законницької), де право мислиться суто владно-політичним явищем, позбавленим морального виміру.

Філософія права М. Козачинського дає можливість побачити, як докорінно відрізнялися національні правові парадигми розвитку України та імперської Росії XVIII століття.

Ключові слова: природне право, принципи права, правовий звичай, загальне право, закон, права людини, гуманізм, правова традиція, правовий закон, неправовий закон, природно-правова доктрина.

Постановка проблеми. Українська правова традиція модерної епохи стверджувалася завдяки дуже відчутному доробку професорів Києво-Могилянської академії. Це був для тогочасної України час достатньо тривожний і трагічний, бо це був період остаточ-

ної втрати Україною своєї незалежності. У цей час Російською імперією було зруйновано Козацьку державу, знищено Запорізьку Січ, покріпачено українців, територію поділено на губернії, запроваджено російську систему адміністративного управління. Окупація України, що почалася в часи Олексія Михайловича, фактично відбулася. Разом із цими змінами руйнувалася українська правова система, українська природно-правова традиція, що характеризувалася демократизмом та морально-етичним виміром, тяглість якої зберігалася із часів княжої України. У тогочасній Російській імперії домінувала законницька доктрина і відповідні їй ідеологія та практика. Закон, що втілював волю государя, верховної влади, був основним і чи не єдиним джерелом права. Російська законницька система вирізнялася деспотизмом і свавіллям. У цей такий непростий час розвивають природно-правові погляди такі українські мислителі, як: С. Яворський, Т. Прокопович, Я. Козельський, Г. Скворода, випускник КМА П. Орлик, М. Козачинський та ін. Нам нині цікава їхня спадщина, оскільки сучасній Україні треба розбудовувати національну правову систему, реформувати докорінно наявну, а це можна успішно зробити на основі дослідження національної правової традиції, природно-правової парадигми, що впродовж тисячоліття була властива українському народові.

Стан дослідження проблеми. Українська філософсько-правова думка досліджувалася зусиллями таких науковців, як: С. Головатий, М. Братасюк, В. Градова, М. Мірошниченко, М. Кашуба, М. Костицький, Г. Попадинець, Х. Хвойницька й ін.; таких українських істориків, як: М. Грушевський, П. Захарченко, О. Шевченко й ін. [1; 2; 3; 4; 5; 6; 7; 8]. В їхніх роботах досліджено форми та джерела права княжої України, модерної епохи, класичної та новітньої; висвітлено особливості національного правового розвитку; обґрунтовано ціннісний вимір правового розвитку; проаналізовано філософсько-правові погляди видатних українських юснатуралістів різних епох тощо. Творчість М. Козачинського привертала увагу В. Градової, М. Кашуби, Х. Хвойницької та ін. [3; 4; 7; 8;]. Проте цю проблему поки що можна віднести до молорозроблених в українській філософсько-правовій думці.

Мета статті – на підставі аналізу наукових джерел дослідити проблему співвідношення природного права і права позитивного у творчості М. Козачинського.

Виклад основного матеріалу. В епоху першого українського Передвідродження та Відродження було напрацьовано виразні гуманістичні засади для наступного розвитку української філософсько-правової думки. Новий образ людини, що був сформований мислителями раннього українського гуманізму, став основою для розвитку природно-правових ідей. Мовиться найперше про визнання людської гідності, що невід’ємна від її індивідуальної свободи та пізнання. Людська гідність – категорія багатовимірною, вона є «<...> фокусом, квінтесенцією особистісного «я». Особистість як така неможлива без розвиненого почуття людської гідності в індивіда. Розвинене почуття людської гідності є результатом еволюції людини, процесу ствердження її як зрілого особистісного «я». По мірі того, як долалися в масовій свідомості європейців уявлення про меншвартісність людей через їх походження чи вірування, чи соціальну приналежність тощо, у правовій свідомості все більше укріплювалися ідея *правової рівності людей* у їх людській гідності та природних правах на справедливість, свободу, істину, добро тощо», – слушно наголошується в науковій літературі [11, с. 26–27]. Пантеїстичний світогляд у цей час стає все більш поширеним, інтерес до дослідження природи зростає все більше. Поволі європейський світогляд відчутно секуляризується. У цю добу образ людини все більше натуралізовується, її все частіше починають трактувати як частину природи, що проявляє розумну волю, здоровий глузд.

Ренесансний образ людини-особистості інспірував розвиток концепції справедливої суспільства, у якому б вільно реалізовувалися її природні права та свободи,

задовольнялися її життєві потреби. Провідними ідеями громадянського гуманізму стають ідеї свободи совісті та політичних свобод. Свобода трактується як необхідна умова реалізації природних прав, людських здібностей, розвинути їх, щоб зробити гідний внесок у спільне благо [8]. Філософсько-правові погляди українських мислителів модерної епохи були орієнтовані на такий новоевропейський тип людини, яка масово з'являлася в той час на українських землях.

М. Козачинський був із тих мислителів, хто зробив чи не найбільший внесок в українську філософію права в досліджуваній нами період [7; 8]. Інші мислителі свої вчення про право та закон подають значно стисліше, – зазначає М. Кашуба [7]. Цей мислитель помістив свою філософію права та закону в розділі моральної філософії наприкінці і виклав його у формі двох окремих диспутів.

У творах М. Козачинського порушується низка важливих для нашої сучасності питань морально-правового плану. Морально-правового не випадково. Середньовічно-християнське трактування держави як системи не тільки правових інститутів, а й моральних обов'язків у КМА зберегли і розвинули. У зв'язку із цим метою держави вважалося спільне благо громадян, що мало проявлятися у ствердженні суспільної злагоди, досягненні благополуччя всіх і кожного, відсутності свавілля, непорушності природного права людини, громади, держави загалом. Цього можна було досягнути засобом увідповіднення волі володарів, що втілена в законодавстві, з тими універсальними цінностями, нормами і принципами, які складають зміст природного права, джерелом якого, як вважалося, є створений Богом порядок речей, природа, устрій світобудови із такою її складовою частиною, як людина [8, с. 138]. Ці погляди були співзвучні поглядам Г. Гроція, Дж. Локка, С. Пуфендорфа, Ш. Монтеск'є та ін., водночас вони цілком розходилися з поглядами мислителів та діячів Російської імперії, які теоретично обґрунтовували нічим не обмежену владу царя.

М. Козачинський дає таке трактування природного права чи закону, що те саме: це «<...> є не що інше, як сама розумна природа, оскільки має здатність судити, що по суті добре, а що по суті погане». І далі: «Природний закон <...> є актуальне повеління совісті, яким визначаються головні принципи моралі без настанов»; «це воля, яку одвіку мав Бог або автор природи, вона зобов'язує розумне створіння до якоїсь дії або уникнення дії, через якусь особливу імпресію своєї мудрості» [10, с. 100–101]. Ці визначення засвідчують, що природне право для цього мислителя – це сукупність принципів, витоки яких у природі буття та Богіві, істині, тобто вони мають наддержавне походження і є невід'ємними від фундаментальних засад буття, відображають його фундаментальні зв'язки та цінності. Витоки природного права також у людському бутті, у людській совісті – це трактування наповнює природне право моральним змістом. Такий симбіоз права та моралі, що було типовим для української правової традиції того часу, дає підстави вважати, що Україна тоді створювала і розвивала теоретично і практично *юрідизовану мораль*, що органічно властиво саме природно-правовій парадигмі, на відміну від легістської (законницької), де право мислиться суто владно-політичним явищем, позбавленим морального виміру. М. Козачинський зазначає, що «природний» закон – це світло господнього лиця над нами, що показує нам блага», він посилається на Ю. Ліпсія, з першої книги «Політики», це «іскра здорового глузду, що залишилась людині, суддя й показчик добрих і поганих вчинків» [10, с. 100]. З огляду на ці трактування природного права, його місія – оберігати, захищати базові засади життя, усе те, що допомагає людям гармонійно співіснувати, впорядковуватися, вдосконалюватися: справедливість, свобода, добро, рівність, повага до людського життя та гідності, честь, повага до приватної власності, спільне благо тощо. Оскільки природне право стверджує й оберігає засади життя людського та природного,

то його принципи мають бути непорушними. М. Козачинський знав, що російська агресія проти України зумовлює тотальну руйнацію українства, тому, звісно, він намагається стверджувати ідеологію, яка захищає традиційні права та вольності українців. Акцентуючи на непорушності принципів природного права, мислитель тим самим актуалізовує проблему української незалежності.

М. Козачинський ділить закони на вічні, природні та людські, аналогічно вченню Т. Аквінського. Вічний закон – це спосіб управління Всесвітом. Від нього походять природне право (закон) і людські закони, які є способом управління суспільством і державою, як уважає М. Козачинський [10, с. 98]. У розділі 3 «Вічний закон» він пише: «Якщо вічний закон є спосіб управління найвищого правителя, то необхідно, щоб усі способи управління, які є у нижчих правителів, виходили із вічного закону. Звідси всі закони, оскільки беруть долю від здорового глузду, то в цьому походять від вічного закону». І тут же посилається на Святого Августина, який у роботі «Про вільне судження» у розділі 6 писав, що в людському законі немає нічого справедливого та правомірного, чого люди не взяли б собі із вічного закону [10, с. 99]. Отже, принципи справедливості та правомірності мають свої витoki у вічному законі та здоровому глузді, тому повинні бути втілені в людських законах.

Отже, М. Козачинський трактує природне право як первинне і визначальне стосовно закону як вторинного і похідного, тимчасового і змінюваного способу державного управління. Для нього природне право – це універсальне, загальнолюдське, духовно-раціональне явище, тоді як закон – це штучне явище державно-владного порядку.

Як пов'язані природне право як сукупність загальнообов'язкових принципів, що стверджують і захищають загальнолюдські цінності, із законом як державно-владним велінням? У М. Козачинського є відповідь: «<...> вторинні та часткові правила походять від первинних, як лікоть і інші мірки купців походять від державної міри. А інші закони є вторинними і частковими. Вічний же закон первинний. Отже, інші закони походять від вічного» [10, с. 99]. В іншому місці професор пише: «Закони можуть походити від вічного закону (природного права) <...> як висновки зі спрямовуючих принципів» [10, с. 99].

Отже, оскільки природне право є сукупністю велінь здорового глузду, що випливають із природного та людського буття, загальних ідей, що відображають базові зв'язки буття, вони можуть уважатися програмними засадами для людських тимчасових законів, їхніх норм, що повинні впливати із принципів природного права. Це сучасне розуміння функцій принципів права, які, відповідно до новітніх досліджень із цієї проблеми, виконують програмно-орієнтаційну функцію стосовно законодавчої діяльності та правозастосовної практики [12; 13]. Особливо важливо пам'ятати про це українським правникам, оскільки донині в Україні час від часу і в законотворчій діяльності, і під час вирішення правових конфліктів буква закону стає важливішою від принципів права, що втілюють його смисли і дух, – законницька доктрина, залишена у спадок незалежній Україні від тоталітарного минулого, виявилася дуже живучою.

А тепер дещо детальніше про позитивне (державне) право, тобто закон у трактуванні М. Козачинського. Ці закони професор називає довільними, бо вони «вільно вносяться певним законодавцем» [10, с. 97]. Заслугою цього автора є порушення ним проблеми формальних і змістовних рис закону. Трактуючи закон, мислитель називає його правилами людських учинків, які вказують, що слід робити, а чого не слід; закон закріплює певні права й обов'язки, тобто закон «зв'язує» (М. Козачинський), закріплює дозволи та заборони. Закон є актом волі й актом інтелекту, тобто продуктом раціонально-духовної діяльності [10, с. 92–93]. Це формальні характеристики закону, вони не заперечуються сучасним правознавством [14; 15].

Варто звернути увагу на трактування М. Козачинським закону як способу розумного розподілу для спільного блага [10, с. 93]. Професор, трактуючи закон як інтелектуальний акт, наголошує на принципі розумності як критерієві правності закону. Якщо закон розумний, тобто доцільний, співмірний, відповідає запитам життя, очікуванням суб'єктів права, є пропорційним, то це підстави для того, щоби вважати його якісним, тобто правовим, елементом «імперії права» (Р. Дворкін). У тім то й річ, що в М. Козачинського під час характеристики позитивного, тобто державного, закону робиться наголос саме на його змістовних правових критеріях, які роблять його таким, що він працює на спільне благо, тобто є, кажучи сучасною юридичною мовою, правовим. Сучасне правознавство ділить закони на правові і неправові [19; 20; 25; 26].

До речі, принцип розумності вважається сучасними науковцями однією зі смислових складових частин мегапринципу верховенства права (Ю. Білас, М. Братасюк, В. Паліюк, Т. Фулей та ін.). Науковці зазначають, що загальнолюдські цінності і смисли, що їх виражають, взаємопов'язані, вони ніби витягують одне одного. Якщо мовиться про право як справедливість, то воно є там, де є рівність суб'єктів права, якщо ж її немає, тоді й право зникає, бо рівність є його смислом. Рівність, у свою чергу, є там, де є свобода, її рівна міра для кожного суб'єкта права, бо, якщо її немає, то і рівність зникає теж [19; 21]. Невипадково М. Козачинський акцентує на *розумному розподілі*, що передбачає рівність, пропорційність у зіставленні інтересів суб'єктів права, яким адресовано закон, їхній збалансованості, співвідношенні мети та засобів її досягнення (засоби не можуть компроментувати мету!), співмірності у порушенні та санкціях за це тощо.

Звернемо увагу на мету ухвалення закону в М. Козачинського – він пише: «Мета закону – спільне благо», і посилається на Исидора, де у 5-й книзі «Етимології» в розділі 1 зазначено: «Закон написаний не для особистої вигоди, а для спільної користі громадян». І продовжує «<...> і сам закон є суспільний двигун; отже закон повинен бути заради мети і спільного блага» [10, с. 95]. Спільна мета, спільне чи суспільне благо – це одна зі смислових характеристик права. Справедливість, рівність, повага до людини, її честі та гідності, розумність, добросовісність тощо – це такі смисли права, які не можуть бути шкідливими для громадян. Навпаки, це такі цінності, які справді є бажаними, корисними, необхідними для повноцінного людського життя, вони справді загалом створюють спільне благо. Цю цінність як смислову характеристику права вважали такою ще римські юристи, які писали, що “*bonum commune*” коріниться у природному праві, є вираженням природно-правової справедливості [22, с. 68]. Джерелом спільного блага є природа людського буття, оскільки людина є істотою політичною (Арістотель) та соціальною (римські автори, зокрема, Цицерон, Сенека). Право має справедливо виразити і захистити благо всіх громадян загалом і кожного зокрема, бо це те саме. «Спільне благо – це визнання і результат природно-правової рівності індивідуальних благ» [22, с. 69]. Спільна соціальна природа та розумність людей, що лежать в основі концепції спільного блага, передбачають свободу і рівність усіх суб'єктів права як членів однієї правової спільноти, єдиного правопорядку. З позицій античної та середньовічної концепції спільного блага закон і держава є знаряддями досягнення спільного блага всіх громадян. У такому сенсі їх розумів і М. Козачинський. У нього закон розумно розподіляє, тобто співмірно, пропорційно, і завдяки цьому він працює на спільне благо.

Люди всі різні, у них різні інтереси і волевиявлення, цілі, засоби їх досягнення. Щоб усі ці різні волі й інтереси не пошматували суспільство, державу, людям необхідний *рівний масштаб* свободи і справедливості, виражений у нормах закону, самим законом. Норма закону і сам закон – це спільна норма і закон про *рівні умови свободи для всіх*

і кожного – у цьому суть спільного блага як смислу права. «Право – мінімально необхідна всезагальна нормативна умова для максимально можливої свободи», – підкреслюється в наукових джерелах [21, с. 71]. У тому то й полягає цінність права, що воно не знищує індивідуальних відмінностей суб'єктів права, а лише підводить їх під однаковий масштаб, однакову міру, необхідну для їх максимального вираження. Воно дозволяє уникнути чи подолати ситуацію «війни всіх проти всіх» (Ж.-Ж. Руссо) і ствердити спільний правопорядок. Спільне благо – це смисл, основа і парадигма правового типу організації громадян, їхніх приватних і публічних інтересів, відносин людини та держави тощо. Такого спільного правопорядку прагнув і М. Козачинський на українських землях.

Ці ідеї про мету та функції закону, висловлені М. Козачинським, актуальні сьогодні не менше, ніж у XVIII ст., коли він про це писав. Нинішній український законодавець не завжди усвідомлює, що мета законодавчої діяльності полягає у творенні такого законодавства, яке працюватиме на спільне благо народу. Якби це було не так, Європейський суд з прав людини не мав би нині понад п'ятнадцять тисяч скарг наших громадян на державу Україну. Забуваючи про те, що закон має бути знаряддям досягнення спільного блага, нехтуючи принципами права, підмінюючи спільне благо приватним інтересом, на жаль, законодавець створює ситуацію, коли влада та закон стають засобами агресії проти людини та її прав [15; 23]. Право є принципом людського спільного блага. Типи суспільств, що існують поза правом, існують і поза спільним благом.

Осмилюючи сутнісні риси закону, М. Козачинський зазначає, що закон, який, як і держава, є знаряддям досягнення спільного блага, не робить таким лише його проголошення: «<...> Проголошення закону не говорить про сутність закону» [10, с. 93]. Тобто проголошення закону не належить до його сутнісних рис, це риса формальна. Сутність закону розкривається найперше через його зміст, що має бути увідповіднений принципам права, цінностям права, інтересам суспільства, спільному благому тощо.

Важливим аспектом досліджуваної проблеми є ідея про участь народу у правотворенні. Якщо народ має вибрану владу, тоді ця влада, вибраний цар не може ухвалювати закони без згоди народу. Із громадянами треба радитися щодо появи якогось нового закону. Ця ідея втілена у правотворчій діяльності тих європейських держав, у яких реально було стверджено республіканізм із різними формами безпосередньої та опосередкованої демократії. Українському законодавцю треба вчитися співпрацювати із громадянством у цьому плані. Нині уповноважені на правову нормотворчість органи української влади не мають достатньо досвіду із залученням громадянства. Українська влада нехтує принципом відкритості у своїй діяльності загалом і у правотворчій зокрема. Тому так багато в нас ухвалюється законів, підзаконних актів, зокрема й неправових, тобто таких, що змістовно порушують права людини і принципи права, які мають бути непорушними, бо відображають зв'язки і цінності, що лежать в основі людського буття.

Висновки. Підсумовуючи, варто наголосити, що М. Козачинський належав до тих українських мислителів, які в умовах російського поневолення і витіснення природно-моральних регуляторів із людського буття розвивали природно-правову парадигму в українській правовій традиції епохи модерну. У вченні про юридизовану мораль М. Козачинський показав, що право є первинним і визначальним стосовно закону, який має бути знаряддям досягнення спільного блага. Щоб бути правовим, закон змістовно має відповідати принципам права, які стверджують і захищають загальнолюдські цінності, бути узгодженим зі смислами права, правами людини тощо. Філософсько-правові ідеї, напрацьовані М. Козачинським, актуальні для сучасного українського правового розвитку, і вони мають бути керівництвом для дії всім суб'єктам правової нормотворчості.

Список використаної літератури

1. Братасюк М. Природно-правова парадигма як концептуальна основа сучасного правового розвитку. Доктринальні засади розвитку держави і права: національні та міжнародні тенденції : монографія / заг. ред. Ю. Бошицького ; Київський ун-т права. Київ : Ліра-К, 2014. 440 с. С. 25–41.
2. Головатий С. Верховенство права: ідея, доктрина, принцип : автореф. дис. ... докт. юрид. наук: 12.00.01. Київ, 2009. 44 с.
3. Градова В. Ідея верховенства права в українській правовій традиції : дис. ... канд. юрид. наук: 12.00.12. Київ, 2013. 250 с.
4. Мірошниченко М., Мірошниченко В. Історія вчень про державу і право : навчальний посібник. Київ : Атіка, 2001. 223 с.
5. Козюбра М. Принцип верховенства права та вітчизняна теорія і практика. *Українське право*. 2006. Число 1 (19). С. 15–24.
6. Проблема людини в українській філософії XVI–XVIII ст. Львів, 1998.
7. Кашуба М. Політичний трактат Михайла Козачинського. *Політологічні читання*. 1993. С. 86–89.
8. Хвойницька Х. Легітиміація природного права в Україні та європейська юснатуралістична традиція : дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05. Львів, 2013. 199 с.
9. Попадинець Г. Український світоглядно-філософський гуманізм як засада розвитку української правової культури : дис. ... канд. філос. наук: 12.00.12. Київ, 2008. 196 с.
10. Козачинський М. Конспект курсу лекцій «Філософія Арістотеліка». Читаних 1743 р. в Києво-могилянській академії. *Політологічні читання*. 1993. С. 89–118.
11. Людська гідність як категорія юридичної деонтології. *Деонтологічні засади професії юриста* : матеріали II круглого столу до дня юриста, 6 жовтня 2014 р. : у 2-х ч. / редкол.: В. Гвоздецький та ін. Київ : УДУФМТ, 2014. 84 с. С. 23–32.
12. Погребняк С. Основоположні принципи права : автореф. дис. ... докт. юрид. наук. Харків, 2009. URL: <http://bihun.in.ua/ua/jushits/jurhit/article/680/>.
13. Колодій А. Конституція і розвиток принципів права України: методологічні питання : автореф. дис. ... докт. юрид. наук. Київ, 1999. 39 с.
14. Скакун О. Теорія держави і права : підручник. Пер. з рос. 2-ге вид. Харків : Консум, 2005. 656 с.
15. Рабінович П. Загальна теорія держави та права. Київ, 2004. 216 с.
16. Про виконання рішень та застосування практики Європейського суду з прав людини : Закон України. *Відомості Верховної Ради України*. 2006. № 30. Ст. 260.
17. Багрій Т. Проблема співвідношення принципу верховенства права та принципу законності: доктринальний аспект. *Антропология права: філософський та юридичний виміри* : матеріали Міжнародного круглого столу, м. Львів, 3–5 грудня 2010 р. С. 31–39.
18. Фулей Т. Принципи права: загальнотеоретичні проблеми. *Проблеми державотворення і захисту прав людини в Україні* : матеріали IX Регіональної науково-практичної конференції, 13–14 лютого 2003 р. Львів, 2003. С. 36.
19. Братасюк М. Антропоцентрична теорія права. Київ, 2010. 395 с.
20. Козюбра М. Правовий закон: проблема критеріїв. *Вісник Академії правових наук України*. 2003. № 2–3. С. 83–96.
21. Нерсесянц В. Юриспруденція. Москва : Норма-Инфра, 1998. 310 с.
22. Нерсесянц В. Філософія права. Москва : Норма-Инфра, 1998. 647 с.
23. Братасюк М., Росоляк О. Правова нормотворчість: проблема якісного виміру. *Науковий вісник Тернопільського національного економічного університету*. Серія «Право». 2019. № 2.
24. Фулей Т. Застосування практики Європейського суду з прав людини при здійсненні правосуддя : науково-методичний посібник для суддів. 2-ге вид. випр., допов. Київ, 2015. 208 с.

25. Лозинська І. Правовий закон і стандарти правотворчості правової держави URL: <http://vuzlib.com/content/view/2419/112>.
26. Козюбра М. Принципи права: методологічні підходи до розуміння природи та класифікації в умовах сучасних глобалізаційних трансформацій. *Право України*. 2017. № 11. С. 142–164.

THE RELATION OF NATURAL AND POSITIVE LAW IN THE CREATIVITY OF M. KOZACHINSKY

Mariya Bratasyuk

*Lviv National University by Ivan Franko
Universytetska str., 1, 79000, Lviv, Ukraine
e-mail: Pateu_mag@ukr.net*

The article covers the philosophical and legal views of the professor of Kyiv-Mohyla Academy M. Kozachynsky. It has been shown that in the conditions of Russia's subjugation of Ukraine, the displacement of natural and moral regulators of life on Ukrainian lands developed a natural legal paradigm. M. Kozachynsky substantiated the idea of the primacy and definiteness of natural law with respect to law as secondary and derived from it, and developed substantive-legal criteria of law as a state-power phenomenon.

M. Kozachynsky developed his natural-law views in a troubling time for Ukraine, when the Russian Empire destroyed the Cossack state, destroyed ZaporizhzhyaSich, enslaved the Ukrainians, divided the territory into provinces, introduced the Russian system of administrative management. The occupation of Ukraine, which began in the time of Alexei Mikhailovich, actually took place. With these changes, the Ukrainian legal system was destroyed, the Ukrainian natural-legal tradition, characterized by democracy and moral and ethical dimensions, the weight of which has remained since the days of princely Ukraine, has waned. In that Russian Empire dominated legal doctrine and its ideology and practice. The law that embodied the will of the sovereign, the supreme power was the main and almost the only source of law. The Russian legal system is characterized by despotism and tyranny.

The basis for the development of natural-law ideas of M. Kozachynsky was a new image of a man, formed by the thinkers of early Ukrainian humanism. It is first of all about the recognition of human dignity, which is inalienable from his individual freedom and knowledge.

The natural right for this thinker is a set of principles whose origins in the nature of being and God are true, that is, they are of superstitious origin and are integral to the fundamental foundations of being, reflecting its fundamental connections and values. The origins of natural law also in human existence, in the human conscience – this interpretation fills the natural law with moral content. Such a symbiosis of law and morality, which was typical of the Ukrainian legal tradition of the time, suggests that Ukraine then created and developed both theoretically and practically legal morality, which is organically inherent in the natural-legal paradigm, in contrast to the legalistic one, where the right is conceived as a purely political power, devoid of moral dimension.

The philosophy of law of M. Kozachynsky gives an opportunity to see how radically different national legal paradigms of the development of Ukraine and imperial Russia of the XVIII century.

Key words: natural law, principles of law, legal custom, common law, law, human rights, humanism, legal tradition, legal law, non-legal law, natural law doctrine.

УДК 116.37:001.8:005

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-23-16>**ФЕНОМЕН ПОЗААКАДЕМІЧНОЇ ОСВІТИ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ****Галина Жукова***Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова**вул. Тургенівська, 8/14, 02000, м. Київ, Україна**e-mail: galinazh1299@gmail.com*

Розгляд безперервної освіти як соціального інституту зумовлює актуальність інтеграційного підходу, який передбачає використання комплексу заходів щодо міждисциплінарності сучасного наукового знання. Актуальність пошуку нових контекстів освіти як продуктивного напрямку розвитку наукових досліджень окреслює позаакадемічну освіту як діяльну парадигму, яка потребує теоретичного аналізу та наукового обґрунтування. Діалектика навчання і виховання існує в освіті як суперечність культури і цивілізації всередині соціуму, що відкрито виражається в суперечностях навчання і виховання. Найбільше нівелюється цей процес в освіті, коли він поглинається або зливається з навчанням навичок і вмінь відповідної професії. У культурологічному вимірі освіти у кризові періоди також відбувається перекис взаємодії навчання і виховання. Виховання тут повинно виражатися в державній політиці вибудовування змісту освіти, у якому мають бути представлені досягнення світової і національної культур. Становлення позаакадемічної освіти розглядається як соціокультурний феномен, що відображає зростаючу потребу особистості в отриманні різноманітних освітніх послуг. Ця освітня система має такі ознаки, як: організованість, систематичність, професійна спрямованість, безперервність, актуальність щодо вже наявних знань, отриманих особистістю за межами академічної освітньої системи. Основними принципами позаакадемічної освіти, відповідно до досліджень вітчизняних і закордонних учених та українських державних програм, є: орієнтація навчання на задоволення актуальних потреб його суб'єктів; зв'язок із практикою, який проявляється у спрямованості на здобуття життєвих навичок і підготовку до активної участі в житті суспільства; наявність мобільних гнучких програм, індивідуальних освітніх стратегій, спрямованих на вираження, прийняття і повагу індивідуальних особливостей.

Ключові слова: безперервна освіта, професійна освіта, позаакадемічна освіта, система освіти.

Тотальне заповнення освітнього простору академічною освітою, що багатократно імітує і поширює власні продуктовані афронти, не може не привести до осмислення проблем українських об'єктивних закономірностей сучасних глобалізаційних процесів. Специфіка організації життя людини, щоденне освітнє включення в потоки комунікативних моделей і стереотипів зумовлюють формування етнонаціональної свідомості, державного патріотизму, національної гідності й самоповаги. Зміст і засоби позаакадемічної освіти, яка заповнює нішу, що не увібрала в себе академічна освіта, у нових історичних умовах можуть надати індивідові безліч можливостей для включення в політичне й економічне життя, стати чинником формування нової української особистості, яка є свідомим творцем своєї держави. Освіта нині долучає людину до безлічі потенцій для включення в різного роду системи, що формуються за певними правилами широким можливостей для новацій, використання міжпредметних зв'язків, дозволяють творчо підходити до моделювання структури своєї професійної роботи, обирати різноманітні нестандартні особистісно орієнтовані пізнавально-виховні спрямування.

Освітній процес завжди налаштований на дослідницьку роботу для вдосконалення духовного і навчального ресурсу людини. У відродженні та затвердженні демократичних і суспільно-інформаційних засад, їх взаємозв'язку з концептуально-маркетинговою стратегією науки полягає культуротворча функція позаакадемічної освіти. Тобто позаакадемічна освіта є проєкцією нової концепції навчання, векторами якої є випереджальна роль навчання, проєктивна інтелектуальна автономія, філософська рефлексія, теоретична самостійна підготовка учнів, постановка і перевірка гіпотез. Декларована діяльність закладів позаакадемічної освіти є цільовим і інструментальним взірцем акумуляції наявних знань, актуалізації накопичених компетенцій, виявлення дефіциту та верифікацією знань.

Актуальність дослідження. Функціонування і розвиток системи освіти як соціально-філософського інституту характеризується специфічними внутрішніми суперечностями, які відображаються в науковому пізнанні безлічі теоретичних проблем. З усієї сукупності проблем поряд із педагогічними та психологічними можна виділити філософські, які відображають суперечливі взаємодії системи освіти із суспільством як глобально-соціальною системою. Взаємозв'язок системи освіти із суспільством виражається у структурі їх взаємодії, що становить провідний напрям філософських проблем освіти.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Широке коло формування проблем освітньої системи з огляду на її багатоаспектний характер базується на різних теоретичних підходах. Зокрема, аспекти даної проблеми знаходимо у працях В. Волковського [1], який розглянув ідею суспільності в Україні, зазначивши важливість досліджень позаакадемічної освіти, на які він спирався. Цінним для нашого дослідження є те, що він провів філософську лінію від публіцистичної діяльності початку XIX ст. до сучасних інтернет-проектів. У філософській системі позаакадемічної освіти вчені В. Долгочуб і Н. Петрова [2] виявили, що позаакадемічна діяльність не має жодного стосунку ні до академічної, ні до професійної академічної освіти. На їхню думку, кожний життєвий чи освітній факт потребує розгляду відповідно до його неоднорідності, незалежно від того, яскраво чи слабо виражені межі між структурними складовими частинами. Розглядаючи природу позаакадемічної науки, З. Зайцева вбачає її в «локалізації українського наукового простору, якому історично притаманна двоцентровість» [3, с. 29]. Ще на початку XX ст. заклади вищої освіти України прагнули автономії для панування ідеалу чистої науки, що могло створити об'єднання інтелектуального світу з політичним [3, с. 29].

Питання філософсько-практичного освоєння світу зацікавило дослідника Л. Мальцева, який розглядав репрезентативний напрям дослідження соціокультурної діяльності. Він зазначив, що «позаакадемічним проявом культури є масовість». На його думку, джерелами позаакадемічної діяльності є натхнення, відтворене емоційно-чуттєвим світом людини та реально наявними відносинами між особистістю і навколишнім світом. «Здатність перетворення, руху, змін, протилежності начал, переходу з одного стану в інший є ознакою проникнення людини в основи буття» [4, с. 3].

Ще на початку XX ст. заклади вищої освіти України прагнули автономії для панування ідеалу чистої науки, що могло б створити об'єднання інтелектуального світу з політичним. Всесвітньо відомий експерт із питань освіти, англійський учений К. Робінсон наголошує на необхідності революційної зміни парадигми освіти з академічної на позаакадемічну. Причинами перебудови є «економічні і культурні зміни в суспільстві XXI ст., які розкривають інтелектуальний потенціал соціуму» [5]. Як наукову категорію поняття «позаакадемічна освіта» розглядає польський учений Б. Кшиш, формулюючи академічну і позаакадемічну види освіти як центральні взаємопов'язані світи науки. Він наголошує на необхідності піднесення в суспільстві і державі значення «позаакадемічної науки як мобільної і актуальної ланки освітньої системи» [6].

Мета статті – філософський аналіз відображення феномену позаакадемічної освіти в сучасному суспільстві.

Виклад основного матеріалу. Виклики суспільства привели до появи нової дефініції, розуміння сутності якої виокремлюється з поняття «освіта», що включає в себе академічний напрям і забезпечує надання освітніх послуг за освітньо-кваліфікаційними програмами відповідно до визначених законодавством рівнів, стандартів і кваліфікацій, визнаних державою. Отже, «позаакадемічною освітою» є ті види і форми освіти, які не увібрало в себе поняття «академічна освіта», тобто неформальна й інформальна, до яких входять позашкільна, надання часткових кваліфікацій, освітній процес на виробництві, на курсах, на семінарах чи самоосвіта за допомогою засобів масової інформації, спілкування, відвідування установ культури.

Доцільність дослідження новітньої освітньої системи набуває особливої значущості в сучасних соціокультурних умовах, коли наявне превалювання однобічного та спрощеного ставлення особистості до дійсності, що призводить до руйнування ідеальних суспільних норм. Потреба підвищення довіри до результатів освіти спричинила появу Методики оцінювання ефективності діяльності наукових установ НАН України, що була затверджена в березні 2017 р. В оцінюванні протягом 2017–2018 рр. брали участь експертні комісії, третину з яких репрезентували «представники позаакадемічних установ» [7, с. 1], що показує високий рівень удосконалення професійної кваліфікації, здобутої в установах, які не належать до академічних.

У ст. 12 Закону України «Про освіту» профільна середня освіта передбачає академічне і професійне спрямування. До академічного належить профільне навчання на основі поєднання змісту профільної середньої освіти і поглибленого вивчення окремих предметів з урахуванням здібностей і освітніх потреб здобувачів освіти. Професійне визначається ж таким профільним навчанням, яке поєднує зміст профільної середньої освіти та професійно орієнтованого підходу до навчання з урахуванням здібностей і потреб учнів [8]. Тобто академічне навчання спрямоване на подальше підштовхування здобувача до академічної вищої освіти, а профільне є кінцевою освітою, яка передбачає працевлаштування і роботу за фахом після закінчення навчального закладу.

Державні, комунальні, приватні й інші заклади освіти як центри позашкільної освіти діють у системі позашкільної освіти, як визначає Закон України «Про позашкільну освіту». Також вона зумовлюється закладами, де надається не академічна освіта, ідеться про гуртки, секції, клуби, культурно-освітні, спортивно-оздоровчі, науково-пошукові установи на базі загальної середньої освіти, виробничих комбінатів та інших закладів освіти [9]. Шкільна освіта забезпечує академічну загальну середню освіту. Тобто, відповідно до нашого дослідження, деякі прототипи позашкільної освіти можна назвати позаакадемічними.

Професійно-технічна освіта, відповідно до Закону України «Про професійно-технічну освіту», є складовою частиною системи освіти України. Це заходи, спрямовані на оволодіння громадянами знаннями, уміннями і навичками в обраній ними галузі професійної діяльності, розвиток професійної компетентності і формування загальної і професійної культури. У ст. 4 визначено, що в цій системі діють професійно-технічні навчальні заклади будь-якої форми власності, що здійснюють підготовку кваліфікованих робітників [10].

Позаакадемічна освіта посіла особливе місце в розвитку особистості, перевіряючи часом основні постулати освіти. У 1996 р. укладена міжнародна угода «Міжнародна програма роботи в області освіти, інформування громадськості й підготовки кадрів» щодо необхідності змін у базових основах роботи традиційних освітніх закладів. Із спрямувань

діяльності позаакадемічної освіти можна почерпнути підходи, які забезпечили переваги та швидку переорієнтацію напрямів роботи цієї форми освіти відповідно до запитів ринку праці [11].

Нині на сайті законодавства Європейського Союзу можна знайти документи, що стосуються основ упровадження позаакадемічної освіти. Резолюція про значення позаакадемічної освіти в рамках європейської молодіжної сфери підкреслює її важливість у новій парадигмі навчання для логічно-праксеологічного відображення освітніх потреб особистості [12].

Уряд України у 2017 р. представив Національну доповідь «Цілі сталого розвитку 2016–2030», згідно з якою академічна і позаакадемічна освіта в аспекті нашого дослідження є магістральним модусом інтелектуального потенціалу нації. Провідною думкою позаакадемічної освіти є перетворення наявної парадигми за допомогою необхідних змін змістовних і методичних параметрів форм освіти [13].

8 травня 2018 р. Міністерство науки і освіти України видало наказ «Про створення робочої групи з розроблення Стратегії інноваційного розвитку України». У проєкті «Стратегії інноваційного розвитку України на 2010–2020 рр. в умовах глобалізаційних викликів» наголошено на тому, що освіта є однією з конструктивних ланок взаємопов'язаної системи «наука – освіта – виробництво». Як зазначено в документі, «освітній потенціал забезпечує <...> професійними навичками майбутніх працівників, знаннями населення на основі прогресивного досвіду інновацій, інформаційних технологій, культурного розвитку, соціально-економічних досягнень» [14].

Порівнюючи молоде покоління, яке здобуває вищу чи професійну освіту, та здобувачів освіти протягом життя, можна сказати, що позаакадемічна освіта може врятувати суспільство, відзначивши своє місце у трьох парадигмальних видах освіти – просвітницькій, індустріальній та постіндустріальній. «Парадигма постіндустріальної освіти має перспективи інноваційності та позаакадемічності» [15].

Академічна освіта по своїй суті невід'ємно залежить від держави, яка не завжди має ресурси підтримати свого навчального послідовника. Це перетворюється на негативне бачення вітчизняної науки на світовій освітній арені. Освіта є «підсистемою суспільства, вона залежна від конкретних реалій суспільства, яке, у свою чергу, перебуває в контексті сучасної цивілізації й на макрорівні має визначатись у своєму подальшому цивілізаційному поступі» [16, с. 437].

Фахівці, випускники навчальних закладів, академічних чи позаакадемічних, мають володіти професійно значущими здібностями, що збігаються зі змістом затребуваних суспільством нових ролей і функцій для забезпечення достатнього рівня добробуту населення. Глобалізаційні процеси, що відбуваються у світовій економіці, зумовлюють їх трансформацію, чинниками якої виступають об'єктивні освітні, науково-технологічні, соціальні, політичні, культурні процеси тощо.

Не применшуючи значення академічної освіти, можна сказати, що позаакадемічна освіта побудована навколо студента, не зациклена на тестах і контрольних, використовує посилення ролі зворотного зв'язку та співпраці викладача і студента. Проблема співвідношення академічної і позаакадемічної освіти загострилась у зв'язку з розвитком технічного прогресу, глобалізації. Позаакадемічна освіта стала затребуваною в усіх сферах діяльності людини, що привело до об'єднання фундаментальних ідей у освіті, основою яких є індивідуальність, унікальність і професіоналізм, спрямовані на розвиток світової глобальної освіти.

І. Вановська визначає формальну освіту як освіту, що реалізується відповідно до державних стандартів і забезпечує отримання документа про отримання якоїсь кваліфі-

кації чи професії державного зразка, тобто вона є академічною. Формальна освіта надається у спеціальних установах і організаціях, офіційні програми яких розробляє держава. Неформальну освіту вчена встановлює як навчання поза закладами формальної освіти, яке забезпечує здобуття знань, умінь і навичок, що доповнюють формальні. Ця навчальна робота, як і формальна, має мету і часові рамки, але по закінченню не видається диплом державного зразка. «Неформальна освіта виконує функцію навчання впродовж життя поза навчальними закладами, коли повсякденний досвід впливає позитивно на знання особистості» [17, с. 27].

Філософський аналіз освіти в усі часи розглядається як відображення соціально-культурних процесів у суспільстві, що мають як приватний характер, так і глобальний світовий масштаб. Потреба у формуванні нової філософської концепції освіти особливо актуальна в умовах сьогодення, коли освітньою спільнотою робляться спроби побудови єдиного освітнього поля в межах Болонського процесу. Ці зміни впливають на трансформацію системи освіти, формування системи безперервної освіти. Складність вирішення означених проблем посилюється тим фактом, що є різні погляди й аксіологічні вимоги до системи освіти на всіх її рівнях.

Висновки. Отже, можливості позаакадемічної освіти, які безпосередньо впливають на розвиток науки й особистості в контексті побудови власної траєкторії, можна визначити як актуалізацію побудови наявних прикладних областей знань і організацію доступу до суспільних проблем у практико-орієнтованому контексті, компетентнісний результат утворення інтелектуальної синергії та параметри функціональної навчально-освітньої діяльності. Позаакадемічна освіта стверджується в експлікації й екстраполяції прогресивних напрямів освіти, тобто організація, зміст і формалізація освітнього процесу, синтез науки і освіти відображаються в позаакадемічному супроводі функціонального процесу освітньої ідеї.

Сучасна парадигма позаакадемічної освіти виступає як діяльнісна форма розвитку особистості та фахівця, що ґрунтується на засадах створення продуктивної, а не репродуктивної системи передачі й отримання знань з урахуванням усього розмаїття суб'єктивних і об'єктивних викликів сьогодення. Вона орієнтує на вивчення процесу освіти як системи функцій, неправильна реалізація однієї з яких може вплинути на систему освіти загалом. Змістовна характеристика позаакадемічної освіти в широкому сенсі є надскладною системою, яка перебуває в постійному розвитку і розглядається як форма буття людини у світі. Ґрунтуючись на цьому розумінні, позаакадемічна освіта розглядається як сукупний спосіб і продукт діяльності. Вона включає в себе не тільки едукацію, формування професійних умінь і навичок, але і феномени, що виходять за рамки традиційних видів і форм освіти, як-от сумісне використання навчання і практики, формування відносин, які будуть потрібні в роботі, та ін.

Список використаної літератури

1. Волковський В. Ідея суспільності: політична філософія в Україні XIX ст. НАН України, Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди. Київ : Академперіодика, 2017. 264 с.
2. Долгочуб В., Петрова Н. Прояви локальності в позаакадемічній реконструкції української традиційної культури. *Народна творчість та етнологія*. 2016. № 5. С. 18–22.
3. Зайцева З. Інституціоналізація української науки наприкінці XIX – на початку XX ст. : автореф. дис. ... докт. істор. наук: 07.00.01. Київ, 2007. 40 с.
4. Мальцев Л. Молодіжна культура як предмет філософсько-естетичного аналізу : автореф. дис. ... канд. філософ. наук: 09.00.04. Київ, 1995. 23 с.
5. Ken R. Changing Education Paradigms. Speech, 2008. URL: http://www.cfpscourseseb.com/pluginfile.php/1099/block_html/content/RSA%20Ken%20Robinson%20Lecture%20-%20transcript.pdf (дата звернення: 22.08.2019).

6. Krzych B. Gdy nauka staje się grą... (De) konstruktywnie i krótko o pewnych regulach świata akademii. *Ur journal of humanities and social sciences*. 2017. № 2 (3). P. 133–145.
7. Методика оцінювання ефективності діяльності наукових установ Національної академії наук України. URL: http://www.nas.gov.ua/text/pdfNews/metodyka_text.pdf (дата звернення: 26.08.2019).
8. Про освіту : Закон України від 5 вересня 2017 р. № 2145–VIII. URL: <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/2145-19/page> (дата звернення: 16.10.2019).
9. Про позашкільну освіту : Закон України від 22 червня 2000 р. № 1841–III. URL: <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/1841-14/page> (дата звернення: 11.09.2019).
10. Про професійно-технічну освіту : Закон України від 10 лютого 1998 р. № 103/98-ВР. URL: <http://zakon0.rada.gov.ua/laws/show/103/98-вр/page> (дата звернення: 27.08.2019).
11. La`rhut – The global school and the national network of teacher educators for ESD in Sweden / K. Sonesson et al. *Conference paper presented at creative learning for a sustainable world, Ljubljana, Slovenia, October 1–3, 2009. 6th International Conference on Education for Sustainable Development and Creativity and Innovation*.
12. Official website of the European Union. URL: https://europa.eu/european-union/index_ent (дата звернення: 03.09.2019).
13. Цілі сталого розвитку 2016–2030 : національна доповідь. URL: <http://www.un.org.ua/ua/tsili-rozvytku-tysiacholittia/tsili-staloho-rozvytku> (дата звернення: 05.10.2019).
14. Стратегії інноваційного розвитку України на 2010–2020 рр. в умовах глобалізаційних викликів : проєкт. URL: http://search.ligazakon.ua/l_doc2.nsf/link1/DF46L00A.html (дата звернення: 22.08.2019).
15. Жижко Т. Університетська освіта в умовах глобалізаційних викликів сучасного світу. *Гілея. Історичні науки. Філософські науки. Політичні науки* : науковий вісник : збірник наукових праць. Київ : ВІР УАН, 2010. Вип. 40. С. 320–326.
16. Рябченко В. Вища школа України в загальноцивілізаційному контексті: соціально-філософський аналіз з позицій світоглядно-компетентнісного підходу : монографія. Київ : Фітосоціоцентр, 2015. 674 с.
17. Вановська І. Аналіз базових компетентностей в сфері неперервної освіти. *Освіта впродовж життя: соціальні запити, сучасні виклики та пріоритети в реалізації* : матеріали Конференції, м. Київ, 22 березня 2018 р. С. 26–31.

THE PHENOMENON OF NON-ACADEMIC EDUCATION IN THE MODERN SOCIETY

Galina Zhukova

*National Pedagogical Dragomanov University
Turgenevskaya str., 8/14, 02000, Kyiv, Ukraine
e-mail: galinazh1299@gmail.com*

Consideration of lifelong education as a social institution determines the relevance of the integration approach, which involves the use of measures' set of for interdisciplinarity of modern scientific knowledge. The significance of the search for new contexts of education as a productive direction for the development of research defines extracurricular education as an activity paradigm that needs theoretical analysis and scientific substantiation. The dialectic of education and upbringing exists in education, as a contradiction of culture and civilization within society, which is openly expressed in the discrepancy of education and upbringing. This process in education is most levelled when it is absorbed or merged with the training of skills and abilities of the relevant profession. In the cultural dimension of education in times of crisis, there is also a distortion of the interaction between upbringing and education. Upbringing here should be reflected in the state policy of building the content of education, which should represent

the achievements of world and national cultures. The development of non-academic education is seen as a socio-cultural phenomenon reflecting the growing need of the individual to receive various educational services. This educational system has such features as: organization, systematic, professional orientation, continuity, relevance to the already existing knowledge acquired by a person outside the academic educational system. The basic principles of non-academic education, regarding research of national, foreign scientists and Ukrainian state programs are: orientation of training to meet the actual needs of its persons; links with practices that are manifested in the pursuit of life skills and preparation for active participation in society; the presence of mobile flexible programs, individual educational strategies aimed at expressing, accepting and respecting individual characteristics.

Key words: continuing education, professional education, non-academic education, education system.